

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

LUCAS HENRIQUE PEREIRA DUARTE

**“É MELHOR TIRAR A CADEIA”: CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA PÚBLICA
PARA A SUPERAÇÃO DO ENCARCERAMENTO**

CURITIBA

2021

LUCAS HENRIQUE PEREIRA DUARTE

**“É MELHOR TIRAR A CADEIA”: CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA PÚBLICA
PARA A SUPERAÇÃO DO ENCARCERAMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Rudolf von Sinner

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

D812m Duarte, Lucas Henrique Pereira
2021 “É melhor tirar a cadeia” : contribuições da teologia pública para a superação do encarceramento / Lucas Henrique Pereira Duarte ; orientador: Rudolf von Sinner. – 2021.
129 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2021

Bibliografia: f. 117-129

1. Direito e religião. 2. Direito penal. 3. Prisões. 4. Prisioneiros. 5. Teologia pública. I. Sinner, Rudolf von. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 343.041

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 003.2021
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

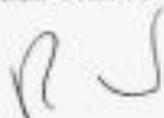
Aos dezoito dias de fevereiro de dois mil e vinte um, reuniu-se às oito horas e trinta minutos, por videoconferencia, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Rudolf von Sinner, Prof. Dr. Glauco Barsalini, Prof. Dr. Cezar Bueno, para examinar a Dissertação do mestrando **Lucas Henrique Pereira Duarte**, ano de ingresso 2019, aluno do Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Teologia Sistemático - Pastoral - Linha de Pesquisa: "Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa". O mestrando apresentou a dissertação intitulada: "**É MELHOR TIRAR A CADEIA": CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA PÚBLICA PARA A SUPERAÇÃO DO ENCARCERAMENTO**". O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi APROVADA COM LOUVOR pela Banca Examinadora, com indicação de publicação. A sessão encerrou-se às 11.05hs. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.



Prof. Dr. Rudolf von Sinner - Presidente/Orientador

Prof. Dr. Glauco Barsalini - Convidado Externo

Prof. Dr. Cezar Bueno - Convidado Interno:



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

LUCAS HENRIQUE PEREIRA DUARTE

**“É MELHOR TIRAR A CADEIA”: CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA PÚBLICA
PARA A SUPERAÇÃO DO ENCARCERAMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Rudolf von Sinner
PUC/PR

Prof. Dr. Cezar Bueno de Lima
PUC/PR

Prof. Dr. Glauco Barsalini
PUC-Campinas

Curitiba, 18 de fevereiro de 2021.

À Miguelina, Eudir, Adelino e Pedro.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram com essa pesquisa: meus familiares e amigos mais próximos que acompanharam seu desenvolvimento, e colegas que fiz durante esse tempo. Apesar da solidão própria do trabalho, encontros, conversas e partilhas foram fundamentais, além de em alguns casos o apoio financeiro foi expressão de uma profunda solidariedade com o projeto e a certeza de que é “nois por nois”.

Agradeço a Valquíria Garcia, cujo apoio crítico, afetivo e material foi imprescindível; Cida Pereira e Cassio Duarte, pela dedicação e contribuição para minha formação; Valdir Silveira e Marcelo Naves, pelo testemunho evangélico da radical opção pelo pobres e incentivo na ação pastoral e na aplicação ao estudo; Damiso Ajamu, Jarino Junio, Família Cardoso, Leonardo Gonçalves e Assis Tavares, pelas dores e alegrias e cervejas partilhadas; Patrick McNamara CSSp, Maurice Shortall CSSp, Pdraig Leonard CSSp, Niall Green CSSp, John Horan CSSp, Catherine Doyle MSHR, Mary Ryan MSHR e Margaret Gaffney MSHR, que financiaram parte desta pesquisa e pela estima e orações com as quais pude sempre contar; Ramon Ferreira, psicólogo com quem partilhei as dores e alegrias de ser quem eu sou.

Aos coletivos em que pude viver e partilhar direta ou indiretamente essa pesquisa: Pastoral Carcerária da Arquidiocese de Curitiba e a Frente Estadual pelo Desencarceramento do Paraná; os grupos de pesquisa Teologia Pública em contexto latino-americano e Teologia Ecumênica e Diálogo Inter-religioso da PUCPR; GT Religião e Espaço Público do Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), coordenado pelos professores Rodrigo Coppe Caldeira (PUC Minas) e Glauco Barsalini (PUC Campinas); e GT Encarceramento em massa, políticas de reforma prisional e abolicionismo penal do Seminário Internacional de Pesquisa em Prisão, coordenado pelos professores Humberto Ribeiro (UVV) e Acácio Augusto (UNIFESP).

Agradeço ao PPGT da PUCPR, por acolher meu projeto de pesquisa, aos professores Alex Villas Boas, Elias Wolff, Jefferson Zeferino e Márcio Luiz Fernandes e aos colegas discentes pelo acompanhamento crítico. Em especial, ao professor Rudolf von Sinner, quem orientou esse estudo e onde encontrei liberdade e confiança para trabalhar, e os professores Cezar Bueno de Lima, coorientador desse trabalho, e Glauco Barsalini pela leitura crítica e participação nas bancas que fazem parte da liturgia acadêmica.

Tudo, tudo, tudo que nós tem é nós
Tudo, tudo, tudo que nós tem é nós

(EMICIDA, 2019, Principia)

RESUMO

A pesquisa intitulada *“É melhor tirar a cadeia”*: contribuições da teologia pública para a superação do encarceramento ocupa-se das prisões em sua relação com a teologia, problematizando a manutenção e o fortalecimento do encarceramento através de contribuições teóricas e materiais por parte das igrejas cristãs, em especial a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), pois abrigando a terceira maior população carcerária do mundo e primeira da América Latina, as prisões brasileiras são marcadas pelo encarceramento em massa, a seletividade penal e torturas, e se erguem como desafio para a humanidade do século XXI, do qual a teologia não pode se esquivar. Por meio da pesquisa bibliográfica, a partir das referências teóricas da teologia pública como teologia da cidadania e da criminologia crítica, buscou-se 1) desnaturalizar as prisões por suas conexões originárias a contextos específicos e disposições próprias do modo de produção capitalista, bem como descrever suas modulações na contemporaneidade; 2) investigar as contribuições teológicas e as práticas eclesiais para reforma, manutenção e expansão da privação de liberdade como central na resolução de conflitos e secularmente desenvolvida como técnica de governo, segundo Michel Foucault, apresentando exemplos concretos; 3) propor um olhar disruptivo e propositivo para a reflexão e prática das igrejas pelo diálogo entre o Abolicionismo Penal de Louk Hulsman e a Teologia Pública de Rudolf von Sinner, como possibilidade para superação do encarceramento e um novo olhar para noções como crime, justiça e democracia. O argumento desenvolvido aponta para a necessidade de investir no estudo crítico das prisões no campo da Teologia e Ciências da Religião, que partindo de contextos específicos e concretos possa desmontar as prisões e ressituar a teologia em seu horizonte libertador, desenvolvendo saberes e práticas deslegitimadoras das penas e das prisões.

Palavras-chave: Prisões. Teologia Pública. Abolicionismo Penal.

ABSTRACT

The research entitled "*It is better to take out the jail*": contributions from public theology to overcome incarceration focusses on prisons in their relationship with theology, problematizing the maintenance and enhancement of incarceration through theoretical and material contributions by Christian churches, especially the Roman Catholic Church (ICAR). As they are home to the third largest prison population in the world and the largest in Latin America, Brazilian prisons are marked by mass incarceration, criminal selectivity, and torture, and stand out as a challenge to humanity in the 21st century, from which theology cannot escape. Through bibliographic research, based on theoretical references of public theology as a theology of citizenship and critical criminology, we sought to 1) denaturalize prisons recurring to their original connections to specific contexts and specific dispositions of the capitalist mode of production, as well as to describe their modulations in contemporary times; 2) to investigate the theological contributions and ecclesiastical practices for the reform, maintenance and expansion of imprisonment as deprivation of liberty as central to conflict resolution and secularly developed as a government practice, according to Michel Foucault, presenting concrete examples; 3) to propose a disruptive and meaningful look at the reflection and practice of the churches through a dialogue between Louk Hulsman's Penal Abolitionism and Rudolf von Sinner's Public Theology, as a possibility to overcome incarceration and a new look at notions such as crime, justice and democracy. The argument developed points to the need to invest in the critical study of prisons in the field of Theology and Religious Studies, which, starting from specific and concrete contexts, can dismantle the prisons and relocate theology within its liberating horizon, developing knowledge and delegitimizing practices of penalties and prisons.

Keywords: Prisons. Public Theology. Penal Abolitionism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Assembleia de Deus
APAC	Associação de proteção e assistência ao condenado
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
DEPEN	Departamento Penitenciário Nacional
EEH	Escola de Educação e Humanidades
EP	Epístolas
EST	Escola Superior de Teologia
FBAC	Fraternidade Brasileira de Assistência ao Condenado
FUV	Faculdade Unida de Vitória
ICAR	Igreja Católica Apostólica Romana
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
PCr-CNBB	Pastoral Carcerária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
PPG	Programa de Pós-Graduação
PPGT	Programa de Pós Graduação em Teologia
PUCPR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
PUC-Rio	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
PUCSP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
SOTER	Sociedade de Teologia e Ciências da Religião
ST	Suma Teológica
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFPB	Universidade Federal da Paraíba
UPM	Universidade Presbiteriana Mackenzie

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	AS PRISÕES COMO DESAFIO TEOLÓGICO	23
2.1	ORIGENS DAS PRISÕES NO OCIDENTE	25
2.1.1	Acumulação primitiva de capital e a centralidade do trabalho	25
2.1.2	Disciplina dos corpos e as técnicas penitenciárias	28
2.1.3	Colonialismo e racismo	33
2.2	DESENVOLVIMENTO E EXPANSÃO DO ENCARCERAMENTO	39
2.2.1	Tolerância zero e Estado Penal no neoliberalismo	39
2.2.2	Montanha carcerária no século XXI	43
3	TEOLOGIAS DO ENCARCERAMENTO	51
3.1	DIREITO E TEOLOGIA.....	52
3.1.1	Direito canônico	53
3.1.2	Agostinho e Tomás de Aquino	55
3.1.3	Escolástica (anti) moderna	60
3.2	PASTORAL DO ENCARCERAMENTO	62
3.2.1	Contribuições foucaultianas	63
3.2.2	Resolução de conflitos e encarceramento cristão	73
4	UMA TEOLOGIA PÚBLICA EM DIÁLOGO COM UM ABOLICIONISMO PENAL	82
4.1	TEORIAS E PRÁTICAS ABOLICIONISTAS	83
4.1.1	Contra o “crime” e o castigo penal	84
4.1.2	Ação direta pela linguagem e descriminalização de condutas	87
4.1.3	Educação libertária e Democracia radical	91
4.2	A VIRADA TEOLÓGICA DO SÉCULO XX	94
4.2.1	Teologia pública na continuação da Teologia da Libertação	96
4.2.2	Elementos da teologia da cidadania	99
4.2.3	Caminhos para uma teologia da cidadania abolicionista	102
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
	REFERÊNCIAS.....	117

1 INTRODUÇÃO

Nos anos terríveis de ejóvchina¹ passei dezessete meses nas filas da prisão de Leningrado. Uma vez alguém me “identificou”. Então uma mulher de lábios azuis que estava atrás de mim e que nunca, é claro, ouvira meu nome, despertou do torpor peculiar a todos nós e me perguntou no ouvido (lá todos sussurravam):
- E isso você é capaz de contar?
E eu disse:
- Sou.
Então algo como um sorriso passou por aquilo que outrora foi seu rosto. (AKHMÁTOVA, 1991, p. 29)

Esta pesquisa tematiza as prisões, este “aglomerado de instituições e edifícios interconectados, com diferentes atribuições e nomenclaturas” (GODOI, 2017, p. 49), caracterizadas também pela utilização de mecanismos de monitoramento eletrônico (CAMPELLO, 2019) e “flexibilização das práticas disciplinares e de constituição de formas de prisão para além da prisão-prédio” (AUGUSTO 2010, p. 264), apreendidas em sua relação com a teologia, um saber específico sobre humanidade e divindade, em sua expressão cristã. Foi desenvolvida na linha de pesquisa “Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa” do Programa de Pós-Graduação em Teologia (PPGT) da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (EEH-PUC/PR) cujo escopo é pensar a ação da Igreja no mundo, a partir do Evangelho e das intuições do Concílio Ecumênico Vaticano II. Desta maneira, está alinhada com a tradição libertadora da América Latina, contribuindo para as humanidades em áreas como a cultura, antropologia, hermenêutica, direitos humanos e espaço público; e associando-se à luta para a superação de toda opressão e relativização da Vida; e por conseguinte buscou-se pensar as prisões em sua relação com teologia a fim de contribuir com a reflexão e prática das igrejas e movimentos comprometidos com o fim das prisões, cujo mote se expressa na afirmação da Assembleia Nacional da Pastoral Carcerária da CNBB (PCr-CNBB), em 2016, “Sonho de Deus: um mundo sem cárcere”. Nesse sentido, procuramos delinear as prisões em seu movimento sócio-histórico; evidenciar sua vinculação com o pensamento teológico, e propor possibilidades disruptivas para o encarceramento.

¹ Ejóvchina diz respeito a Nikolai Yezhov (ou Ejóv) comissário do povo e chefe da polícia secreta (NKVD) da URSS, entre 1936 a 1938, cujo nome é associado aos expurgos, deportações e violências nos Gulag. (AKHMÁTOVA, 1991, p. 29)

Antes de mais nada, talvez seja importante afirmar: Não. Nunca *tirei uns dia*. Nunca estive preso. No entanto, embora este trabalho não privilegie o estudo de campo, o envolvimento prático com as prisões está suposto, uma vez que o objeto de estudo em questão não surge isoladamente para o pesquisador, ao contrário, é problematizado em consequência da experiência de agente de pastoral carcerária e da inquietação de estudante disposto a colaborar na superação da exploração. Se para um grupo de pesquisadores da Universidade de São Paulo o engajamento como agente pastoral carcerária abriu acesso às redes institucionais que alimentam, sustentam e legitimam as prisões, possibilitando não apenas a produção acadêmica deslegitimadora das penas, mas também participando, fortalecendo, contribuindo e tomando parte na luta antiprisional (GODOI et. al., 2020), neste trabalho o movimento percorremos o caminho contrário. Não sou um pesquisador que se fez agente de pastoral, na verdade, sou um agente de pastoral que se colocou a pesquisar com um compromisso ético-político, de quem pela aparência percebeu o sem sentido da privação de liberdade e das prisões.

Portanto, a motivação e justificativa desse empreendimento tem duas dimensões. Do ponto de vista subjetivo, situa-se no engajamento como agente de Pastoral Carcerária na Arquidiocese de São Paulo, que visitando semanalmente o Centro de Detenção Provisória Vila Independência e participando dos encontros de formação, percebeu-se a urgência e necessidade de ajudar a Igreja a crescer na consciência de sua radical missão de anunciar e promover a Vida em abundância para toda Criação (Jo 10,10). Concretamente, as sistemáticas e reconhecidas violações do sistema prisional brasileiro interpelam a comunidade de fé, não apenas em suas práticas, mas também em sua lógica punitiva. O cárcere se coloca, pois, como um desafio pastoral e teológico do qual a Igreja não pode se furtar, posto que silenciar-se é corroborar para a manutenção das desigualdades e violências e massacres. Por outro, do ponto de vista objetivo, a motivação e justificativa se localiza entre o visível e o invisível do tema tratado pela teologia a partir de um senso comum. O Brasil tem a terceira maior população carcerária do mundo e maior da América Latina,² uma

² Os dados oficiais mais recentes registram 759,966 mil pessoas privadas de liberdade em todo território nacional, (SISDEPEN) se comparados os dados de 1990 a 2017, verifica-se um aumento de cerca de 800%, (MOURA, 2019, p. 9). Em paralelo, EUA e China possuem, respectivamente, 2.121.600 e 1.710.000 pessoas presas. O número supera a população brasileira, entretanto, ambos vêm apresentando, desde 2008, um declínio na taxa de aprisionamento. No caso chinês, em 2008, eram 121 e, em 2016, 118 para 100 mil; entre os americanos de 755, em 2008, para 693, em 2014.

realidade marcada pelo encarceramento em massa,³ a seletividade penal⁴ e a prática de torturas.⁵ Entretanto, ao mesmo tempo que as prisões e, em decorrência disto, o direito penal que as sustenta aparecerem como ultrajantes e inaceitáveis, é como se fossem naturais e intrínsecos à vida social, sem questionarmos sua origem, desenvolvimento histórico, condições e propriamente seu funcionamento e existência em nossos dias. Diante dessa triste e angustiante situação, e dado tanto o atendimento pastoral à população carcerária, quanto o entrelaçamento histórico entre igreja e prisões, parece oportuno perseguir o entrelaçamento entre teologias e prisões, restringindo-se, neste caso, ao mundo católico, mas sinalizando conexões com outras expressões teológicas, a partir da problematização da relação das prisões com as teologias. Como a privação de liberdade surge, se desenvolve e se torna a principal resposta penal nas sociedades ocidentais contemporâneas? Como a teologia se relaciona com essa máquina penal e fornece pressupostos para a prática punitiva e o

Enquanto, no Brasil se percebe um crescimento, em 2008, eram 231, e após dez anos somamos 354 pessoas presas por 100 mil. (THE WORLD PRISON BRIEF)

- ³ Segundo o relatório da Pastoral Carcerária, “atualmente, estima-se que haja mais de 11 milhões de pessoas presas em todo o mundo. Somente a soma da população prisional dos 10 países que mais aprisionam (Estados Unidos, China, Brasil, Rússia, Índia, Tailândia, Indonésia, Turquia, Irã e México) corresponde a mais do que 60% desse total. O fenômeno do aumento exponencial do encarceramento é global e está conectado, conforme leitura clássica de Wacquant, à nova ordem neoliberal do desemprego em massa, do subemprego e da gestão punitiva da insegurança social [Wacquant, 2007, 2011], tendo nos Estados Unidos o laboratório central de produção e exportação das políticas contra a ‘violência urbana’ do ‘lei e ordem’, da ‘guerra contra o crime e às drogas’, do ‘tolerância zero’, entre outras especiarias tecnocráticas do novo punitivismo neoliberal” (PASTORAL CARCERÁRIA, 2013, p. 14).
- ⁴ As unidades prisionais estão cheias de pessoas com características muito bem definidas. A grande maioria da população carcerária possui a mesma faixa etária, raça, território, e classe social. A população carcerária brasileira é jovem, preta, periférica e pobre. Conforme os dados do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), no período de julho a dezembro de 2019, publicados nos SisDepen, 40% das pessoas presas tem até 29 anos; 52% são pretas; e quase 70% não concluíram o ensino básico. Ademais, aproximadamente 70% da população prisional está mantida presa acusada ou condenada por crimes contra o patrimônio (38,35%) ou crimes da Lei de Drogas (32,39%) (Lei 6.368/76 e Lei 11.343/06). No caso do encarceramento feminino a nova política de drogas é determinante no aumento desta população, mais da metade das mulheres (57,76%) estão encarceradas por crimes relacionados à lei de drogas, enquanto apenas de 20% dos homens estão presos pelos mesmos crimes. (DEPEN, 2019).
- ⁵ Ao observarmos o cumprimento da pena, isto é, a situação das unidades prisionais e as garantias legais, enxergamos diversas violações de direitos. As prisões brasileiras adoecem o corpo e a alma (MALLART; GODOI, 2017, p. 21-33); apresentam problemas estruturais de ventilação, iluminação, saneamento básico e higiene; são espaços plasmados por violências e práticas difusas de tortura física e psicológica (GODOI, 2017, p. 117-126). Segundo Anistia Internacional, a crise financeira do Rio de Janeiro colocou em risco o abastecimento de comida, água e medicamentos para mais de 50.800 pessoas presas, e a tuberculose e as doenças de pele atingiram proporções epidêmicas nas prisões fluminenses (ANISTIA INTERNACIONAL, 2018). Ademais, segundo Human Rights Watch, o acesso à assistência jurídica e à saúde são deficientes e o direito ao trabalho e educação fica restrito a uma pequena porcentagem (HUMAN RIGHTS WATCH, 2018).

encarceramento como meio de resolução de conflito? E, finalmente, qual é a possibilidade da elaboração de uma crítica antiprisional, ou no limite, abolicionista penal no campo da teologia?

O cristianismo está nos fundamentos da cultura europeia ocidental, e sua expansão produziu um saber teológico disponível tanto para legitimar quanto criticar os sistemas políticos de outrora e os mais contemporâneos. Michel Foucault (2008; 2014), ao investigar a emergência do *governo* na Europa ocidental moderna, destaca o específico da teologia e suas práticas desenvolvidas desde o século II nas comunidades cristãs, que produziram o sujeito e a sociedade moderna. No mesmo sentido, o abolicionista penal Louk Hulsman (2019) é bastante enfático na relação de semelhança entre a lógica penal contemporânea e a teologia escolástica.⁶ Segundo Hulsman, o sistema penitenciário é um fenômeno eminentemente oriundo da modernidade ocidental, não obstante a razão iluminista constituir uma ruptura parcial, porém não total com as práticas penais do medievo. O desenvolvimento do pensamento não obedece a formulações estanques dos períodos históricos; ao contrário, é possível verificar continuidades e descontinuidades dos processos da história, o que é válido tanto em relação à teologia quanto às práticas penais. Como observa Foucault (2014, p. 26), a superação do suplício pelas sociedades burguesas europeias do século XVIII é a transferência penal do corpo à alma da pessoa condenada. Deste modo, não se trata de mera abolição das penas, mas do

⁶ Hulsman revela que o cristianismo católico pré-Vaticano II foi uma de suas experiências fundamentais, ao lado da detenção num campo de concentração e da resistência aos nazistas. Desde a infância, ele frequentou internatos dirigidos por padres. O primeiro foi um internato, num contexto totalitário da instituição eclesiástica, que o autor identifica como um sistema escolástico (HULSMAN; CELIS 2019, p. 33) fundado na objetividade do conhecimento, onde a pessoa e sua subjetividade e afetividade são negadas e descartadas. Tendo fugido do internato, terá suas primeiras experiências de liberdade em outro ambiente religioso, desta vez, em um externato dirigido por franciscanos, fazendo amigos e se envolvendo em debates e discussões filosóficas e políticas, a partir do periódico estudantil alternativo. Porém, seu criticismo e abertura ao mundo se desenvolve na Universidade de Leiden, onde se engajou no movimento questionador da Igreja dos anos 1946 e 47, que reuniria intelectuais, políticos e clérigos num desejo de abertura e inovação, primeirando o aggiornamento que seria vivido no Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado por João XXIII, na década de 60 (Idem, p. 48-49). A teologia escolástica que Hulsman conheceu valorizava a salvação ou condenação a partir da ação humana individual, uma soteriologia baseada na noção de Povo Eleito, que afirma rigorosamente o axioma eclesiológico que fora da Igreja não haveria salvação, cria separação entre “nós” e “os outros”, sendo que primeiro grupo teria como herança o céu, enquanto o segundo, o inferno. Os batizados são reconhecidos como iguais, irmãos que gozam de mesma dignidade de ser humano; ao passo que os outros, por não participarem do Corpo Místico de Cristo, não são nada, ou pior, são inimigos, os quais se pode eliminar sem nenhuma responsabilidade (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 32-33). O sistema penal segue essa lógica de selecionar moralmente os povos entre os bons e os maus, passíveis de louvor ou punição, e mesmo a punição em uma visão humanista, tem sentido salvífico.

desenvolvimento de uma tecnologia que, ao longo de 300 anos, tornou-se o centro e principal resposta aos conflitos e situações problemáticas, por se afirmar mais racional, civilizada e humana, sob um discurso de reforma, recuperação, reeducação e ressocialização da pessoa condenada, pois “as ‘Luzes’ que descobriram a liberdade inventaram também as disciplinas” (FOUCAULT, 2014, p. 214). Assim, ao longo da história das prisões, noções teológicas propriamente cristãs como penitência e salvação, enformam as instituições de encarceramento, bem como as reformas do sistema penal, permanecendo sob aparências seculares, racionais e científicas. De modo que a principal hipótese desta pesquisa é a seguinte: as práticas que se desenvolveram no interior do cristianismo produzem um saber teológico que legitima e sustenta práticas penais contemporâneas como as prisões.

Investigar os fundamentos e a legitimação teológicos das prisões implica em assumir o desafio de enfrentar uma zona cinzenta, permeada de respostas fáceis e relações superficiais de causa e efeito que pouco contribuem para melhor percepção desse fenômeno. A intersecção entre teologia e prisões sugere pensar nas relações entre Igreja e Estado, Religião e Direito, Pecado e Crime, Penitência e Pena, onde cada conceito dos binômios carrega complexidades próprias, e que podem (devem) ser analisadas de modo interdisciplinar. Nesse sentido, o referencial teórico é utilizado na medida em que permite pensar e ver essas complexidades, assumindo o desafio epistemológico em complementação interdisciplinar (VILLAS BOAS, 2018, p. 275). O horizonte deste trabalho é abolicionista penal, concretamente tentando articular uma Criminologia Crítica com uma Teologia Pública.

Isto implica, por um lado, a compreensão crítica do direito penal, como elaboram Alessandro Baratta, Nilo Batista, Maria Lucia Karam, Vera Malaguti, entre outros, que defendem desde um garantismo radical e até mesmo uma total abolição das penas. Para eles, ao contrário dos postulados das escolas clássica e positivista, a criminologia crítica não se debruça nos comportamentos e nas características individuais, pois o enfoque nestes seria fundamentado em bases pouco científicas da biologia e psicologia, distinguindo entre pessoas “criminosas” e “normais” (BARATTA, 2002, p. 25-48), uma posição que resultaria assumir contornos racistas que perduram nas instituições contemporâneas. A Criminologia Crítica, por sua vez, parte de uma noção micro e macrossociológica, desconstruindo noções ontológicas da criminalidade e desvelando características seletivas do Direito Penal, desde análises das condições materiais político-econômicas no âmbito do marxismo. Crime e

criminoso são, portanto, *status* ideológicos atribuídos a comportamentos e grupos sociais determinados, e não são entendidos ontologicamente (BARATTA, 2002, p. 159-170). Sem olvidar que tais desdobramentos críticos estão estritamente em relação com os trabalhos de Rusche e Kirchheimer (2004), Dario Melossi e Massimo Pavarini (2006), Michel Foucault (2014), Loïc Wacquant (2001) e Angela Davis (2008).

Por outro, envolve a consciência de que a teologia pública constitui uma área ampla de contribuições plurais preocupada com a complexidade das relações entre as religiões e o espaço público, caracterizada por narrativas e modelos (SINNER, 2012, 21-23; BUTTELLI, 2013, p. 151-163; CALDAS, 2016, p. 29; JACOBSEN, 2011, p. 11-39; ZEFERINO, 2018b, p. 45-47). Não obstante, no contexto brasileiro, é destacada sua compreensão em chave de cidadania considerada em continuidade com a tradição latino-americana, cuja pretensão é crítica, dialógica e colaborativa com o conjunto da sociedade secular, plural e democrática, como sugere Rudolf von Sinner (2018, p. 44), a partir da proposição de Hugo Assmann (1994, p. 13-36), segundo a qual a Teologia da Libertação prossegue como teologia da cidadania e solidariedade, desenvolvendo elementos próprios ao redor da cidadania.

Ambos os campos teóricos permitem circunscrever o objeto de pesquisa materialmente no espaço público, na política, e possibilitam análises próprias fazendo ver as relações, não como deveriam ser, mas como se constituem ao redor do objeto, com um arrazoado questionamento sobre seu funcionamento e produto. Tal enfoque é relevante e tenta acompanhar os deslocamentos de Rafael Godoi (p. 15-20), na medida em que as prisões não são instituições isoladas e nem entendidas apenas por suas precariedades e criminalidade que abrigam em oposição a sociedade livre, mas formam parte de uma rede institucional de dispositivos de governo que produzem relações e fazem circular saberes e poderes. Talvez a teologia esteja nesse fluxo, visto que o sistema penitenciário mobiliza saberes ao seu redor desde sua emergência e estruturação na Europa ocidental do século XVIII.⁷ Embora estes saberes do velho mundo tenham chegado à América Latina nos séculos seguintes, os estudos

⁷ Na Europa e EUA, o interesse por esta instituição acompanha o próprio desenvolvimento da pena de privação de liberdade, por meio das ciências jurídicas. Nomes como John Howard (1726-1790), Cesare Beccaria (1738-1794) e Jeremy Bentham (1748-1832) são reconhecidos como reformadores do sistema penal. Além disso, estudos mais recentes, como *The society of Captives*, de Gresham Sykes (1958); *The Prison Community*, de Donald Clemmer (1940), e; *The Discovery of the Asylum: Social Order and Disorder in the New Republic*, de David Rothman (1971) trazem as Ciências Sociais à baila no cenário internacional dos estudos prisionais.

prisões ganham expressão no Brasil⁸ somente a partir de 1970 com a publicação de *Manicômios, prisões e conventos*, de Erving Goffman, e *Vigiar e Punir*, de Michel Foucault. Fernando Salla (2017, p. 30) destaca a influência de Michel Foucault e demonstra a consolidação dos estudos prisionais nas ciências sociais no Brasil.⁹

Nesse processo, cresce nas últimas décadas a atenção à experiência religiosa nas prisões, seja por parte das ciências sociais (LOURENÇO; ALVAREZ, 2018, p. 221), seja na teologia e ciências da religião (GARUTTI; OLIVEIRA, 2018; DUARTE, 2020; DUARTE; SINER, 2020) com teses e dissertações,¹⁰ como o trabalho de Maria Soares de Camargo focado em examinar criticamente o modelo penitenciário da Associação de Proteção e Assistência ao Condenado (APAC), verificando os méritos, limites e inconsistências do uso do cristianismo no tratamento penal; e constata a manutenção dos interesses mobilizadas por análise que não tocam o todo social, da

⁸ Destaca-se o impulso provocado pela obra de Foucault, sobretudo pela restrição de acesso aos trabalhos de Sykes, Clemmer e Rothman, pois nunca foram traduzidos para o português. Até então, os estudos prisionais brasileiros estavam reduzidos ao campo do direito e da criminologia, como *Prisões e instituições penitenciárias no Brasil*, de Evaristo de Moraes (1923); *Evolução do sistema penitenciário brasileiro nos últimos 25 anos*, de Lemos Brito (1943); *O direito do trabalho nas prisões*, de Washington Luis de Campos (1952); *Os estabelecimentos penais e o juízo das execuções criminais*, de Alípio Silveira (1965); *Prisões fechadas, prisões abertas*, de Manuel Pedro Pimentel (1978).

⁹ Trabalhos como *Cemitério dos vivos de Julita Lemgruber* (1983) e *O mundo do crime: a ordem pelo avesso* de José Ricardo Ramalho (1979) inauguram os estudos prisionais nas ciências sociais no Brasil, cuja consolidação, ampliação e diversificação acontecerá com a geração de pesquisadores nos anos 80, no processo de redemocratização vivido nos anos seguintes, é crescente o debate sobre segurança pública, violência policial, prisões, manicômios. A partir de então, a questão prisional entra para a agenda acadêmica e se observa um aumento expressivo da produção acadêmica, indo para além das ciências sociais e ciências sociais aplicadas, diversificando ainda mais com estudos sobre saúde, arquitetura, história das prisões, expansão das políticas de encarceramento, as prisões de mulheres, as religiões no ambiente prisional, a educação nos presídios, as facções criminosas, a atuação de profissionais, as relações de poder no interior das prisões, gênero e etc. (SALLA, 2017, p. 33-38).

¹⁰ Nossa pesquisa mapeou 21 trabalhos no formato de 10 dissertações de mestrados acadêmicos, 8 dissertações de mestrados profissionais e 3 teses de doutorado. Estas pesquisas estão vinculadas a 9 Programas de Pós-graduação (PPG): 2 em instituições públicas e 7 em comunitárias/privadas, destas, 4 são católicas e 3 são protestantes/evangélicas. Nos Programas que compõem a Área Ciências da Religião e Teologia, 15 pesquisas foram realizadas em Programas de Ciências da Religião e 6 em Teologia. Quantitativamente, e segundo a modalidade de pesquisa, no PPG em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (FUV) foram produzidas 6 dissertações de mestrado profissional; seguido do PPG em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), com 1 tese de doutorado e 3 dissertações de mestrado acadêmico e do PPG em Teologia da Faculdades EST (anteriormente Escola Superior de Teologia EST), com 1 tese de doutorado e 3 dissertações de mestrado profissional. O PPG em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) tem uma tese de doutorado; e o PPG em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) conta com duas dissertações de mestrado acadêmico e os demais PPGs em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP), Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás), da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM) apresentam uma dissertação de mestrado acadêmico cada (ver DUARTE, 2020, p. 138).

qual o sistema penal faz parte, concluindo que se ainda a demolição imediata das prisões é inviável, a extinção da pena de prisão se coloca no horizonte na medida que se propõe a garantia dos direitos da pessoa humana e a religião seja cultivada na gratuidade e esperança do advento do Reino podendo gerar comportamentos críticos e transformadores (CAMARGO, 1984, p. 99-104); e também a pesquisa de Maria Emília Guerra Ferreira, que, a partir da situação de morte – o cárcere – verifica a produção de Vida e Esperança não como fruto de um tratamento penal baseado na religião como muitos trabalhos tendem a concluir, mas alinhada na perspectiva da teologia da libertação, a autora insere a instituição penal no contexto socioeconômico neoliberal e a população carcerária na categoria dos pobres, bem como seus familiares, e conclui, que apesar do sistema de opressão e desintegração “o ser humano tem a potencialidade de vida, e recursos internos para a vida, que superam as situações de desintegração e ‘morte’” (FERREIRA, 1996, p. 14). Também há dossiês temáticos sobre religiões e prisões com contribuições tanto para a ação pastoral como para a pesquisa acadêmica, evidenciando a presença e as práticas das comunidades de fé nas unidades prisionais, como as experiências umbandista, metodista, assembleiana, batista e o envolvimento das pessoas privadas de liberdade como agente religioso no cárcere, evidenciando conversão, relações de poder e proselitismo religioso (QUEIROGA, 2004; BICCA; STEIL 2005).

Ainda, no âmbito da Igreja Católica, há publicações e ações para além dos círculos acadêmicos, de abordagem mais pastoral e reflexiva de ministros religiosos dedicados à assistência religiosa à pessoa privada de liberdade, bem como estudos e campanhas sobre a ação da Igreja nas prisões.¹¹ Em um encontro promovido pela CNBB, em 1974, sobre pastoral carcerária, já se discutia as mazelas carcerárias em contraste com a presença e testemunho cristão através da participação humilde e solidária na luta da libertação (CNBB, 1977). Em 1997, a Campanha da Fraternidade, ao trazer o tema da população carcerária, buscou sensibilizar as comunidades para a realização de mudanças em vista de uma sociedade sem vingança e sem violência, e impulsionou a organização de grupos de pastoral carcerária por todo o Brasil (CNBB, 1997). Atualmente, a Pastoral Carcerária da CNBB (PCr-CNBB) é uma das mais

¹¹ Os padres católicos Bruno Trombetta (1988), Alfonso Pastore (1995; 1986) e Ney Brasil Pereira (1997) possuem considerada bibliografia sobre o sistema carcerário e a ação da Igreja no cárcere. Padre Valdir Silveira, ainda que não tenha publicações, nos últimos anos em que esteve à frente da PCr-CNBB contribuiu para o engajamento da Igreja contra as prisões (2007, p. 209-220).

importantes organizações de defesa dos Direitos Humanos do país, com a compreensão de que a luta contra as prisões e seus efeitos são parte de sua ação evangelizadora, como afirma Valdir Silveira (2018, p. 7): “Abolir as práticas violentas e torturadoras, as instituições que as mantêm, a seletividade e o punitivismo de todo o sistema penal brasileiro tornaram-se prioridade na ação evangelizadora da Pastoral Carcerária”, e concretamente se percebe na articulação de mais de 40 organizações, entre movimentos e pastorais sociais, coletivos, institutos e associações de familiares de pessoas presas na “Agenda Nacional pelo Desencarceramento”.

Também no cenário internacional, a discussão sobre prisões associadas à religião cristã tem sido desenvolvida em lugares como Holanda¹² e Itália;¹³ e sobretudo nos EUA,¹⁴ onde tem mobilizado instituições de ensino superior e movimentos sociais em torno da crítica às prisões e a superação do encarceramento em massa, como afirma o professor Matthew Potts (2007):

Embora a tradição cristã contribua para a suposição de que a punição deve seguir o pecado, a tradição cristã também tem muito a contribuir para nos ajudar a pensar em outras maneiras de as comunidades responderem às injustiças, para as comunidades florescerem na sequência de erros, pensarem sobre como podemos ir adiante, seguir em frente.¹⁵

¹² A Universidade de Tilburg e a Universidade Teológica Protestante de Amsterdã (PThU) mantêm o University Center for Chaplaincy Studies [Centro Universitário para Estudos Pastorais] dedicado a pensar a ação pastoral no cárcere, temas teológicos como mal, culpa, retaliação, perdão e reconciliação, pastoral nas instituições, ética profissional e profissionalização dos pastoralistas, monitoramento e implementação dos direitos humanos nas prisões, direitos humanos universais e diversidade cultural, justiça restaurativa e punições. Disponível em: <https://ucgv.nl/publications/>.

¹³ O professor de Direito Penal, Luciano Eusebi, do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Católica do Sagrado Coração de Milão, tem se dedicado à aproximação entre Teologia e Direito e pensa, sobretudo, no tema da pena, como em *La Chiesa e il problema della pena. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica* [A Igreja e o problema da punição. Sobre a resposta ao negativo como um desafio legal e teológico].

¹⁴ A Harvard Divinity School, em outubro de 2017, promoveu um encontro cujo título era *Christianity, Race, and Mass Incarceration* [Cristianismo, Raça e Encarceramento em Massa]. Podemos listar as colaborações de Jennifer Graber da Universidade do Texas; Cornel West da Universidade de Harvard; Devin Singh da Faculdade de Dartmouth; e Shawn Copeland, da Faculdade de Boston. Apesar de não haver publicação, as conferências podem ser acessadas no canal do Youtube da instituição (Disponível em: <https://youtu.be/1xaz57S6nm0>. Acesso em: 09 dez. 2020). A Duke Divinity School mantém uma espécie de curso de extensão em Estudos Prisionais, no qual um dos objetivos busca qualificar o ministério pastoral nas prisões. Também o professor de Novo Testamento, Douglas Campbell, em conjunto com Sarah Jobe (2019) organizaram uma edição especial da revista on-line *Religions* sob o título *Carceral Intersections: Christianity and the Crisis of Mass Incarceration* [Intersecções carcerárias: Cristianismo e a Crise do Encarceramento em Massa] reunindo contribuições teológicas para pensar o encarceramento e a prisão, a partir das possibilidades hermenêuticas postas pela crise à teologia e às práticas cristãs.

¹⁵ Tradução nossa. No original: Although the Christian tradition contributes to the assumption that punishment must follow sin, the Christian tradition also has a lot to contribute in helping us think about other ways for communities to respond to wrongdoing, for communities to flourish in the wake of wrongdoing, to think about how we can move forward, move on.

A expansão do sistema carcerário no estado da Califórnia e os ataques por agentes do Estado às comunidades negras, conforme o Relatório da Luta Antiprisional (2018) elaborado pela Pastoral Carcerária, mobilizaram novos movimentos sociais,¹⁶ protagonizados por mulheres negras, contra a violência do Estado nas ruas e nas prisões, sendo os principais responsáveis pelo programa de desencarceramento no estado, apresentando reduções significativas.¹⁷ De modo que a experiência americana é exemplar¹⁸ para a superação do investimento teórico em perspectivas reformistas¹⁹ e podem contribuir para a *práxis* crítica e radical sobre prisões, sobretudo no combate ao racismo e na relação com os movimentos sociais. Aposta-se, portanto, no estudo sobre prisões no campo das Ciências da Religião e Teologia, interessado em cooperar – na academia, na igreja e na sociedade – com a produção de um saber histórico e crítico considerando o testemunho da experiência plural, diversa e inclusiva dos povos, abandonando qualquer pretensão universal ou prescritiva, assumindo o conflito próprio do espaço público e mobilizando comunidades comprometidas com a liberdade e a libertação na construção de espaços de cuidado e gratuidade, como prática a partir de baixo na construção de novos mundos (PACHECO, 2019;

¹⁶ O relatório “Luta antiprisional no mundo contemporâneo” (2018) traz as experiências de pequenos grupos de, sobretudo, mulheres negras que passam a reunir depois da ação violenta do Estado, como são os casos do George Noyes Justice Committee [Comitê de Justiça para George Noyes]; Mother Reclaiming Our Children - Mothers ROC [Mães recuperando nossos filhos]; Critical Resistance [Resistência Crítica]; California Coalition for Women Prisoners – CCWP [Coalização da Califórnia para Mulheres Presas]; All of Us or None [Todas/os nós ou ninguém]; e o mais recente #BlackLivesMatter [Vidas Negras Importam].

¹⁷ Em 1980, a Califórnia tinha aproximadamente 24 mil pessoas presas; no final de 1993, a população prisional saltou para cerca de 119 mil e, no final de 2003, para 162 mil. Em 2007, como anotado alhures, a população prisional da Califórnia atingiu o seu ápice: 173.312 mil pessoas aprisionadas. Entre 2007 a 2016, houve a redução de 25,7% de pessoas presas em unidades estaduais, considerando o gênero, a redução de mulheres presas foi de 49% e de 23% entre os homens (PASTORAL CARCERÁRIA, 2018).

¹⁸ Atenção para o termo exemplar. Não se trata, pois, de buscar importações conceituais e de práticas ou se submeter a novas relações de tipo colonial, onde o Norte desenvolvido, também na luta política e teológica, ensina o Sul como lidar com seus problemas, mas resgatar a tradição crítica latino-americana. Destaca-se que muitas produções norte americanas utilizam referências teóricas como Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Ivone Gebara, Juan Luís Segundo, etc.

¹⁹ A maioria da pesquisa sobre prisões em Ciências da Religião e Teologia enfoca na experiência religiosa atrás das grades, no ministério pastoral, na análise de modelos cristãos de encarceramento e na capacidade da doutrina colaborar com os fins jurídicos da privação de liberdade. Vale observar que a aposta em reformas humanizadoras das carceragens não se trata de um movimento recente que atesta o fracasso dos atuais modelos de encarceramento, mas, como nos diz Foucault (2014, p. 226), trata-se do programa próprio das prisões, pois “desde o início [...] mecanismos de acompanhamento, que aparentemente devem corrigi-la, mas que parecem fazer parte de seu funcionamento”.

ZEFERINO, 2019). Assim, nosso trabalho se estrutura em três pontos: prisões – teologia – abolição.

O primeiro capítulo – *as prisões como desafio para a teologia* – apresenta as prisões concretamente localizadas nos espaços e nos tempos. Com um olhar panorâmico para as origens e desenvolvimento das instituições penitenciárias, busca-se uma descrição do objeto, possibilitando o entendimento da pena, em especial a privativa de liberdade, como opção política conectada aos modos de produção, fabricante de uma subjetividade específica pelo emprego de técnicas racionalmente elaborada e estruturada por e para saberes coloniais e racistas, que para além de leituras humanizantes de avanço e progresso nas práticas penais, sua história se resume em massacres e barbáries levadas a cabo pelas elites sobre as camadas sociais mais vulneráveis, sendo “mais infame para a humanidade do que a história dos crimes” (FERRAJOLI apud KARAM, 2012b, p. 88). Nesse sentido, a experiência brasileira marcada pelo populismo penal aparece como exemplar nesta pesquisa. Além disso, detalha-se o desenvolvimento e expansão das prisões no século XX como *prima ratio*, amparado numa doutrina de tolerância zero, demonstrando, assim, suas relações com o neoliberalismo e testemunhando o significado do encarceramento no século XXI no Brasil.

O segundo capítulo – *teologias do encarceramento* – estabelece as relações entre encarceramento e teologia, com uma investigação que deslinda o pano de fundo teórico jusnaturalista e aponta a fixação doutrinal na teologia que se impõe e se perpetua sob o nome de escolástica, na teologia católica, até meados do século XX. Também se lança mão das contribuições das análises de Michel Foucault sobre as práticas cristãs que engendram o poder pastoral e subsidiam a modernidade secular. Assim, é possível ver como as experiências históricas de encarceramento estão influenciadas diretamente pelas igrejas e suas teologias, denominadas Teologias do Encarceramento, não como um juízo moral, mas como constatação pelo desenvolvimento teórico analítico, visto em exemplos como a proposta de reformas das prisões monásticas do Jean Mabillon, a gestão de unidades prisionais femininas pelas Irmãs do Bom Pastor e a parceria público-privada das APACs.

O terceiro, e último, capítulo – *possibilidades abolicionistas da teologia pública* – propõe a superação do encarceramento através do diálogo entre abolicionismo penal e teologia pública. O primeiro se coloca a partir das contribuições de Louk Hulsman, Edson Passetti e Maria Lucia Karam, pela crítica à ontologia do crime, se

engajando na construção de uma nova linguagem não punitiva e as implicações para além das prisões sobre a educação e democracia. A segunda, concebida por Rudolf von Sinner como teologia da cidadania, destacando os seus elementos e abrindo espaço para os comentários e aportes de Jefferson Zeferino. O diálogo torna-se possível na consideração das experiências interiores e as ideia-chave de Louk Hulsman e os conceitos de justiça de Jürgen Moltmann.

Finalmente, o texto termina com algumas considerações sobre encarceramento, justiça, crime, prática abolicionista e teologia. Com um tom um pouco mais pessoal e coloquial, apontamos os limites e as possibilidades que podem ser exploradas a partir deste estudo, bem como ensaiamos uma resposta à hipótese perseguida. Por isso, quando o texto acaba é justamente aí que o trabalho começa...

2 AS PRISÕES COMO DESAFIO TEOLÓGICO

Cabe, porém notar que, a partir da América Latina, nossa pergunta não é exatamente “como fazer teologia depois de Auschwitz?”, porque neste continente continuamos vivendo dia a dia a violação dos direitos humanos, o assassinato, a tortura que abominamos no holocausto judeu, há quase quarenta anos. Para nós, trata-se de encontrar uma linguagem sobre Deus em meio à fome de pão de milhões de seres humanos, de humilhação de raças consideradas inferiores, da discriminação da mulher, em especial daquela dos setores pobres, da injustiça social como sistema, da persistente e elevada mortalidade infantil, dos desaparecidos, dos privados de liberdade, dos sofrimentos de povos inteiros que lutam por seu direito à vida, dos exilados e refugiados, do terrorismo de diversas espécies, das valas comuns cheias de cadáveres de Ayacucho. Não falamos de um tempo passado. Infelizmente é um presente cruel e um tenebroso túnel do qual não vemos ainda saída. (GUTIÉRREZ, 1987, p. 164)

É certo que as prisões estão aí quase como um dado da natureza, mantendo suas origens e consequências um tanto desconhecidas e/ou negligenciadas, e dando ares de um incômodo necessário de nossa sociabilidade, que se verifica na reprodução popular de discursos político-midiático do populismo penal,²⁰ nosso velho e conhecido: “bandido bom é bandido morto”, e até mesmo em seu oposto, com contornos mais técnicos e humanísticos, amparado numa imparcialidade científica, mas não, sem uma dose de inocência e superficialidade: “bandido bom, é bandido ressocializado”. Duas visões que desconsideram a complexidade das prisões e do encarceramento desde suas raízes; contrapondo-se no debate público, vez ou outra,

²⁰ No âmbito da teologia pública, Sinner e Gabatz se dedicaram a pensar o populismo em diálogo com Ernesto Laclau, argumentando “que a acepção feita de populismo tende a subestimar e desprezar o povo, as reais pessoas da população, entendendo ser ele uma massa manipulável de manobra na mão de alguns formadores de opinião e lideranças que conseguem sua adesão”, investindo na valorização da participação popular nas tomadas de decisões, não obstante diagnosticando a precariedade da categoria “povo” que, na perspectiva tanto social quanto teológica, “impede sua definição unilateral, por um lado, e clama por seu reconhecimento como conjunto dinâmico de sujeitos em suas ansiedades e sonhos concretos, que merece uma atenta interpretação de sua localização, atuação e legitimidade, enquanto também clama pela observação crítica.” (SINNER; GABATZ, 2020) Agora, a noção de populismo penal, a qual, certa vez o Papa Francisco se baseou para falar à delegação da Associação Internacional de Direito Penal é a difusão da convicção “de que através da pena pública se podem resolver todos os tipos de problemas sociais, como se para as doenças mais diversas nos fosse recomendado o mesmo remédio. Não se trata de confiança em qualquer função social tradicionalmente atribuída à pena pública, mas antes da convicção de que mediante tal pena se possam obter aqueles benefícios que exigiriam a implementação de outro tipo de política social, econômica e de inclusão social”. (FRANCISCO, 2014)

quando grandes tragédias anunciadas extrapolam os muros das unidades prisionais e atingem os olhos e a consciência de uma classe média esclarecida. Se estes sentem nos olhos e na consciência, os mais pobres sentem no corpo e na alma as violências do Estado. Além disso, o debate sobre as prisões é informado, não de hoje, por uma ampla produção jornalística e cultural, que incentivam a violência contra os pobres e minimizam os sofrimentos e as mortes no sistema carcerário e fazem disso entretenimento, corroborando com noções formalmente ambivalentes que justificam as precariedades das prisões pela ineficiência do serviço público; e o sofrimento padecido pelas pessoas privadas de liberdade, por uma falta de pureza ou estado angelical, pois elas “não são santas” e nada mais justo de que paguem – com a vida – por seus erros. E, por fim, quando os especialistas conhecem e fazem ver o sistema carcerário e seus mecanismos segregadores e ineficazes, muitos ainda investem piamente no mito da ressocialização através da pena de privação de liberdade, de tal modo que as instituições penais passam intactas à crítica e suas disfunções estruturais são reformadas conforme a consciência da elite no poder. Quando muito gravosas são colocadas na responsabilidade de um indivíduo ou grupo determinado, para permanecer o mesmo funcionamento, mas nunca são apreendidas como parte de um sistema que produz dor e sofrimento.

Por isso, neste capítulo inicial, queremos apresentar as (2.1) origens das prisões no ocidente, destacando (2.1.1) a acumulação primitiva e a centralidade do trabalho em suas primeiras propostas institucionais de tratamento da pobreza; (2.1.2) o processo de disciplinarização dos corpos através das técnicas penitenciárias desenvolvidas na Europa e EUA; e (2.1.3) a experiência brasileira, marcada pelo colonialismo e racismo. O panorama histórico é complementado, também neste capítulo, com a análise sociológica contemporânea do (2.2) desenvolvimento e expansão das prisões pela (2.2.1) readequação das penas no contexto neoliberal e globalizado sob a ideologia de *tolerância zero*, tendo sobretudo os EUA como principal promotor de inovações carcerárias; e (2.2.2) a demonstração, em três níveis, de como se dá o funcionamento das prisões brasileiras no século XXI.

2.1 ORIGENS DAS PRISÕES NO OCIDENTE

2.1.1 Acumulação primitiva de capital e a centralidade do trabalho

Estudiosos atestam a presença de celas eclesiásticas, instituídas pela Igreja Católica para religiosos e clérigos infratores; e Casas de Trabalho e Casas de Correções na Inglaterra e na Holanda, no século XVI (BITENCOURT, 1993; FOUCAULT, 2014; MELOSSI; PAVARINI, 2010; RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004). Melossi e Pavarini demonstram como estas instituições surgem com o desenvolvimento do capitalismo, ainda em sua fase primitiva, e resultado direto da proletarianização do campesinato, que expropriado e empurrado às cidades, faz aparecer no cenário urbano uma multidão de desempregados convertidos em mendigos, vagabundos e bandidos, como retrata Thomas Morus em *Utopia*: “que outra coisa lhes resta fazer senão roubar, e ser enforcados, entende-se, ou ir mendigando por esses mundos de Deus?” (*apud* MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 35) Os pesquisadores italianos seguem de perto as teses de Rusche e Kirchheimer (2004, p. 19-23) de que a privação de liberdade não pode ser entendida pelos seus fins normativos-jurídicos, uma vez que sua existência está vinculada intrinsecamente com sistemas punitivos concretos e práticas penais específicas, e por isso suas variações e desenvolvimentos se vinculam ao sistema e as relações de produção, bem como às fases do desenvolvimento econômico. Desta forma, essa tradição crítica, baseada no método marxista, destaca o plano de fundo econômico e as conexões com o modo de produção nas mudanças penais, em detrimento de considerações humanitárias e análises individualistas (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 39-40; RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 43).

Historiadores têm discordado em suas avaliações sobre a lei criminal nesse período. Alguns aceitam a posição das classes dirigentes e desculpam sua severidade considerando que medidas drásticas foram necessárias até o fim da Idade Média para o combate a uma criminalidade insurgente. As autoridades, argumentam, foram obrigadas a conter o crescimento dos bandos criminosos e a garantir a lei e a ordem a qualquer custo; estavam, assim, justificadas quando adotavam a forma mais cruel de execução. Outros criminólogos condenam os métodos medievais como estúpidos e equivocados. Acreditam que a história da punição é uma grande extensão da história da irracionalidade e crueldade humana. Contra a primeira ordem de observações, tem-se apontado que uma tal política criminal alcança relativamente pouco sucesso. Ela retira os fora-da-

lei, os mutilados e os queimados de suas casas e da sociedade de gente honesta e os joga na rua. A própria lei ajudou a engrossar as fileiras de criminosos em potencial, que mais tarde cometerão vários dos pequenos desvios que se tornam muito comuns. O segundo ponto de vista é inadequado. A punição brutal não pode ser simplesmente atribuída à crueldade primitiva de uma época, agora abolida. A crueldade mesma é um fenômeno social que apenas pode ser entendido nos termos das relações dominantes num dado período. (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 42)

Na Inglaterra, a principal política social para lidar com a massa de “vagabundos”, “mendigos” e “bandidos”, até a metade do século XVI, foram os açoites, desterros e execuções capitais. Eis que uma nova experiência se revelaria exemplar: “Acolher os vagabundos, os ociosos, os ladrões e os autores de delitos de menor importância” no castelo de *Bridewell* para “reformatar os internos através do trabalho obrigatório e da disciplina” e “desencorajar outras pessoas a seguirem o caminho da vagabundagem e do ócio, e assegurar o próprio auto-sustento através do trabalho” (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 36). Era a época do nascimento da economia mercantilista. Esse tipo de instituição se espalhou pela Inglaterra e significou a primeira instituição laica que não tinha como fim a custódia, cujo eixo central era “obrigar a trabalhar quem se recusasse a fazê-lo”, que no plano prático seria não a escolha livre, mas aceitar “qualquer trabalho, nas condições estabelecidas por quem lhe fazia a oferta” (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p.37-38). Na Holanda calvinista, havia uma instituição bastante semelhante à inglesa para homens (*Rasphuis*) e para mulheres (*Spinhuis*) (BITENCOURT, 1993, p. 25; FOUCAULT, 2014, p. 119), centralizada no trabalho pesado, sendo peça chave na economia mercantilista emergente, e respaldada pelo protestantismo calvinista ascético.²¹ Era um trabalho de manufatura base para a indústria têxtil, “consistia em raspar, com uma serra de

²¹ Nesse sentido, “as religiões protestantes e em particular o calvinismo forneceram sem dúvida, muito mais do que a religião católica, uma visão abrangente do mundo e da vida baseada na ética do trabalho, a religião do capital, que animará por si mesma as primeiras instituições segregadoras” (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 50). Porém, “o catolicismo francês fez concessões teóricas à filosofia da burguesia emergente, ele também desempenhou um papel decisivo no estabelecimento dos *hospitiaux généraux*. Foram os jesuítas que introduziram os *hospitiaux* nas províncias. Jerot dizia que a campanha de Luís XIV contra a pobreza seria em parte mal sucedida se contasse com o apoio de muitos padres jesuítas. Seria melhor dizer que a condição de pobre sob Luís XIV teria sido ainda pior sem a ação de certos jesuítas. O fato de ambas as doutrinas religiosas, a velha e a nova, colaborarem para o desenvolvimento da nova instituição prova que pontos de vista puramente ideológicos ocuparam lugar secundário em relação às motivações econômicas enquanto força motriz de todo o movimento. (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 82)

várias lâminas, um certo tipo de madeira²² até transformá-la em pó, do qual os tinteiros retiravam o pigmento usados para tingir os fios” (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 43).

A primeira forma de prisão estava, então estritamente ligada às casas de correção manufatureiras. Uma vez que o objetivo principal não era a recuperação dos reclusos, mas a exploração racional da força de trabalho, a maneira de recrutar internos não era o problema central a administração. (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 99)

A privação de liberdade, portanto, está motivada pelo econômico mais do que pela moral, ou melhor, as motivações para as mudanças penais se orientam para assegurar o lucro, “tanto no sentido restrito de fazer produtiva a própria instituição quanto no sentido amplo de tornar todo o sistema penal parte do programa mercantilista do Estado” (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 103). É nesse processo que vemos, em algumas dezenas de anos, desaparecer as penas do antigo regime, que Michel Foucault chama de *suplício*, e uma redistribuição, tanto na Europa como nos EUA, da economia do castigo (FOUCAULT, 2014, p. 13).

O encarceramento, entretanto, acabou por se tornar a pena em si, fazendo surgir uma distinção entre aprisionamento como punição e a detenção antes do julgamento ou até a aplicação da pena. O processo por meio do qual o encarceramento se tornou a maneira primária de punição imposta pelo Estado estava intimamente relacionado à ascensão do capitalismo e ao surgimento de um novo conjunto de condições ideológicas. Essas novas condições refletiram a ascensão da burguesia como classe social cujos interesses e aspirações patrocinaram novas ideias científicas, filosóficas, culturais e populares. É, portanto, importante compreender que a prisão como conhecemos não surgiu no palco histórico como a forma suprema e definitiva de punição. Foi simplesmente – embora não devemos subestimar a complexidade desse processo – o que fazia mais sentido em determinado momento da história. Deveríamos, portanto, nos perguntar se um sistema que estava intimamente relacionado com um conjunto específico de circunstâncias que predominaram durante os séculos XVIII e XIX pode continuar reinando absoluto no século XXI. (DAVIS, 2018, p. 46)

Esse processo que conjuga capitalismo e condições de privação de liberdade como meio de custódia enquanto o processo penal não chega a um veredito, um espaço probatório anterior a execução da pena em si. As prisões estruturalmente eram bastante precárias e abrigavam prisioneiros de guerra, prostitutas, pessoas escravizadas que aguardavam por dias, meses ou anos uma decisão, que poderia ser morte, suplício, exílio, açoite, amputação de membros, galés, trabalhos forçados e

²² Tratava-se de Pau Brasil, hoje em extinção, extraído de nosso território e comercializado pelo Império Português.

confisco de bens (BITENCOURT, 1993, p. 18). Na literatura bíblica lemos relatos de prisão de custódia, como é o caso do livro dos Números:

Quando os filhos de Israel estavam no deserto, surpreenderam um homem que recolhia lenha em dia de sábado. Levaram-no até Moisés, Aarão e toda a comunidade, mantendo-o preso enquanto se decidia o que deveria ser feito com ele. Javé disse a Moisés: “Esse homem é réu de morte. Toda a comunidade deverá apedrejá-lo fora do acampamento”. A comunidade o levou para fora do acampamento e o apedrejou. E o homem morreu, conforme Javé tinha ordenado a Moisés. (Nm 15,32-34) (Itálico nosso).

As condições da reforma penal centrada na privação de liberdade, a fim de punir, isolar e corrigir, foi inspirada no pensamento utilitarista de iluministas penais como Cesare Beccaria (1738-1794), cujo principal postulado foi o fim dos códigos criminais vigentes e de suas formas “cruéis de punição”,²³ através do cálculo preciso do tempo, de modo que o delito e a pena são equacionados, em uma economia penal. A pessoa assinalada como culpada tem um débito a ser pago, que pode ser determinado por uma quantidade de tempo de trabalho na penitenciária (MELOSSI; PAVARINI, 200, p.115). A punição deixa de ser um espetáculo público e fica restrito ao foro privado do cárcere. A irracionalidade suplicial assume projetos racionais de um novo e “mais humano” sistema penal. O corpo já não é mais alvo da pena, agora se pretende penalizar a alma da pessoa transgressora (FOUCAULT, 2014, p. 21). Mas, por que atingir a alma dos condenados?

2.1.2 Disciplina dos corpos e as técnicas penitenciárias

A privação de liberdade é mais “humana”, e muito mais vantajosa para a burguesia, cujo interesse de limitar o poder de punir do soberano, é otimizado para controlar o proletariado nascente, pela unificação das instituições segregadoras²⁴ –

²³ Foucault descreve muito bem nas primeiras páginas de seu *Vigiar e Punir*, com toda pompa litúrgica e tragicidade o espetáculo punitivo, como preâmbulo de seu estudo: “Dentre tantas modificações, atento-me a uma: o desaparecimento dos suplicios. [...] em algumas dezenas de anos, 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.” (2014, p. 13)

²⁴ “Essas instituições se caracterizam por estar destinadas, pelo Estado da sociedade burguesa, à gestão dos diversos momentos da formação, produção e reprodução do proletariado de fábrica. Elas representam um dos instrumentos essenciais da política social do Estado, política que tem como

casa de trabalho, casa de correção, manufatura, manicômio, hospital, escola, quartel, prisão etc. –, garantindo “a produção, a educação e a reprodução da força de trabalho de que o capital necessita” (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 48) e, em última análise, como desvela Foucault (2014, p. 134), trata-se de exercer um poder disciplinar sobre os corpos produzindo indivíduos obedientes e úteis para a modernidade capitalista.

As instituições penais estarão submetidas a reforma de suas fraquezas e excessos, como uma estratégia de remanejamento do poder de punir buscando regulações, eficácia e detalhando seus efeitos, para diminuir custos econômicos e políticos, “não punir menos, mas punir melhor” resultado não de conjuntura de “uma nova sensibilidade, mas outra política em relação às ilegalidades” (Idem, p. 80-82)

Deslocar o objetivo e mudar sua escala. Definir novas táticas para atingir um alvo que agora é mais tênue, mas também mais largamente difuso no corpo social. Encontrar novas técnicas às quais ajustar as punições e cujos efeitos adaptar. Colocar novos princípios para regularizar, afinar, universalizar a arte de castigar. Homogeneizar seu exercício. Diminuir seu custo econômico e político aumentando sua eficácia e multiplicando seus circuitos. Em resumo, construir uma nova economia e uma nova tecnologia do poder de punir: tais são sem dúvida as razões de ser essenciais da reforma penal do século XVIII. (Idem, 2014, p. 88)

Verifica-se, portanto, a mobilização do poder de punir para neutralizar as causas dos crimes, o criminoso. O próprio indivíduo que rompeu o contrato liberal, ao deflagrar golpes contra o próprio corpo social, ao qual ele pertence e imaginariamente aceitou as regras e normas contratuais, se fazendo inimigo e traidor, e “monstruosamente” provocando a desordem, escândalo, mau exemplo, possíveis repetições e generalizações de outras ilegalidades (FOUCAULT, 2014, p. 88). Por isso, um segundo movimento se segue para impedir a contaminação criminosa. Os reformadores investem no que Foucault chama de *semiótica penal*, uma técnica de sinais positivos da pena para que o crime seja desestimulado: a desvantagem da pena deve ser maior que a vantagem do crime; a pena deve ser a ideia da dor; a pena deve ter efeitos no imaginário dos que não cometeram crimes; a pena deve ser uma consequência, certa, perfeita e necessária do crime; o crime deve obedecer aos

meta garantir ao capital uma força de trabalho que – por atitudes morais, saúde física, capacidade intelectual, conformidade às regras, hábitos à disciplina e à obediência etc. - possa facilmente se adaptar ao regime de vida da fábrica em seu conjunto e produzir, assim, a quota máxima de mais-valia passível de ser extraída em determinadas circunstâncias. Porém, a característica que prevalece sobre qualquer outras é o inspection principle, o princípio da inspeção, que constitui a garantia da disciplina”. (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 73)

critérios gerais de qualquer verdade; e é necessário um código que qualifique, classifique e reúna toda espécie de ilegalidade, conhecido pelo princípio *nulla poena sine lege*, que significa que nenhuma pena pode ser imposta sem embasamento legal (2014, p. 93-97)

A partir do século XVIII e com muito mais força no século XIX, o debate sobre as penas terá expressiva expansão e propaganda, através de calvinistas²⁵ – juristas, políticos e filósofos – dedicados a pensar e projetar a melhor estratégia de dispor os corpos desviantes, uma vez que a situação de infraestrutura e salubridade das instituições penais, bem como o número de internos, variarão conforme as disposições específicas do capital, isto é, segundo a análise marxista, o cárcere tem uma função econômica de regulação da força e do mercado de trabalho, refletindo no valor dos salários e nas condições de exploração para além dos muros. Nesse sentido, à medida em que as forças sociais se reorganizam, como se viu com a Revolução Francesa ou na Industrial, o trabalho no cárcere, bem como o próprio cárcere se deteriora – perde seus fins econômicos para Rusche e Kirchheimer – e se reduz puramente aos seus fins punitivos e “terroristas” (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 80).

Deste modo, crime e criminoso tornam-se objetos centrais nos projetos de reforma penal. John Howard (1726-1790), xerife inglês do século XVIII, baseado nas ideias de Beccaria e sob influência dos valores cristãos do movimento metodista,²⁶ analisou a precária situação carcerária de seu país, visitou boa parte das instituições penais da Europa (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 79-99) e propôs um modelo penitenciário alicerçado no confinamento solitário, trabalho silencioso, e a instrução religiosa como meio de *salvação* e correção dos delinquentes. “A prisão, como analisa

²⁵ “Interessante notar que o sucesso da instituição de Amsterdã levou à publicação de um panfleto que descrevia as maravilhas milagrosas que aconteciam diariamente na casa de correção de uma cidade mundialmente conhecida. O autor, um militante protestante, deu ao seu relato um caráter polêmico em relação ao catolicismo, e ridiculariza os milagres da Igreja comparando-os aos milagres ocorridos nas casas de correção. A serra de doze dentes para raspar a madeira aparece como São Raspado, e outras formas de trabalho duro aparecem como Santa Pena e São Trabalho. Juntos, esses três santos realizam milagres em seus pacientes, que os pagam com grande devoção. Os exemplos citados no panfleto revelam claramente a confiança nos métodos utilizados para os casos de algazarra, libertinagem e simulação de enfermidades, para o que a Santa Pena sempre tinha um remédio.” (RUSCHE; KIRCHHEIMER, 2004, p. 82). Ver também nota 21.

²⁶ O reformador inglês era amigo pessoal e discípulo de John Wesley, fundador do metodismo (MACHADO, 2005, p. 57), movimento que desde sua formação em Oxford visitava pessoas presas. Numa ocasião, em Londres, no ano de 1739, ele anotara em seu diário: “Tive algum tempo livre para dar uma olhada nas péssimas condições das coisas aqui. Os pobres prisioneiros, no castelo e na prisão da cidade, não tinham ninguém que se preocupasse com suas almas; ninguém para instruí-los, aconselhá-los, confortá-los e edificá-los no conhecimento e no amor do Senhor Jesus” (WESLEY, 2017, p. 106).

Foucault, (2014, p. 121) constituirá um ‘espaço entre dois mundos’, um lugar para as transformações individuais que devolverão ao Estado os indivíduos que este perdera”.

O também inglês, Jeremy Bentham (1748-1832), por sua vez, pensou a prisão como uma instituição para regeneração moral através de vigilância e controle absoluto, em um projeto penitenciário que seria a materialização arquitetônica da ideologia utilitarista da burguesia liberal;²⁷ uma *utopia do encarceramento perfeito* ou uma *utopia do controle* que se expandiria a outras instituições – escolas, fábricas, manicômios, hospitais etc. – e alcançaria o princípio geral de uma nova “anatomia política” para tornar as forças sociais mais fortes; e um verdadeiro zoológico naturalista, laboratório de experiências para modificar comportamentos e treinar indivíduos (MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 70-74; FOUCAULT, 2014, p. 194-202). O “Panóptico” de Bentham é um edifício circular com uma torre de vigilância no centro, as celas individuais estão dispostas na periferia e sob inspeção permanente, em um regime de disciplina e austeridade. Foucault destaca que a máquina panóptica impõe um poder visível e inverificável, uma vez que a colossal presença da torre que tudo vê coloca a pessoa presa sob constante observação, sem ser possível verificar a presença de seu observador: “No anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto” (FOUCAULT, 2014, p. 195). Nos EUA, dois sistemas penitenciários surgirão centrados no isolamento, silêncio e trabalho, a partir do estilo Panóptico de Bentham.

O sistema da Filadélfia (1787), organizado na Penitenciária de Walnut Street, na Pensilvânia, pela filantropia cristã dos *quakers*, é uma proposta baseada no confinamento solitário (celular), isolando completamente a pessoa privada de liberdade do mundo externo à instituição e dos demais companheiros de pena, em um silêncio absoluto, como um monastério. A cela era um espaço de repouso, oração e trabalho, que não tinha fins produtivos e industriais, mas puramente terapêuticos. O interno comia, trabalhava, lia a Bíblia, refletia e se arrependia, em um único cubículo, sem saber quanto tempo duraria sua pena, sob a vigilância de guardas e especialistas, pois a solidão, o recolhimento e exercícios religiosos, como castigo e meio de correção

²⁷ Em entrevista intitulada Sobre o Internamento Penitenciário, a revista ProJustitia, em 1973, Foucault afirma que “O sonho de Bentham, o Panóptico, no qual um único indivíduo poderia vigiar todo mundo, é, no fundo, penso eu, o sonho, ou melhor, um dos sonhos da burguesia (porque esta sonhou muito). Esse sonho ela realizou. Ela talvez não o tenha realizado sob a forma arquitetural que Bentham dizia sobre o Panóptico: é uma forma de arquitetura, é claro, mas é sobretudo uma forma de governo; é uma maneira para o espírito exercer poder sobre o espírito” (2006, p. 71-72).

do indivíduo, eram acompanhados por relatórios e dossiês pessoais que fazem da prisão um *aparelho de saber*, um laboratório que produz conhecimento sobre o indivíduo humano (FOUCAULT, 2014, p. 121-125).

O sistema de Auburn, em Nova York (1820), seguia a mesma filosofia de *Walnut Street*, porém o trabalho era coletivo em absoluto silêncio, com uma estrutura análoga à fábrica. A pessoa era isolada apenas à noite, em sua cela individual. Ainda que Auburn tenha surgido para superar os problemas gerados pela severidade do isolamento total do sistema da Filadélfia e se espalhado pelos EUA e Europa, ambos não conseguiram atingir o objetivo de ressocialização. Antes, tais procedimentos trouxeram novos problemas, pois o isolamento e a falta de comunicação causaram o crescimento na taxa de distúrbios psíquicos e suicídios, dada a pressão psicológica dos sistemas penitenciários (BITENCOURT, 1993, p. 37-58; DAVIS, 2018, p. 49-53; MELOSSI; PAVARINI, 2010, p. 184-192).²⁸

A partir das críticas à rigidez dos sistemas americanos, surge na Europa um sistema progressivo, uma mescla dos dois anteriores. Exemplar foram as experiências de Valência (1835), Norfolk (1840) e Irlanda (1854) (MAIA, 2017). A progressão da pena era baseada no bom comportamento e trabalho, assim a pessoa privada de liberdade teria sua pena diminuída e adquiriria melhoria de condições dentro da penitenciária. Em Norfolk, a pena começava com isolamento total (sistema Filadélfia), em seguida, isolamento apenas noturno, com trabalho durante o dia sob silêncio (sistema Auburn) e, posteriormente, era concedida liberdade condicional até a liberdade plena. Na Irlanda, antes de ganhar a liberdade condicional, a pessoa privada de liberdade poderia trabalhar em um ambiente aberto incomum ao sistema carcerário (ENGBRUCH; DI SANTIS, 2012).

Durante os séculos seguintes, XIX, XX e até nossos dias, assistiremos diversas reformas legislativas e penais para corrigir as falhas do sistema penitenciário ocidental, buscando rearranjar o poder de punir e fazendo da reforma prisional o programa da própria prisão, como dirá Foucault, pois está engajada “numa série de mecanismos de acompanhamento que devem corrigi-la, mas que parecem fazer de seu próprio funcionamento, de tal modo têm estado ligados a sua existência em todo

²⁸ Nesse sentido, o estudo de Erving Goffman demonstra brilhantemente o processo de como o eu da pessoa é mortificado, desfigurado e profanado em instituições totais, locais onde o dormir, brincar e trabalhar acontecem no mesmo espaço e sob a mesma autoridade, em grupo uniforme, sob um regime organizado por horários e atividades obrigatórias estabelecido por um grupo dirigente, em plano racional para atender aos fins institucionais (GOFFMAN, 1974).

o decorrer de sua história” (2014, p. 226). Se consideramos que as práticas penais estão conectadas com as disposições do capital, ainda falta mostrar como as prisões são utilizadas nessa atual fase do capitalismo vídeo-financeiro transnacional,²⁹ o que deixaremos para a segunda parte deste capítulo. Sobre as origens, ainda nos falta observar como o encarceramento aparece nas colônias, e em especial no Brasil.

2.1.3 Colonialismo e racismo

A colonialidade marca as estruturas sociais dos povos não-europeus. É interessante notar que, na relação cárcere e colônia, uma experiência institucional de aplicação da pena trata-se justamente das chamadas Colônias Penais. Territórios ocupados e formatados para a recepção de sentenciados, prisões isoladas em ilhas, como Fernando de Noronha ou Alcatraz. De modo que a empresa colonial e as prisões estão na mesma atmosfera material e simbólica da modernidade, sendo impossível pensá-la separada do racismo que a constitui.

Michelle Alexander (2018), ao analisar o atual fenômeno de encarceramento em massa, consegue estabelecer relações históricas entre este, a escravização do povo preto e as diversas formas de controle e punição sobre essa população nos EUA, a partir das modulações do racismo institucional. Alexander é enfática ao afirmar que sistema de justiça criminal cria e perpetua a hierarquia racial nos Estados Unidos, demonstrando como o racismo é altamente adaptável. Se a noção de raça foi desenvolvida para qualificar a diversidade humana entre superiores e inferiores, e justificar a exploração escravista dos povos africanos e outros povos originários da América pelos invasores brancos, a superação da racialização não acompanhará a abolição do trabalho escravo³⁰ – a posse de um ser humano (negro) por outro (branco)

²⁹ Nilo Batista e Vera Malaguti, apoiados sobretudo no sociólogo Loïc Wacquant, o qual exploraremos na segunda parte desse capítulo, traçam as relações entre Direito Penal, Encarceramento e Neoliberalismo, descrito pelos aspectos especulativos e globais do mercado financeiro contemporâneo, seja no centro do capitalismo ou em suas periferias. (BATISTA, 2012)

³⁰ Nos EUA, a Décima Terceira Emenda à Constituição, aprovada em 1865, quando Abraham Lincoln (1809-1865) era presidente, ao mesmo tempo que abole a escravidão e a servidão involuntário, estabelece a possibilidade de utilizá-las como punição por um crime. “Thirteenth Amendment. Section 1: Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction. Section 2: Congress shall have power to enforce this article by appropriate legislation.” (EUA, 1865)

– mas permaneceu naturalizada através das chamadas leis Jim Crow³¹ que penalizavam duramente a população afro-americana, sobretudo nos estados do Sul, privando de liberdade, direitos e igualdade formal; é o período da segregação, vencido pelo Movimento dos Direitos Civis, quase cem anos depois, na década de 60 do século XX, não obstante, “uma nova linguagem racialmente neutra foi desenvolvida [...] acompanhada por um movimento político bem-sucedido em pôr de volta em seus lugares a vasta maioria dos negros” (ALEXANDER, 2018, p. 59-108), ao invés da segregação, a partir da década de 1950, se investirá em políticas de *lei e ordem*, fortalecendo os aparelhos policiais, judiciários e penitenciários para combater o crime e sobretudo os relativos a produção, distribuição, comércio e consumo de drogas.

Na Guerra às Drogas, o inimigo é definido racialmente. Os métodos de segurança pública descritos no capítulo 2 têm sido empregados quase exclusivamente em comunidades não brancas pobres, resultando em números impressionantes de afro-americanos e latinos ocupando as prisões dos Estados Unidos todos os anos. Os soldados da Guerra às Drogas nos dizem que o inimigo nessa guerra é uma coisa – as drogas – e não um grupo de pessoas, mas os fatos provam o contrário (ALEXANDER, 2018, p. 156)

No mesmo sentido, Angela Davis (2018) observa as relações racistas que solidificam e persistem na sociedade americana desde a escravidão, passando pelo linchamento e segregação, até o moderno encarceramento. As penitenciárias, assim como a escravidão, subordinam, reduzem, isolam o corpo negro, obrigando ao trabalho pesado e forçado, interditando o exercício da liberdade e o desenvolvimento de suas potencialidades, bem como de toda sua comunidade (2018, p. 23-41). Para ela, a centralidade das prisões nas práticas penais cria e mantém a continuidade histórica entre o sistema de arrendamento de prisioneiros do século XIX e XX com o atual negócio de privatização das prisões, por isso, defende que:

No século XIX, ativistas abolicionistas insistem que, enquanto a escravidão continuasse, o futuro da democracia seria realmente sombrio. No século XXI, ativistas antiprisionais insistem que um dos requisitos fundamentais para a revitalização da democracia é a abolição mais do que urgente do sistema prisional. (2018, p. 41)

No Brasil escravocrata, apesar das distinções históricas com a experiência americana e das elaborações teóricas ao redor do racismo, com destaque para a

³¹ São chamadas “Jim Crow” as leis que oficializaram o sistema de segregação racial vigentes entre 1876 e 1965 nos estados do Sul do Estados Unidos.

falaciosa “democracia racial”, é possível detectar igualmente a perpetuação da divisão racial nas estruturas de Estado, bem como nos dispositivos de justiça criminal. A pesquisa de Dina Alves (2015) demonstra, a partir do encarceramento desproporcional de mulheres negras, como as relações raciais, “apesar de todas as garantias constitucionais conquistadas e as ratificações em tratados internacionais, no Brasil,” tem o sistema penal como “um instrumento de dominação” e “insidiosa persistência do racismo e da ‘colonialidade da justiça’, pois entre nós, o poder despótico dos senhores de escravos inaugurou uma espécie de Estado de exceção no qual a lei aparece, para os negros sempre como punição, nunca como garantia de direitos” (ALVES, 2015, p. 1-39, citação em que página exata?) Por sua vez, Ronilson Pacheco (2017) observa essa continuidade e afirma a necessidade de racializar o debate sobre prisões, pois, “negro e crime, no Brasil especificamente, são uma construção absolutamente determinante” (PACHECO, 2017, p. 63). Se no caso americano, o racismo se adaptou e reapareceu depois de 1865 por outros meios jurídicos e punitivos oficiais e extraoficiais; no Brasil, a extinção do trabalho escravo com a Lei nº 3.353/1888 não significou concretamente a libertação do africano escravizado. Foi uma política de brancos feita para os brancos, com fins de desresponsabilizar os proprietários, e o próprio Estado, dos danos causados aos escravizados. Assim como as penas, tratou-se de uma readaptação do capital às necessidades surgidas na sua fase industrial em busca de mão de obra e mercado consumidor. Conforme Abdias do Nascimento (2019), a elevação ao estado de cidadão do africano escravizado não refletiu sua integração social, pelo contrário, o negro se tornou indesejável, marginalizado e criminalizado pela elite branca proprietária. “De vítima acorrentada pelo regime racista de trabalho forçado, o escravo passou para o estado de verdadeiro pária social, submetido pelas correntes invisíveis forjadas por aquela mesma sociedade racista e escravocrata” (NASCIMENTO, 2019, p. 87-89). Deste modo, as principais instituições penais brasileiras buscavam controlar, vigiar e punir os corpos negros; e quando os corpos brancos foram capturados pela rede penal, embora tenha se acreditado, a princípio, de que estes poderiam ser corrigidos e úteis ao Estado, foram tratados como *quase-negros* como cantaram Caetano e Gil: “presos são quase todos pretos / Ou quase pretos, ou quase brancos quase pretos de tão pobres / E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos” (1993, Faixa 1).

A privação de liberdade em um espaço planejado e organizado para abrigar e punir pessoas, como vimos acima, não existia e as penas eram uma prática regulada mais pelo costume, em uma disputa entre o poder régio e senhorial, como apresenta o Nilo Batista, e em uma estreita relação entre a pena pública e a pena privada, cujo objeto central era unicamente o corpo negro reduzido a *peça* no modo de produção escravista (2006, p. 289-294). O Brasil que sempre importou as ideias oriundas da Europa e dos EUA, em seu período colonial e escravista, possuía uma infraestrutura mui precária para a privação de liberdade, sem a organização, segurança e higiene de padrão europeu. Na sede da Colônia, Salvador, em 1551, havia uma cadeia construída para detenção de transgressores da lei; e nas cidades e vilas, as cadeias faziam parte do poder local, comumente localizadas no andar térreo das câmaras municipais (CARVALHO FILHO, 2002, p. 36). O seu único objetivo era armazenar pessoas livres (brancas) e escravizados (negras) a fim de puni-las, sendo que as penas eram a morte, seja natural, “cruelmente natural” ou a fogo, bem como, marcas corporais, açoites, mutilação, galés, trabalho forçado, confisco, multas e desterro (AGUIRRE, 2009, p. 21; MOTTA, 2011, p. 13-14). Com a chegada da família real ao Brasil, em 1808, e o crescimento populacional no Rio de Janeiro, a Igreja doou ao Estado um antigo cárcere eclesiástico, o Aljube. O espaço era anteriormente utilizado para punir religiosos (CARVALHO FILHO, 2002, p. 37). Além de prisões eclesiásticas havia o cárcere militar. A nau que trouxera a família real, sob comando do Arsenal de Marinha, passou a ser navio-presídio, onde a pessoa presa era submetida ao trabalho ou recrutamento forçado, ou castigo corporal (FONSECA, 2009, p. 56).

A independência, em 1822, e a ascensão do Império do Brasil não mudou o cenário penal, ainda que a influência dos reformadores do sistema carcerário dos EUA e Europa começaram a chegar ao Brasil e América Latina. As elites e autoridades do Brasil Imperial, desejando a modernidade, publicaram, em 1830, um Código Criminal fortalecendo o controle social, baseado no medo do *haitianismo* (BATISTA, 2003, p. 23), uma vez que a notícia da revolta iniciada por Dutty Boukman, líder religioso negro escravizado, levaria independência haitiana, liderada pelos jacobinos negros, Toussaint L’Ouverture, Jean Jacques Dessalines entre outros.³² Modelos como de

³² “Em agosto de 1791, (...) os negros de São Domingos se reuniram na floresta de Bois Caïman (...)”, e sob inspiração, Dutty “falou sobre deus e vingança, enfatizou a necessidade de serem livres e respeitarem as tradições.” O movimento foi grande, “pelo menos 12 mil escravos estavam envolvidos”, e como o espalhamento pela ilha do “surto revolucionário”, “em pouco mais de um mês,

Auburn e Filadélfia ganharam força entre os reformadores latino-americanos e a ideia do trabalho como meio de correção ganhou espaço no continente, entretanto seu impacto foi bastante limitado. A primeira unidade prisional moderna da América Latina foi a Casa de Correção do Rio de Janeiro, construída em 1834 e inaugurada apenas em 1850. Diante das precariedades administrativas, econômicas e do racismo, com um aparato jurídico e policial incipiente, os ideais reformadores, sobretudo a vigilância panóptica de Bentham, foram um sucesso no Brasil, justificando e racionalizando a severidade penal (BATISTA, 2006, p. 300) A Casa de Correção possuía um recinto especial para escravizados – o calabouço –; além disso, o corpo negro poderia ser punido com açoites friamente calculados. O Código previa a quantidade de chibatadas, apenas 50 por dia, pois, conforme ironiza Nilo Batista (2006) “No lombo dos escravos, um tapinha não dói”. Era bastante discutido entre reformadores, políticos, juristas e autoridades brasileiras o uso do açoite para a correção do homem e da mulher negra, pois estes o trabalha não corrigiria (BATISTA, 2006, p. 321-322). Já o branco livre era submetido a violenta correção centrada no trabalho como algo intrínseco à ordem liberal e capitalista, já emergente no Brasil e apontando para a mudança política com a Proclamação da República, em 1889.

Não demorou para que os republicanos publicassem uma nova legislação e um novo código penal. Em 1890, foram abolidas as penas de galés, banimento, desterro, açoite, degredo e de morte. A prisão perpétua foi estabelecida até trinta anos. O modelo penitenciário escolhido pelo Código Penal de 1890 foi aquele modelo irlandês progressivo, com a ideia de tornar o encarceramento mais sistemático por uma racionalização da violência penal, entretanto são ainda presentes práticas penais idênticas às penas dos escravizados – privação de alimentação, imposição de ferros e espancamentos – bem como investiram na exploração do trabalho com traços escravistas (BATISTA, 2006, p. 308). As prisões modernas aparecerão propriamente

cerca de mil plantações foram queimadas, homens brancos haviam morrido e o exército colonial não conseguiu subjugar os revoltosos. Tinha início a Revolução de São Domingos,” (SILVA, 2019, p. 12), que entre derrotas e vitórias, com os esforços dos chamados jacobinos negros, sob a liderança de Toussaint L’Ouverture, Jean Jacques Dessalines e outros ex-escravizados radicalizaria os ideais de 1789 – *égalité, liberté et fraternité* – e conquistaria sua independência em 1804, assumindo o nome de Haiti. O processo revolucionário aboliria a escravidão para sempre na ilha, (art. 2) seus habitantes de comum acordo formariam um Estado livre, soberano e independente, onde “nenhum homem branco, seja qual for a nação que ele seja, deve pisar neste território com o título de mestre ou proprietário, nem futuramente adquirirá qualquer propriedade nele” (art. 12) e cujo princípio de igualdade será baseado sob o nome genérico de negro, abolindo as distinções de cor “(...) os haitianos serão, portanto, conhecidos apenas pela denominação genérica de negros.” (art. 14) (HAITI, 1805)

ditas no Brasil em 1920, com a majestosa Penitenciária do Estado, em São Paulo, a qual surgiu como verdadeiro modelo prisional, cuja pedagogia penal estava baseada na organização laboral, com uma grande produção de bens e produtos tanto para abastecimento interno como externo, com viés pedagógico, onde a disciplina laboral auxiliava a própria disciplina do indivíduo. Entretanto, a omissão e manipulação de informações por parte de vários agentes sociais, principalmente a imprensa, levaram a criação do mito em torno do sucesso penitenciário. Na Penitenciária do Estado havia os vícios e violências de qualquer outra prisão: uma manipulação autoritária da vida do preso, punições individuais e coletivas arbitrárias, condições insalubres de saúde e um sistema de progressão de pena ineficiente (CARVALHO FILHO, 2002, p. 42; ENGBRUCH; DI SANTIS, 2012; SALLA, 1999).

Outros regulamentos e modelos institucionais aparecerão, mas sempre justificando e expandindo o poder de punir. No século XX, um novo código penal foi aprovado em 1940, que somado às reformas de 77, 84 e 90 ainda está em vigor no país. Seguindo a tradição encarceradora, o Código tem a privação de liberdade como o principal meio de punição, contendo, em seu texto original, cerca de 300 infrações puníveis com reclusão e detenção, podendo, em alguns casos, ser acrescidas ou convertidas em multa. Atualmente, soma-se, desde 1998, às penas privativas de liberdade (reclusão e detenção cumpridas em regime fechado, semi-aberto ou aberto) e de multa, as penas restritivas de direitos, que incluem, prestação pecuniária; perda de bens e valores; limitação de fim de semana; prestação de serviço à comunidade ou a entidades públicas e interdição temporária de direitos (CARVALHO FILHO, 2002, p. 44). Não obstante às penas alternativas à prisão, como demonstraremos a seguir, seguindo uma tendência global liderada pelos EUA, as penitenciárias constituem o centro das práticas penais até nossos dias. A partir do Código de 1940, acompanhando as mudanças jurídicas na política de combate ao crime surge, em 1956, a Casa de Detenção de São Paulo em terreno anexo à Penitenciária do Estado, aumentando a capacidade de aprisionamento. A nova unidade disponibilizará mais 3.250 vagas, mas ao longo dos anos chegou a ter 8 mil pessoas privadas de liberdade, condenadas ou ainda sendo processadas. No período de forte repressão, sobretudo no Estado Novo (1937-1945) e na Ditadura Cívico-militar (1964-1985), o sistema carcerário foi um importante mecanismo para a punição da oposição política e dos pobres, sob a doutrina da Segurança Nacional. A pesquisa “Brasil nunca mais”, que denunciou uma série de violações de Direitos Humanos durante o regime militar, bem

como a recente Comissão Nacional da Verdade, que investigou os crimes do Estado durante a Ditadura Cívico-militar, demonstraram como o cárcere cumpre única e somente seu objetivo punitivo, e por isso político. A criminalização de comportamentos e condutas – sobretudo aquelas vinculadas à população negra e pobre, seja em suas expressões religiosas, culturais e políticas de antigamente como ao culto aos orixás e a capoeira, seja na contemporânea Guerra às Drogas, fazendo destes inimigos internos – é o motor de nosso sistema penal, e gera uma multidão de pessoas privadas de liberdade, desde a origem, seguindo funcionando em impávido colosso.

2.2 DESENVOLVIMENTO E EXPANSÃO DO ENCARCERAMENTO

2.2.1 Tolerância zero e Estado Penal no neoliberalismo

Já afirmamos a centralidade que as prisões vêm ganhando desde sua emergência na modernidade. Se a crítica recorrente ao funcionamento das instituições penais sempre insiste em certo desvio de seus fins, ensejando reformas e readequação, os EUA produzirão um discurso ideológico e demonstrará ao mundo de que as prisões funcionam. Loïc Wacquant (2001, p. 16-20) nos possibilita compreender como chegamos até aqui, ao destacar as prisões e as penas neoliberais como dispositivos de contenção e administração da pobreza no neoliberalismo; demonstrando como a tolerância zero ao crime se articula com objetivos de redefinição neoliberal do Estado, que se retirando da arena econômica, afirmou com toda força sua intervenção penal, reestabelecendo o império da Lei e Ordem, e contanto com aparelhos político-midiáticos de propagando e *marketing* dos EUA alcançou primeiramente Europa Ocidental, e logo a América Latina e Leste europeu. A estratégia talvez não seja nova, mas seus resultados parecem inimagináveis: disseminar um pânico moral para conseguir mudar profundamente os rumos das políticas estatais. Wacquant desenha uma vasta rede de difusão do "rigor penal", órgãos de governo, organismos para-público, profissionais ligados à administração penitenciária, associações, mídias, empresas privadas e universidades participam do *boom* carcerário da virada do século.

O advogado de Donald Trump, Rudolph Giuliani, então prefeito de Nova York, entre 1994 e 2002, será um dos grandes nomes patrocinados por instituições de propaganda neoconservadora, como o *Manhattan Institute*, para divulgar pelo mundo sua doutrina de “tolerância zero” ao crime urbano;³³ bem como a teoria “da vidraça quebrada” de James Q. Wilson que se baseia na noção de que “é lutando passo a passo contra os pequenos distúrbios cotidianos que se faz recuar as grandes patologias criminais” (WACQUANT, 2001, p. 25). Oferecendo um invólucro científico e criminológico para a reorganização e fortalecimento do trabalho policial empreendido por William Bratton, que, entre outras coisas, permitiu a redistribuição contínua e a intervenção quase instantânea da lei sobre delitos menores e comportamentos antissociais associados à população sem-teto, associadas às práticas industriais de controle e avaliação no departamento de polícia e à expansão do orçamento policial (40% em cinco anos). Bratton será um importante pregador da cultura *gospel* da “tolerância zero” na Europa, a começar pela Inglaterra, que será bem acolhido pelo Partido Trabalhista chefiado, na época, por Tony Blair, a partir do investimento do *Adam Smith Institute*, *Center for Policy Studies* e *Institute of Economic Affairs* na economia e na área social, além do punitivismo estadunidense. Igualmente, a esquerda francesa também aderiu ao império da lei, fortalecendo o serviço policial e a severidades nos tribunais.

Vê-se assim desenhar-se um franco consenso entre direita americana mais reacionária e a autoproclamada vanguarda da “nova esquerda” europeia em torno da ideia segundo a qual os “maus pobres” devem ser capturados pela mão (de ferro) do Estado e seus comportamentos, corrigidos pela reprovação pública e pela intensificação das coerções administrativas e das sanções penais. (WACQUANT, 2001, p. 40)

Não é exagerada a expressão *gospel*, pois o que se seguirá é a junção de uma sociodiceia a uma teodiceia para legitimar a nova ordem neoliberal para o combate ao

³³ Tolerância zero foi um instrumento de legitimação policial e jurídico no combate à pobreza. A publicidade do êxito em NY, a passagem de cidade mais insegura para mais segura, mesmo que não verificável? não comprovada?, fez a doutrina se propagar velozmente para além dos EUA, com viés de modernização das cidades, fazendo o Estado punir exemplarmente os mínimos distúrbios e isentar-se das questões sociais, propagando a noção de responsabilidade individual. Países como Escócia, México, Argentina, França, Alemanha, África do Sul, Nova Zelândia, Austrália, Itália e Inglaterra seguiram o exemplo novaiorquino, ao longo das décadas de 80 e 90. Porém, em Nova York, a reação à doutrina foi o aumento das tensões entre a comunidade afro-americana e latina e a polícia, bem como o aumento dos processos jurídicos. “O que a redução do crime [em Nova York] efetivamente conseguiu foi que a filosofia elaborada durante anos pelo Manhattan Institute e a Heritage Foundation fosse doravante aplicada com grande sucesso em cidades de uma ponta a outra do país” (GIULIANI apud WACQUANT, 2001, p. 29)

crime e a pobreza.³⁴ Aliado à pregação religiosa vê-se intensificar o tráfico internacional de ideias, unindo os países centrais do capitalismo em torno de atividades universitárias, como simpósios e publicações conjuntas, e sobretudo um sensacionalismo midiático em torno do tema violência urbana, delinquência juvenil, e uma total submissão ao mercado, atraindo políticos e jornalistas, de diferentes setores e ideologias, em prol da sociedade neoliberal. As ideias do novo *ethos* punitivo vai se expandir pelo mundo adaptando-se às culturas e sociedades diferentes. Os dirigentes dos países capitalistas se aderem ao discurso do restabelecimento da ordem, depois de convertidos aos benefícios do mercado e à necessidade do menos Estado.

As elites dominantes das nações seduzidas, e depois transformadas, pelos “Chicago Boys” de Milton Friedman, nos anos 1970, estavam fadadas a apaixonar-se pelos “New York Boys” de Rudy Giuliani, nos anos 1990, quando chegou o momento de lidar com a proliferação das consequências da reestruturação neoliberal e enfrentar a instabilidade social endêmica e as perigosas desordens urbanas geradas pela reforma do mercado na base da estrutura de classes dualizante. (WACQUANT, 2012, p. 11)

O deslumbre mundial pelos EUA por causa de um sucesso econômico, através do desmantelamento do Estado de bem-estar social e “flexibilização” da economia de livre mercado significou, como demonstra Wacquant (2009), criminalização da pobreza, aprofundamento da desigualdade econômica e crescimento da insegurança social. A experiência neoliberal aponta também para um superdesenvolvimento de instituições penais, onde se conclui o nexo entre neoliberalismo e a penalidade punitiva uma vez que a atrofia do Estado social corresponde à hipertrofia do Estado penal; e a “mão invisível” do Mercado tão cara a Adam Smith reaparece vestida com uma “luva de ferro”. Deste modo, as prisões e as penas são centrais no neoliberalismo e funcionam como parte do sistema de instrumentos de governo da miséria, contribuindo para regular os segmentos inferiores do mercado de trabalho diminuindo as taxas de desemprego e produzindo vagas em postos precarizados e trabalhos no mercado informal (WACQUANT, 2001, p. 96-151).

³⁴ Há um impulso religioso moralista. Charles Murray, teórico da revolução conservadora que ataca sobretudo as famílias monoparentais, parte da ralé, underclass, que semearia a ruína social e a desolação moral das cidades. Para ele, é preciso impor a força civilizadora do matrimônio, pois “o bem da sociedade exige que as mulheres se cuidem para não caírem grávidas se não possuem maridos”. Suas ideias rapidamente chegam a Inglaterra e são bem recebidas. Igualmente Lawrence Mead advoga que o Estado deve evitar ajudar materialmente os pobres, mas sustentá-los moralmente obrigando-os a trabalhar. O trabalho assalariado de miséria deve ser elevado ao nível do dever cívico (WACQUANT, 2001, p. 42).

A experiência americana foi marcada pelo crescimento das populações aprisionadas, do controle e vigilância sobre pessoas com passagem na justiça criminal³⁵ e do investimento na administração penitenciária, bem como, pelo desenvolvimento frenético de uma indústria privada da carceragem e o uso do encarceramento como política pública para atender a juventude negra por delitos relacionados às drogas. O sistema penal, na análise de Wacquant (2001, p. 98-99), substitui o gueto como instrumento de encarceramento de uma população considerada tanto desviante e perigosa como supérflua, no plano econômico [...] assim como no plano político, segrega os indesejáveis e os físicos e moralmente perigosos, funcionando em contato direto com os organismos e programas encarregados de “assistir” as populações abandonadas; à medida que vem se operando uma interpretação descente entre setores social e penal do Estado pós-keynesiano, assiste-se ao surgimento de um complexo comercial carcerário-assistencial, que vigia e subjuga, puni e neutraliza as populações insubmissas.

A regressão do Estado social ao Estado penal, pelo desenvolvimento hipertrofiado da instituição carcerária e por suas extensões, atinge todos os domínios da vida social. Essa regressão revela que a face violenta do Estado, que encarcera a diferença, criminaliza imigrantes e superpovoas as prisões, pesa enormemente no funcionamento dos serviços correcionais e tende a relegar a prisão à sua função brutal de “depósito” dos indesejáveis.

Assim como o trabalho assalariado precário, a inflação carcerária não é uma fatalidade natural ou uma calamidade ordenada por alguma divindade longínqua e intocável: ela é resultado de preferências culturais e de decisões políticas que exigem ser submetidas a um amplo debate democrático. (WACQUANT, 2001, p. 150)

³⁵ Social-panoptismo: trata-se desse controle social para além da prisão, um modo de vigilância rigorosa dos pobres. O cuidado louvável com maior eficácia na ação social leva a colocar as populações pobres sob uma supervisão ainda mais rígida e meticulosa, na medida em que as diversas burocracias encarregadas de tratar a insegurança social do cotidiano sistematizam sua coleta de informações, colocam seus bancos de dados em rede e coordenam suas intervenções. (WACQUANT, 2001, p.122) Desvio no discurso público sobre crime, os distúrbios urbanos e as incivildades.

2.2.2 Montanha carcerária no século XXI

Parece-nos um tanto evidente, nessa altura, que o cárcere tem um equívoco originário e seus pensadores e reformadores, que ocupam o poder e tomam decisões políticas no Estado, buscam resolver seu problema estrutural por meio de novas reformas penais e penitenciárias. Para o problema da superlotação e, por conseguinte, da falta de estrutura para o cumprimento da pena de privação de liberdade, se ampliam unidades e se constroem novas masmorras. Para responder às exigências da opinião pública se endurecem leis e penas. No Brasil da Nova República pós-1985, o processo de redemocratização não alcançou avanços substanciais neste campo para coibir o autoritarismo do Estado e suas elites contra os pobres, e o regime democrático promulgado pela Constituição cidadã de 1988 repousa em berço esplendido junto das arbitrariedades do poder punitivo. Tanto os governos democráticos de FHC (1994-2002), Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2016), e nos poderes executivos estaduais, ainda que se verifique avanços nas chamadas penas alternativas, a principal política de segurança pública foi a construção e ampliação de novas unidades prisionais e o endurecimento penal (ADORNO, 2006). Fernando Salla (2007) demonstra como, nesse período, as ações governamentais apenas respondem a desestabilizações emergenciais do sistema penitenciário (rebeliões e massacres), com poucas políticas de médio e longo prazo que ataquem problemas estruturais, e ainda que exista uma participação de organizações da sociedade civil, as decisões operam verticalmente. O caso de São Paulo é exemplar e testemunha o projeto penitenciário posto em marcha no Brasil neoliberal, e a pesquisa de Rafael Godoi (2017a) é uma excelente e atual imagem da *perversidade* do sistema. A Penitenciária do Estado funcionou até 2004 com 2.600 pessoas presas, para dar lugar a atual Penitenciária Feminina Sant'Ana. A Casa de Detenção, depois do Massacre de 1992³⁶, se mostrou obsoleta e perigosa, pois abrigava “toda a bandidagem” do estado. Na mesma época vemos surgir em São Paulo a principal organização de privados de liberdade, o Primeiro Comando da Capital (PCC).³⁷ Em 1999, haveria outra rebelião,

³⁶ Ocorrido no dia 2 de outubro de 1992, quando a intervenção da Polícia Militar do Estado de São Paulo causou a morte de pelo menos 111 pessoas privadas de liberdade sob custódia do estado na Casa de Detenção; e até o momento o processo judicial ainda não foi encerrado (MACHADO, 2015).

³⁷ O PCC surge em 1993, na Casa de Custódia de Taubaté, a 130 km da capital do estado de São Paulo. Indicamos duas pesquisas sobre a organização. Sobre coletivos de pessoas presas, há os

no Carandiru, que seria demolido três anos depois, dando lugar a um parque com uma biblioteca e unidade escolar públicas. A população residente, 7 mil homens, foi transferida para 11 novas unidades prisionais espalhadas pelo interior do estado, reorganizando geografias, economias e vidas, mas mantendo a superlotação e precariedades torturantes próprias das prisões brasileiras? (GODOI, 2017a, p. 49).

Entretanto, para compreender o encarceramento em nossos tempos é preciso ainda se debruçar pelas concretudes da privação de liberdade, do que significa estar preso, quem está preso e porque está preso no Brasil do século XXI. Tais questões não são propriamente minhas (FASSIN, 2018) e serão respondidas com dados oficiais do governo, apesar de seus problemas, e através das pesquisas de jovens sociólogos dedicados a pensar as prisões brasileiras nos nossos tempos e nas nossas latitudes. Além disso, esses autores compartilham o acesso ao ambiente carcerário via Pastoral Carcerária, são pesquisadores que se fizeram agentes de pastoral, e exploram seu campo apoiados na “reflexão detida e atual acerca dos dilemas postos pela participação do pesquisador nas dinâmicas sociais que estuda, no que diz respeito à objetividade do conhecimento produzido”, compreendendo os limites, dinâmicas e criticidade do labor sociológico (GODOI et. al., 2020, p. 147). Destes também retiramos não apenas dados, mas uma imagem geológica³⁸ que permite ver as prisões em seus fluxos, dinâmicas, produções e redes, com seu *subterrâneo*, *superfície* e *cume*, pois, como observa Mallart “a prisão não deve ser compreendida como um bloco homogêneo, mas como um espaço recortado, fragmentado e multidimensional, o qual consome, esmaga e tritura diferentemente” (2019, p. 224) mas tudo acontece na mesma e única superfície deste mundo (GODOI et. al., 2020, p. 156).

Olhemos os dados: no Brasil, segundo as informações mais recentes do Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN), de janeiro a junho de 2020, 759.966 pessoas³⁹ estão em 1.443 unidades prisionais que oferecem 446.738 vagas, em regime fechado (49,11%), semiaberto (14,5%) e aberto (6,17%), bem como presos

trabalhos referenciais de Biondi (2010) e Dias (2009). Em todo o país, diversos outros grupos se organizaram, como o Comando Vermelho (CV), no Rio de Janeiro, e Família do Norte (FdN), no Amazonas.

³⁸ Em uma entrevista em 1971, Michel Foucault (2006, p. 9) se utiliza da imagem iceberg para explicar seu interesse em investigar as prisões. Onde apenas suas justificativas emergem, enquanto a maior parte repressiva fica submersa.

³⁹ O Sistema de Informação do Departamento Penitenciário Nacional (SISDEPEN) substituiu o Infopen, alterando sua metodologia e tratamento dos dados. O SISDEPEN pode ser acessado em <https://www.gov.br/depem/pt-br/sisdepen>.

provisoriamente (29,81%), ou cumprindo medida de segurança (0,49%). Diferentemente,⁴⁰ os dados do Conselho Nacional de Justiça (CNJ)⁴¹ apontam para 883.439 pessoas privadas de liberdade, que somados aos 341.984 mandados de prisão penderes de cumprimento superam o número de 1 milhão de pessoas capturadas pelo sistema de justiça criminal; que não se tratando de indivíduos isolados, mas pessoas inseridas em famílias e comunidades concretas podem chegar a impactar, em uma estimativa, que neste trabalho não pretendemos explorar, uma fatia considerável da população brasileira.

As informações do DEPEN ainda indicam que a grande maioria da população presa no Brasil é masculina, entretanto a taxa de aprisionamento de mulheres saltou de 5,6, em 2000, para 37,2 por cem mil habitantes, em 2019. Um crescimento maior que 600%, enquanto, no mesmo período, considerando a taxa de aprisionamento de ambas as populações, se verifica um aumento de 200%, em 2000, eram 137 pessoas presas para cem mil habitantes, em 2019 foram 359,40. Entre homens e mulheres, a maioria da população tem até 34 anos, sendo bastante jovem, pelo menos 40% tem até 29 anos; são cerca de 400 mil pessoas pretas presas, representando 52% de 759 mil; e mais de dois terços da população presa não concluíram o ensino básico, isto é, aproximadamente 530 mil pessoas (69,7%) não chegaram a concluir o terceiro ano do Ensino Médio, destas cerca de 3% não é alfabetizada, 5% é alfabetizado sem cursos regulares, 56% tem o ensino fundamental incompleto, 15% concluiu o ensino fundamental e 19% tem o ensino médio incompleto, número que contrasta com as 11.188 (1,4%) que tiveram acesso ao ensino superior. Além disso, a causa formal das pessoas estarem sob ação da justiça criminal contraria o discurso político-midiático. Dos quase 300 artigos que tipificam crimes no Código Penal, a maioria da população carcerária está acusada e/ou condenada por crimes contra o patrimônio, cerca de 38%, e relativos às leis específicas sobre Drogas (Lei 6.368/76 e Lei 11.343/06), 32%. O restante se divide em crimes contra a dignidade sexual (5%), a fé pública (1,67%), a pessoa (15,17%), a Administração Pública (0,16%), por particular (0,17%), e outras leis específicas (6,19%). No caso da população feminina, a lei de drogas se demonstra muito mais problemática, pois quase 60% das mulheres estão presas por comércio ilegal de substâncias consideradas ilícitas. Concretamente, trata-se de uma violência

⁴⁰ A diferença diz respeito à metodologia e processamento dos dados.

⁴¹ O Painel Estatístico do Banco Nacional de Monitoramento de Prisões (BNMP) do CNJ pode ser acessados em <https://portalbnmp.cnj.jus.br/#/estatisticas>.

racial e de gênero tremenda sobre os corpos das mulheres, em um sistema construído e administrado por e para homens, com reflexos profundos nas famílias e comunidades afetadas pelo cárcere e pelo sistema de justiça (ANDRADE, 2012; ALVES, 2015; LAGO; ZAMBONI, 2017).

Compreendido quem está e por que está privado de liberdade, resta ainda considerarmos como estão presas as pessoas no Brasil, e para isso lançamos mão da imagem geológica. As prisões brasileiras possuem um *subterrâneo*, “espaços específicos, os quais parecem operar com dinâmicas próprias, endurecendo a experiência do encarceramento” (MALLART, 2019, p. 223), uma zona que soterra pessoas. São as celas chamadas de *castigo* e *seguro*, separadas geograficamente dos raios e pavilhões, em uma unidade prisional; as primeiras são dedicadas a abrigar pessoas sancionadas pela administração penitenciária com o processo de *sindicância*⁴² e as segundas para aquelas cujas vidas estaria em risco no *convívio*, seja pelo pertencimento a um grupo rival⁴³ ou por ter sobre si a acusação de um tipo penal intolerável para a massa carcerária. Soma-se a estas, as *clínicas* e *enfermarias*, setores hospitalares-carcerários com celas e funcionamentos próprios. Mallart (2019, p. 220-256), reconhece a impossibilidade de testemunhar a experiência de aniquilação vividas nesses espaços, não obstante, sua pesquisa lança luz a esta “zona de sombra entre a vida e a morte”, marcada pela privação do ar, da luz e da água, intensificando dores, frio ou calor, cheiros, torturas, psicofármacos,⁴⁴ angústias, medo, gritos e horrores.

Tais espaços subterrâneos não são meras exceções. Eles não existem em uma ou outra prisão, em somente um dos hospitais de custódia, mas

⁴² Godoi sobre isso afirma ser “um sistema punitivo particular que funciona no interior do sistema penitenciário e interfere, em grande medida, nas condições e no tempo de cumprimento da pena”, protagonizado por funcionários e gestores de prisão, como “soberania punitiva” (2017a, p. 105-108).

⁴³ Apesar de já referenciado (vide nota 37) os trabalhos de Biondi (2010) e Dias (2009) sobre o Primeiro Comando da Capital (PCC) importa destacar o uso da violência para expansão e domínio da organização nas unidades prisionais, bem como o monopólio e controle da força, consolidando seu poder, como conclui Dias (2009, p. 14): “Hoje, a violência não precisa mais ser publicizada conquanto ela esteja implícita no gerenciamento da massa carcerária efetivado pelo PCC e está mais potente do que nunca, uma vez que é posta em prática através dos múltiplos e silenciosos processos de controle efetivados no cotidiano da prisão.”

⁴⁴ A pesquisa de Mallart também se dedica a investigar a gestão prisional por meio de pílulas e injetáveis. “Para além desses usos distintos, que têm como ponto de conexão a precariedade do sistema carcerário, no coração dessa máquina de produção de dor e sofrimento, pílulas e injetáveis também compõem o repertório punitivo que atravessa os corpos de presos e presas que, quando negam a tomar os medicamentos prescritos, são castigados através de outras substâncias, principalmente injetáveis como o Haldol: ‘se você recusar a tomar a medicação, eles entortam na injeção’” (MALLART, 2017, p. 133)

constituem engrenagens indispensáveis ao funcionamento dessas máquinas de produção de dor e sofrimento. [...] Indeterminados, da mesma maneira que são difíceis de definir, quando se consegue chegar até eles, não se sabe ao certo o que vai encontrar, afinal, sempre é possível se deparar com algo nunca visto anteriormente. [...] Operando de acordo com procedimentos flexíveis, fabricados e modulados por agentes que os frequentam, alguns desses locais nem sequer existem aos organogramas institucionais [...]. (MALLART, 2019, p. 239)

As prisões brasileiras possuem uma *superfície* onde o cotidiano da massa carcerária acontece, não sem violações e experiências de dor e sofrimento. São regiões mais conhecidas do que os subterrâneos, formadas pelas celas, pavilhões, raios, blocos, oficinas de trabalho e salas de educação do *convívio*. Onde a experiência de punição da massa carcerária pode ser descrita pelas reconhecidas violências e precariedades estruturais, mas também segundo as leis do tempo que agravam o sofrimento produzido pela prisão. Uma pessoa presa é submetida a viver em um espaço marcado pela superlotação e o ócio, com um déficit de 231.768 vagas e com 13% da população realizando alguma atividade laboral, 12% em atividade educacional e apenas 1,8% em ambas; e em tempos pandêmicos, segregado a um ambiente com alta taxa de contágio, onde também se verifica a circulação de enfermidades que já estão erradicadas na *rua*, (GODOI; CAMPHELLO, MALLART, 2020) intensificando dores e sofrimentos, aprofundados pela penúria sanitária e material além da ausência de visitas e assistência familiar.⁴⁵ Nos cotidianos prisionais ainda estão presentes outras formas de tortura e violências, que são anteriores à privação de liberdade, agravadas na execução penal e sempre frequentes depois de sobreviver à máquina penal, como evidencia Godoi (2017c, p. 118):

Se considerarmos a tortura como a prática de administração controlada e deliberada de violência física e psicológica, com vistas a extrair informação, punir ou aterrorizar é possível identificar dimensões “torturantes” nos diversos momentos e lugares que constituem a trajetória normal de suspeitos, réus, condenados e egressos do sistema prisional. Antes, durante e depois do encarceramento, um sofrimento agudo, físico e mental marca a experiência dos sujeitos que se defrontam com as agências estatais de segurança e justiça.

⁴⁵ Estudos, como o de Rafael Godoi, demonstram a centralidade das famílias na manutenção da pessoa presa, enviando jumbos e sacolas com itens de higiene e limpeza, roupas e alimentos. “A imposição de penúria material é um modo de investimento estatal, cujo principal efeito é incitar os presos e, principalmente, seus familiares a mobilizarem-se cotidianamente para garantir condições mínimas de sobrevivência na prisão. Em suma, não é um Estado ausente ou omissivo que abre espaço para os presos e seus próximos se organizarem em prol de seus interesses, pelo contrário: é o modo pelo qual o Estado se faz presente e investe sobre a população carcerária que incita e promove essa mobilização, dentro e fora dos muros” (2017a, p. 190).

A experiência de punição na contemporaneidade, tendo abdicado seus fins ressocializadores, tem também a gestão burocrática do tempo como eixo central no aprofundamento de dores e sofrimentos. Penar nas prisões é um *tic tac em câmera lenta*, por uma profunda indefinição temporal. Trata-se de um tempo regido por dinâmicas e fluxos próprios que podem fazê-lo acelerar ou ampliar, em um regime de processamentos, como trabalha Godoi (2017a, p. 97). Apesar do conhecimento da condenação e lapsos necessários para abreviá-la, é preciso uma intensa atividade de presos, familiares, amigos ou agentes de pastoral, e em certa medida de advogados e defensores públicos, para tomar conhecimento da situação da execução penal, bem como fazer o processo andar. Qualquer notícia, por mais incerta e codificada que seja, produz expectativas e angústias igualmente incertas, mas com certeza reais; notícias sempre em regime de urgência, pois pode ser tarde demais para solicitar um benefício. Além disso, qualquer falta disciplinar interfere nos movimentos e nos tempos e pode impedir a tão aguardada progressão de regime, bem como um novo processo penal pode aumentar o tempo de privação de liberdade (GODOI, 2017a, p. 85-129). De tal modo que o tempo aprofunda e amplia os sofrimentos da prisão, pela constante mobilização dos presos seja para progressão seja para a liberdade.

Finalmente, as prisões brasileiras possuem um cume onde as grandes e pequenas decisões são tomadas, o qual fisicamente pode ser localizado nos *gabinetes, plenários, tribunais, comissões e salas*, desde a administração prisional em uma unidade específica até as altas hierarquias do Supremo Tribunal Federal, passando pelas decisões em torno das políticas de segurança pública e a gestão da justiça, incluindo universidades, fundações, institutos e ONGs, mas também inclui a *rua*, onde burocratas da ponta da política - as polícias - selecionam a clientela para o sistema penal. Apesar do asseio e salubridade que estes ambientes e rotinas supõem, as violações descritas acima não estão desconectadas do cume, ao contrário: as condições desumanas sobrevivem e são geridas pela tomada de decisão dos agentes públicos, e a partir disso é possível “compreender como um estilo autoritário de gestão prisional, subindo e galgando posições, pode ter se convertido na forma atual de governar o país” (GODOI, 2017b, p. 158). Por um lado, as políticas criminais têm se orientado em três formas principais: “a ampliação do número de condutas criminalizadas, o aumento da duração das penas impostas para diversos tipos criminais e a restrição de direitos de progressão de pena e livramento condicional para

determinados delitos”, exemplos disso são a Lei de Crimes Hediondos (8072/90), a criação do Regime Disciplinar Diferenciado (RDD) e a Lei de Drogas (Lei 6.368/76 e Lei 11.343/06). Por outro, o sistema de justiça tem sido eficaz em aumentar o contingente prisional e suas dores e sofrimentos, “pelo caráter retributivo e conservador⁴⁶ de boa parte das decisões judiciais nas diferentes fases processuais”, escolhendo a manutenção de prisões preventivas, optando por penas mais duras e mais longas e tardando e indeferindo solicitações de benefícios legais; e também pela “desorganização e irracionalidade nos trâmites dos processos na execução penal”, cujos efeitos já consideramos ao destacar o tempo na experiência penal contemporânea (GODOI, 2016, p. 4-7). Além disso, no cume também se desenvolve ações visando a garantia de direitos e prevenção e combate à tortura em deslocamentos dos centros de poder e articulações de agentes públicos, militantes dos direitos humanos e organizações sociais (GODOI et. al., 2020, p. 154), não sem conflitos e dificuldades para acessar, inspecionar e fiscalizar as unidades prisionais. Como descreve Godoi, ao pesquisar os relatórios de inspeção da Defensoria Pública do Rio de Janeiro: “Diante da hostilidade de uma gestão prisional que pode ‘intimidar’, ‘determinar’, ‘constranger’ e ‘atrapalhar’, resta aos defensores o exercício diplomático de procurar ‘informar’, ‘esclarecer’, ‘requisitar’” (GODOI, 2019, p.149).

Talvez uma última consideração ainda seja importante para seguirmos ao próximo capítulo. Já alertamos que a imagem da montanha carcerária, com subterrâneo, superfície e cume é eficaz na medida que é uma alegoria, pois na realidade não há cume nem subterrâneo, e máquina carcerária opera numa única superfície. Essa constatação é importante, uma vez que tem se desenvolvido um deslocamento nos estudos prisionais contemporâneos (GODOI, 2017; FREITAS JUNIOR, 2017; MALLART, 2019; LAGO, 2019) que supera abordagens que apreendem as prisões como instituições totais, segregadoras, marcadas pela privação e precariedade, mas identificando a erosão de suas fronteiras,⁴⁷ essas pesquisas as

⁴⁶ O trabalho de Dina Alves explora a administração da justiça penal sobre a mulher negra como manifestação de sua vulnerabilidade de gênero e racial e produção de indivíduo punível. Ao apresentar dados sobre o perfil e carreira do judiciário brasileiro contemporâneo, a autora afirma “a persistência de uma estrutura que Rita Segato (2007) apropriadamente se refere como a “colonialidade da justiça” (2007). Segundo a autora, apesar da transição entre Colônia e República, as instituições de justiça penal na América Latina continuam reproduzindo e ecoando as relações sociais do regime escravocrata”. (ALVES, 2015, p. 26)

⁴⁷ Além disso, o que aqui não está apresentado, a erosão das fronteiras institucionais fica mais evidente em trabalhos dedicados a investigar o sofrimento penitenciário em outros espaços e por

concebem a partir de seus poros, circuitos e conexões entre o dentro e fora das prisões, e assim, demonstram que elas não constituem um mundo à parte a ser explorado e conhecido pelo bandeirante-pesquisador, mas é parte constitutiva do nosso mundo, uma vez que o sistema de justiça que mantém pessoas presas e seus familiares e amigos vinculados à prisão, é o mesmo que garante nossa liberdade (GODOI, 2017b, p. 235-236).

Percebendo a origem e o desenvolvimento do encarceramento nas sociedades ocidentais, através de suas conexões com o modo de produção e os fins ideologicamente propagandeados pelos quatro cantos do mundo, fica ainda a questão sobre onde a religião se localiza neste aglomerado de relações. Embora tenhamos nos aproximado, neste capítulo, de algumas contribuições penais baseadas em valores ou práticas de comunidades cristãs, como foi o caso de John Howard e dos calvinistas holandeses ficam as seguintes dúvidas: como a religião, propriamente cristã, contribuiu e segue contribuindo para a formação desta rocha penal? Quais sedimentos teológicos podemos encontrar? Por isso, uma investigação que relacione o surgimento conjunto da teologia e do direito nas universidades da Idade Média pode fornecer possibilidades para prosseguirmos nossa pesquisa, além disso devemos explorar mais a elaboração teórica dos cristãos sobre justiça, bem como destacar como práticas pastorais foram moldando e dando subsídios às práticas penais contemporâneas. E isso faremos no próximo capítulo, tentando responder e fornecer pressupostos para a prática punitiva e de encarceramento como meio de resolução de conflito.

meio de outras modalidades de vigilância, como o monitoramento eletrônico (CAMPELLO, 2019), o direito penal juvenil e suas medidas de liberdade assistida (LA) (AUGUSTO, 2010; CEZAR, 2019).

3 TEOLOGIAS DO ENCARCERAMENTO

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política (MARX, 2013, p.152)

Embora reconheça que o texto bíblico tenha diversas narrativas em que o aprisionamento cai sobre os subversivos, delinquentes e criminosos discípulos de Jesus de Nazaré⁴⁸ – At 5,18; 8,3; 12,3; 16,17; 22,4; 26,10; 2 Cor 6,3-10; 11,23; Hb 11,36; Ap 2,10 – Louk Hulsman (2019, p. 85) afirma que a lógica do direito penal está ligada à cosmovisão da teologia escolástica. No mesmo sentido, Nilo Batista (2013, p. 163) identifica no “direito penal canônico e o direito penitencial a mais silenciosa, porém ao mesmo tempo mais profunda influência sobre os sistemas penais contemporâneos de nossa ‘família’ jurídica”, expressando não apenas a ideologia legitimadora do poder punitivo, mas sobretudo introduzindo “concepções e práticas,” que “explícita ou implicitamente, subsistem até hoje.” De modo que as prisões modernas podem ser contadas entre essas concepções e prática penais e precisamos considerá-las na relação entre religião e política, embora a centralidade da prática de reclusão dos indivíduos, em um espaço delimitado, por um determinado período, como meio de resolução dos diversos conflitos sociais, ser produto do Estado burguês moderno, como vimos no capítulo anterior.

Por isso, buscar esse ponto de contato e sustentação entre pensamento teológico cristão, a prática eclesial e o poder punitivo estatal é nosso objetivo neste capítulo. De modo que a primeira parte se dedica a explorar as (3.1) relações entre teologia e direito, (3.1.1) destacando o contexto originário de ambos na universidade e o desenvolvimento de um direito própria da Igreja, bem como o (3.1.2)

⁴⁸ O trabalho de Márcio Fernandes e Lubomir Zak sobre o teólogo russo Pavel Florenskij (1882-1937) apresenta como o gênero literário de escritos prisionais faz parte da história do cristianismo, pois o aprisionamento é uma experiência não apenas na perseguida Igreja primitiva como se vê no texto bíblico, mas, na patrística temos relatos em Inácio de Antioquia e Boécio; na escolástica, João da Cruz e Tomas Morus; no século XIX Silvio Pellico; no XX, Lev P. Karsavin, Franz Jägerstätter, Dietrich Bonhoeffer, Max Josef Metzger e o próprio Florenskij (FERNANDES; ZAK, 2014). E ainda, podemos completar, com experiências mais próximas, como a dos freis dominicanos durante a ditadura cívico-militar no Brasil, em 1964, publicada em Batismo de Sangue (BETTO, 1987).

jusnaturalismo formulado em Agostino e Tomás de Aquino e cuja influência chega até os nossos dias sob a cristalização (3.1.3) escolástica moderna. A segunda parte, (3.2) Pastoral do encarceramento, se volta para a ação da igreja, que tendo (3.2.1) desenvolvido técnicas penitenciárias forjou, conforme Foucault, o sujeito e as instituições modernas, bem como tem investido na (3.2.2) resolução de conflito pelo encarceramento.

3.1 DIREITO E TEOLOGIA

John Witte (2014, p. 558-562), ao definir “direito” no Dicionário Crítico de Teologia, nos fala do conjunto de normas que regem e regulam a vida humana em sociedade. Daí podemos deduzir que a relação entre direito e teologia é bastante antiga, se considerarmos que o próprio texto bíblico em determinados contextos foi e é utilizado como fonte para o estabelecimento de normas.⁴⁹ Essa relação entre poder civil e poder religioso não é restrita ao Israel do segundo Templo, tampouco à TORAH. Ao longo da história se assistirá à ascensão e à queda de muitos governos organizados segundo crenças religiosas. Mesmo o cristianismo produzirá muitos textos de gêneros variados de caráter normativo. Além da própria Escritura Sagrada, esses textos serão escritos de autoridade como resoluções dos Concílios Ecumênicos e Sínodos e cartas e textos dos Padres da Igreja que circulavam autonomamente pelos territórios conhecidos de então.

São textos mais teológicos do que jurídicos, que com o tempo ganharão *status* canônico e normativo, pois, como enfatiza Grossi (2014, p. 139-141). Sendo herdeira de Roma, a Igreja cristã acolheu a importância do direito “como consolidador social, como garantia de incisividade na história e – por que não dizer? – também como instrumento de poder.” Por um lado, “essa igreja não suspeita do temporal, pelo contrário, mergulha de bom grado nele com a plena convicção de que a salvação eterna dos fiéis reside justamente no tempo e nas temporalidades”; e, por outro, a comunidade tem um papel importante na superação das imperfeições individuais, pois

⁴⁹ Dentre a coleção sagrada há um bloco reconhecido como legislação sacerdotal, que compreende de Ex 25,1 a Nm 36,13, incluindo todo o livro de Levítico (DIETRICH, 2013, p.153) e compõe o Pentateuco, que na historiográfica do antigo Israel “servirá de base para a jurisdição do Templo de Jerusalém, por vontade do Rei da Pérsia: a Lei de Deus é a Lei do rei! (cf. Esd 7,26).” (OROFINO, 2013, p.503)

como realidade sacramental, ela “protege, garante, serve de intermediário; é o único meio seguro para um colóquio eficaz com a divindade, para garantir da divindade a efusão da Graça.” Em última análise, “o direito se coloca naturalmente num horizonte salvífico” e tanto teologia quanto direito compartilharão da mística de ofício, e seus operadores em muito se assemelharão em piedade e devoção expressas em um fervor metodológico, como explica Nilo Batista (2013, p. 167):

Os juristas que protagonizaram a chamada recepção vieram na compilação justiniânica não as leis romano-bizantinas catalogadas no século VI, mas a encarnação de uma razão jurídica também inquestionável e eterna, e essa mística – cujo paradigma estava no tratamento deferido à Bíblia, aos cânones conciliares e, depois da reforma gregoriana, aos documentos pontifícios – convertia seu ofício, como disse Berman, numa “teologia secular”. Desses juristas disse Kantorowicz que “se dedicavam a investigar a natureza de *lustitia* e *lus* com o mesmo fervor profissional e o mesmo impulso íntimo com que os teólogos interpretavam profissionalmente a natureza trina de Deus ou mesmo o mecanismo da providência divina”.

3.1.1 Direito canônico

Na história da Igreja encontraremos teólogos juristas comprometidos em organizar um *Corpus Iuris Civilis* para a Igreja, não a partir do nada, mas herdando uma longa tradição, da mesma forma como Justiniano recolhera as legislações aplicadas pelos impérios. Historicamente, estamos, no século X, no contexto da querela das investiduras em que Estado e Igreja disputam a autonomia e domínio político na Europa Ocidental, que desaguará na vitória eclesiástica com a reforma gregoriana afirmando o poder soberano do pontífice sobre os demais. O dominicano Yves Congar destaca que o embate levou ao “desenvolvimento da racionalidade filosófica inclusive na teologia” e “preparou um extraordinário renascimento canônico na Igreja”, mesclando a teologia com o direito canônico e produzindo uma mentalidade jurídica na vida eclesiástica e sua teologia (1977, p. 300).

Outro Yves de outros tempos, Yves de Chartres (1040-1115), bispo e jurista francês, foi um dos pioneiros em inventariar a tradição cristã, e segundo Grossi (2014, p. 146), “melhor do que ninguém, reúne a mensagem concorde e unívoca que recebeu de mil anos de análise teológico-jurídica”. Em 1094, publicou o antológico *Decretum*,

uma coleção de dezessete livros cuja introdução (*Prologus*) expõe metodologicamente⁵⁰ como

o direito da Igreja foi se caracterizando, como Cristo, o legislador divino, e depois os Padres, os Pontífices e os Concílios conceberam esse direito; sobre sua intrínseca especificidade, o espírito que o sustenta e o torna peculiar; e invoca como fundamento de tão profunda caracterização a atividade de todo um milênio.

A iniciativa do padroeiro dos advogados conduz à autonomia jurídica do direito canônico, levada a cabo por Graciano ao compilar, em 1140, em Bolonha, “3800 textos, aos quais agrega observações próprias (*dicta*), e denomina sua obra *Concordantia discordantium canonum*”⁵¹ (BATISTA, 2013, p. 190). Tanto Yves quanto Graciano fomentarão a normatização das práticas eclesíásticas em correspondência ao direito civil. Se o Estado tinha o seu *Corpus Iuris Civilis*, a Igreja comporia o seu *Corpus Iuris*, e a obra de Graciano abrirá uma tradição legislativa oficial – sendo o primeiro livro – daquilo que somente no século XVI será conhecido de fato como *Corpus Iuris Canonici* ou Direito Canônico Clássico, cuja formação será acrescida por coletâneas das produções legislativas dos papas (decretais) e concílios posteriores, por solicitações pontifícias à canonistas e enviadas às universidades de Bolonha e Paris e vigorará até o século XX com a publicação do Codex de Pio X, em 1917. Ao *Decretum Gratiani* se somam as coleções dos Decretais de Gregório IX ou *Liber extra* (1234); *Liber sextus* (1298); *Constitutiones clementinae* (1317); Extravagantes de João XXII (1325); e Extravagantes comuns (1448).

A formação do direito canônico se dá sob influência do direito romano e como diz Grossi (2014, p. 256), “se concretiza, sobretudo na linguagem específica e técnica

⁵⁰ Grossi (2014, p. 259) ainda observa uma dicotomia fundamental como dialética de contrários muito própria do pensamento político de (Santo) Agostinho na obra de Yves de Chartres, e diz respeito a articulação entre “uma imutabilidade absoluta, perpétua, um patrimônio intocável até mesmo pelo Pontífice Romano ou por um Concílio ecumênico, resistente a todo devir histórico quase como uma cidadela inexpugnável” concebido como *ius divinum* “em relação de necessidade [...] revelado pela generosidade do próprio Deus por ser necessário para o acesso ao Reino [...] composto de poucas regras essenciais”; e um *ius humanum* “extremamente plástico e móvel” segundo uma relação de utilidade “excogitado pelo zelo pastoral da Igreja por ser útil e facilitador [...] formado por um conjunto enorme de regras acumuladas na vida histórica da Igreja em decorrência dos cuidados pastorais da sagrada hierarquia para ajudar os fiéis no caminho da salvação” (GROSSI, 2014, p. 150-151).

⁵¹ Trata-se de um empreendimento, como sugere o título, de harmonização dos cânones discordantes, que ficará conhecido como *Decretum Gratiani* e se difere da obra de Yves pela amplitude e sistematização, além do envolvimento pessoal e uma reflexão mais autônoma; sua obra se espalhou por toda a Europa, e como aponta Grossi (2014, p. 252), “oferece à Igreja pós-gregoriana uma armadura jurídica compacta para enfrentar o século, dominá-lo; oferece, em todo o seu valor, uma grande arma – do direito – à política teocrática do Pontificado Romano.”

construtiva”. Ainda, tal influência não se reduz apenas no direito, mas invade toda a vida da igreja por suas autoridades, "desde Alexandre III, como identifica Congar (1977, p. 300-301) quase todos os papas são juristas, e a grande maioria dos homens da Igreja que querem fazer carreira se dedicam ao direito”, alcançando um impacto enorme na teologia oficial, pois “desde o século XIV até nossa época os tratados dos sacramentos, da Igreja, da Moral, estavam penetrados pelo espírito jurídico e se preocuparam pouco do significado espiritual”.

3.1.2 Agostinho e Tomás de Aquino

Essa teologia jurídica elaborada na Europa ocidental é conhecida como escolástica, entretanto como apresentam Libanio e Murad (2010, p.131), a escolástica propriamente trata-se de um tipo de teologia produzido entre os séculos VIII e XV, com quatro grandes momentos, a saber, dos século VIII-X como um período de gestação; os séculos XI-XII marcam os inícios da escolástica destacando Anselmo de Cantuária (1033-1109), Pedro Abelardo (1079-1142) e Pedro Lombardo (1100-1160); o século XIII localizado como Alta Escolástica tendo a escola dominicana maior destaque com nomes como Alberto Magno (1193-1280) e seu aluno Tomás de Aquino (1225-1274) e Mestre Eckhart (1260-1328); e uma Escolástica tardia, compreendida entre os séculos XIV-XV, com ênfase à escola franciscana de Boaventura (1217-1274), Duns Escoto (1266-1308), Guilherme de Ockham (1288-1347) e Gabriel Biel (1420(25)-1495). Não obstante esses nomes demonstrarem a diversidade teológica destes oito séculos, o nome de Tomás de Aquino se impõe sobremaneira à escolástica, como tradição e paradigma canônico, sua principal obra, a Suma Teológica (ST), influenciará o modo de se fazer teologia na modernidade, de modo que uma coisa se confundirá com a outra (LIMA VAZ, 1979). O próprio Tomas de Aquino não era tão ortodoxo quanto os tomistas e neotomistas que defendem seu legado teórico. A base de seu Tratado da Lei (ST I. 2, 90-108) está sob influência platônica recebida através de Agostinho, a qual “legou aos estudiosos da Idade Média o ‘jusnaturalismo’, como fundamento das leis positivas” (RAMOS, 1998, p. 108). Deste modo, uma teologia das leis e da justiça se desenvolve em Agostinho e Tomás de Aquino, considerando a teoria das ideias de Platão. Uma vez que os quatro princípios

platônicos,⁵² a saber a matéria, as ideias (*eidos*), o demiurgo e o bem, na recepção de Agostinho, é confrontada com a teoria da criação *ex nihilo*, a qual afirma que o cosmo não é nem produção e nem feita a partir de si, mas conforme a expressão latina é criação a partir do nada, e as causas platônicas ganham sentido através da divindade. Assim, o Deus uno e trino cria tudo o que existe segundo os conteúdos – arquétipos mentais – de sua sabedoria em vista do Bem transcendente. Essa doutrina está em Tomás, quando o teólogo localiza as ideias das coisas na mente divina, as quais existem fora e antes das coisas (ST I, 1.15). Como se pode perceber na afirmação sobre a lei eterna:

A razão da sabedoria divina, assim como tem a condição de arte ou de ideia exemplar na medida em que por meio dela são criadas todas as coisas, também tem natureza de lei na medida em que move todas as coisas a seus próprios fins. E segundo, a lei eterna não é outra coisa que a razão da sabedoria divina como princípio diretivo de todo ato e todo movimento. (ST, I, 2.96,1)⁵³

O jusnaturalismo clássico de Agostinho afirma a existência de três tipos de leis: eternas, naturais e temporais, cujo eixo é o amor. Assim, a justiça – classicamente definida por Justino como dar a cada um o que lhe é devido – consiste em uma virtude subordinada a *ordinata caritate*, o amor ordenado, que significa concretamente amar aquilo que deve ser amado: Deus, por causa d’Ele mesmo, e a si mesmo e o próximo por causa de Deus, segundo a Verdade comum a todas as pessoas (GILSON, 2006, p. 248-249; RAMOS, 1998, p. 110-113). A lei eterna “está em Deus como ele mesmo”

⁵² Para uma compreensão mais elaborada de como operam os princípios platônicos: “Como “construtor”, o demiurgo empreende uma actividade mimética. Ao criar o mundo sensível por meio da imitação do arquétipo, assemelha-se em grande medida a um artífice, que, antes de produzir alguma coisa, tem em conta uma forma da qual assimilará as propriedades que fará corresponder no material que trabalha. Assim, põe os olhos nas coisas que se mantêm sempre iguais (as ideias). Partindo deste conhecimento prévio, age sobre o material de modo a dotá-lo de ordem, pois que antes estava desordenado” (30a3-5). (LOPES, 2011, p. 39) Como discursará Timeu a Sócrates: “É que, tal como foi dito de princípio, em virtude de estas coisas estarem desordenadas, o deus criou em cada uma delas uma medida que servisse de referência tanto a cada uma em relação a si mesma, como também em relação às outras, de modo a serem proporcionais. [...] É que até àquele momento, nenhuma delas tomava parte na ordem, a não ser que fosse por acaso, e nenhuma era inteiramente digna de ser chamada do modo que agora são chamadas, como “fogo”, “água” e qualquer um dos outros. Mas tudo isto o deus começou por organizar, e em seguida constituiu o universo a partir delas – um ser-vivo único que contém em si mesmo todos os outros seres-vivos, mortais e imortais.” (Timeu, 69b-c) (Platão, 2011, p. 169-168)

⁵³ Tradução nossa. No original: La razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento.

e “seu conteúdo é a prescrição da razão divina ou a vontade de Deus que ordena conservar a ordem natural e impede que esta seja perturbada”. A lei natural, por iluminação, está escrita no coração humano, como “imperativos da nossa consciência, cujas regras são como evidências primeiras” (GILSON, 2006, p. 248) e sugerem “não fazer aos outros o que não queremos que seja feito a nós mesmo” (RAMOS, 1998, p. 111) Por iluminação, Gilson (2006, p. 190) nos explica que esta tem um papel regulador e formal, como regras ou luzes ensinadas pelo Mestre interior que imprimi noções no ser humano, isto é, “a ideia divina não é um conhecimento totalmente feito que passa de Deus para dentro do espírito do homem, é uma lei que o liga (*lex incommutabilis*) e que Deus confere ao homem, ajustando-a à necessidade deste”.

A lei temporal, por sua vez, é mais bem apreendida se inserida na teoria das duas cidades de Agostinho. Importante termos atenção de que toda essa elaboração teórica tem um sentido antropológico de fundo. Gilson (2016, p. 329-349) considera que, em Agostinho, a vida moral implica a vida social, e assim, indivíduo e cidade estão ligados, pois esta é concebida como o conjunto de seres racionais – indivíduos – unidos por um amor comum, que vivendo juntos formam um povo e buscam o fim comum: a paz, segundo a concórdia; e aqui se localiza uma distinção importante: conforme for a concórdia que organiza a vida social da cidade, assim será o amor que os une e seu povo. Isto implica na distinção entre a cidade que busca paz a partir do corpo, tendo o ser humano como fim, esta será chamada de cidade terrestre e seus cidadãos ímpios; em contrapartida, há a cidade que se orienta pela graça em busca do sumo bem e se denominará cidade celeste habitada pelos justos.

Para expressar um juízo de valor sobre as cidades concretamente estabelecidas pelas comunidades humanas ainda precisamos desenvolver a teoria de Agostinho conforme explica Ramos (1998, p. 113-119) pelos textos originais do bispo. Ambas, a cidade celeste e a cidade terrestre, tem como fundamento um amor, um direito e uma justiça. Apesar destes, em relação a primeira serem perfeitos, enquanto os da segunda são imperfeitos e nunca alcançarão a perfeição daquela, Ramos nos explica que mesmo assim a cidade terrestre e seus cidadãos podem ser chamados bons, na “medida em que se age bem, isto é, se faz o bem com conhecimento de causa, com amor e com piedade”, e podem ser chamados maus “na medida em que se peca, isto é, se afasta da verdade, da caridade e da piedade...”. Desta maneira, a ambivalência da cidade terrestre está na ambivalência humana, que por um lado, é uma “criatura racional, livre e que de fato peca livremente, afastando-se do seu Criador

e voltando-se para a criatura”; e por outro, sendo está mesma “criatura racional’, naturalmente boa enquanto tal, pode livremente participar, pela graça da bondade mesma e da justiça de Deus”. Não obstante, essa participação e, por conseguinte, a cidade terrestre, ainda que imperfeita, pode ser ideal como tendência, possibilidade e imagem imperfeita do ideal verdadeiro: a cidade celeste.

Dito isso, podemos concluir esse raciocínio considerando que a lei temporal é o direito posto como lei positiva que, sendo mutável e imperfeita, “prescreve o que assegura a ordem e paz social ao passo que a lei eterna ordena submeter o temporal ao eterno” (GILSON, 2006, p. 338) e “tudo o que há de legítimo no indivíduo e na cidade deriva dela, e ela é verdadeiramente a lei das leis.” (GILSON, 2006, p. 249) Sendo assim, o “direito se funda na justiça e no bem (“...*hoc...jure quod juste, et hoc juste quod bene* - Ep. 153, n.26); este ‘bene’ é a participação da natureza humana na ‘bondade de Deus’ [...]” como lei natural, e “há ‘poderes temporais’ justos e injustos, há ‘leis boas’ e ‘leis más’, conforme sejam a favor ou contra a ‘verdade’, a ‘verdade de Deus’ [...]” (1998, p. 125-126), em outros termos conforme for sua participação, pois “a lei ou direito natural é o fundamento da lei positiva, e ambas referidas a uma lei eterna ou divina” (RAMOS, 1998, p. 110), que ao fim e ao cabo é a própria razão divina e Deus é o princípio primeiro da norma.

Tomás de Aquino, como dissemos, seguirá, no que diz respeito às Leis, essa tradição de Agostinho, desenvolvendo algumas especificidades segundo o pensamento de Aristóteles. É possível perceber isso quando em sua Suma Teológica demonstra a existência de Deus como causa primeira do movimento no mundo (primeira via). Para Tomás, movimento “não é mais do que passar da potência ao ato”, – duas categorias importantes do pensamento aristotélico – e seu raciocínio se desenvolve para afirmar que nada pode ser o mesmo em ato e em potência. Por isso que,

Tudo o que se move necessita ser movido por outro. Mas se o que é movido por outro se move, necessita ser movido por outro, e este por outro. [...] Portanto, é necessário chegar àquele primeiro motor ao que ninguém move. Neste, todos reconhecem Deus. (ST, I. 1. 2,1)⁵⁴

⁵⁴ Tradução nossa. No original: Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. [...] Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

A definição de movimento é especialmente importante para entendermos que a Lei Eterna está na mente de Deus, quando, pela razão, chamamos Deus de governador,⁵⁵ isto é, diante da impossibilidade de definir o ser divino, o ser racional só é capaz nomeá-lo segundo sua atividade, logo, de Deus se pode dizer muitos nomes; e sob o nome governador se quer descrever a ação da razão divina de ditar regras e medidas de movimento às coisas, ou melhor, estabelecer leis para o mundo, pois,

A lei não é outra coisa que um juízo da razão prática existente no príncipe que governa uma comunidade perfeita. Mas, dado que o mundo está regido pela divina providência, como expusemos na Parte I (q. 22 a. 1.2) é manifesto que toda comunidade do universo está governada pela razão divina. (ST, I, 2, 90, 1)⁵⁶

Assim como em Agostinho, a Lei Eterna é entendida como sabedoria divina, nomeada como providência, que dirige, governa e ordena todas as coisas para o seu fim. Ao passo que o ser humano entendido como ser naturalmente racional – como afirma Aristóteles “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει” (Met. 1.980a) cuja tradução livre diz que todos os seres humanos desejam saber por natureza – é capaz de conhecer e participar na Lei Eterna, não em sua plenitude, mas enquanto Lei Natural. Logo, esta é a parte daquela da qual o ser humano participa, pela razão; e é a base, por dedução e especificação, para se estabelecer a ordem nas comunidades humanas, em vista de um bem comum e para afastar os indivíduos do mal.

A Lei Humana, ou lei positiva, como vimos acima, é lei e participa da Lei Natural e, por conseguinte da Lei Eterna, enquanto seja uma ordem justa; e, em Tomás de Aquino, a lei positiva pode derivar por dedução da Lei Natural, como “o preceito ‘não matarás’ pode derivar-se de modo conclusivo daquele outro que manda ‘não fazer mal

⁵⁵ A noção de governo será retomada em Foucault no século XX, e veremos adiante como o cristianismo contribui para o desenvolvimento das técnicas modernas de governo. Não obstante, é possível antever o continuum teológico-cosmológico político no pensamento tomista, entre Deus, a Natureza e Pastor na ação do Rei soberano, que segundo Foucault (2008, p. 313) será quebrado com a desgovernamentalização do cosmo no século XVI. Porém o filósofo francês não considerou a noção de providência articulada por Giorgio Agamben (2018) em dois aspectos, um soberano, primário, transcendente e eterno (como ratio gubernandi); e outro pastoral, secundário, imanente e temporal (como ratio executio): “estrechamente correlacionado, de modo que el primero funda, legitima y hace posible al segundo y éste realiza concretamente en la cadena de las causas y de los efectos las decisiones generales de la mente divina,” (2008, p. 157).

⁵⁶ Tradução nossa. No original: La ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la Parte I (q. 22 a. 1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina.

a ninguém⁵⁷ ou especificação, como é o caso da lei natural que “estabelece que aquele que peca seja castigado, mas que se castigue com esta ou aquela pena já é uma determinação adicionada à lei natural”⁵⁸ pela lei positiva (ST, I. 2. 95, 2).

3.1.3 Escolástica (anti) moderna

A Escolástica e, sobretudo, Tomás desenvolveram esta doutrina que, segundo Ramos (1998, p. 108), terá “uma certa função reguladora em toda civilização sucessiva”. Sabemos, no entanto, das adversidades, nem sempre felizes, porque este ensinamento passou após Tomás, transformando-se, às vezes, em um jusnaturalismo exagerado e radical.

Pelo que foi dito, nos carece ainda de considerar que a teologia da Idade Média conhecida como escolástica, assimilando as tradições filosóficas gregas, se desenvolve como *scientia*, e se impõe, em tempos posteriores, como teologia canônica. Acima, tratamos sumariamente apenas parte da escolástica, tendo Tomás de Aquino (e Agostinho) como personagem central. Entretanto, os oito séculos de produção teológica será um empreendimento bastante robusto de sistematização da fé para o mundo cristão, produzido pelos *magister*, primeiro nos mosteiros e catedrais e conseqüentemente nas universidades que surgirão destes centros de cultura e estudo, com o rigor metodológico da dialética clássica, caracterizado na Europa ocidental medieval pelas *rationes*, *questiones* e *disputationes* (LIBANIO; MURAD, 2010, p. 127-134; FERNÁNDEZ, 1998, p. 43; CONGAR, 1977, p. 302).

A proeminência de Tomás nesse empreendimento é significativa, porém a fixação de seu pensamento na teologia católica não ocorre em seu tempo, mas, sobretudo no século XVI, como nos fala Lima Vaz (1998, p. 25), pela “consagração das suas doutrinas teológicas no Concílio de Trento e com a sua proclamação como Doutor de Igreja por São Pio V em 1567” e mais recentemente “no plano intelectual, pela encíclica *Aeterni Patris* (1879) que iria balizar, de certa maneira, o curso do pensamento filosófico-teológico católico até o Concílio Vaticano II.”

⁵⁷ Tradução nossa. No original: El precepto ‘no matarás’ puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda ‘no hacer mal a nadie’.

⁵⁸ Tradução nossa. No original: Establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación anädida a la ley natural.

Nesse sentido, Comblin (1969) nos fala também que a escolástica é entendida na história da teologia católica para além da teologia medieval e se impõe como teologia católica oficial. Assim o termo escolástica não diz respeito apenas à teologia medieval, mas sobretudo a uma sistematização fixada pelo magistério sob a potestade de Tomás de Aquino, como uma reconstrução intelectual moderna estável e definitiva com as funções de definir, expor e explicar as verdades da fé, bem como defendê-la e ensiná-la; e como auxiliar do magistério. (COMBLIN, 1969, p. 5-45). Igualmente, o monge francês Lafont (2000, p. 302-303), nos explica que:

Santo Tomás, um dos teólogos mais audaciosos e inovadores da história cristã, torna-se assim agente privilegiado de uma epistemologia teológica de “iluminação” e “receptáculo” de uma doutrina estabelecida. É evidente que nesta perspectiva o “tomismo” perde a intenção de investigação e discernimento, essencial proposição do Doutor Angélico e torna-se, ao contrário critério de ortodoxia e estrutura intelectual da fortaleza católica. Os estudos escolásticos adquirem um aspecto monolítico (...); e o pensamento de santo Tomás transforma-se numa espécie de enciclopédia imposta de cima, isto é, recebeu características que pertenciam muito mais à filosofia do Uno do que à filosofia do Ser.

Ao fim e ao cabo, o caráter crítico, especulativo e dedutivo sobre Deus, o Mundo e o Ser Humano da ciência teológica elaborado na Idade Média (LE GOFF, 2007, p. 189) cederá espaço a uma apologética moderna contra dissensos no interior da Igreja, a partir de manuais dogmáticos que determinarão a razoabilidade da fé católica, em forte oposição a ciência que se desenvolverá novos paradigmas, bem como marcadamente avessos aos reformadores protestantes da Alemanha, Suíça, Holanda e Inglaterra. Essa tradição deitará raízes mesmo no alvorecer do iluminismo secular e será, portanto, a este tipo de raciocínio fechado sobre si, que Hulsman descreverá, a partir de sua experiência em instituição de ensino católico, na Holanda do início do século passado, como um sistema fundado na objetividade, descartando a pessoa, o sujeito, e negando a importância da afetividade (HULSMAN, 2019, p. 48-49) e se desdobrando em uma visão de mundo dicotômica entre inocentes e culpados, justos e ímpios, santos e pecadores, vinculada a “uma justiça herdada da teologia como juízo final”.

Esta cosmologia implica na existência de um ponto absoluto – um Deus onipotente e onisciente – e é como referência a este ponto absoluto que os adeptos do discurso do sistema da justiça criminal são levados a se identificar, ainda que inconscientemente. Deus foi afastado – os crucifixos foram retirados dos tribunais – mas o ponto absoluto continua lá: a lei, as

instituições do momento, consideradas como expressão de uma lei eterna...
(HULSMAN; CELIS, 2019, p. 85)

3.2 PASTORAL DO ENCARCERAMENTO

Como Tomás de Aquino afirma, segundo a Lei Natural, aquele que peca deve ser castigado, porém como será o castigo depende da especificação da Lei Humana em cada comunidade (ver 3.2.2); e de fato, como apresentamos no primeiro capítulo, na história, há uma variedade de castigos infligidos contra indivíduos acusados e condenados por alguma transgressão. Há, portanto, como dado da natureza impresso na consciência humana, uma relação de causalidade necessária entre pecado, em linguagem religiosa, e castigo; ou, em contexto secular, entre delito e pena, como o princípio newtoniano de ação e reação, para cada ação (ou pensamento) pecaminosa/criminosa por parte dos indivíduos há uma reação correspondente por parte de Deus/Estado; e muitos estudiosos, além disso, entendem esse princípio retributivo e meritocrático, de que indivíduos devam sofrer por seus pecados e crimes, como uma prática universal e necessária (O'DONOVAN, 2004, p. 1378; BITENCOURT, 1993, p. 97; LIRA JUNIOR, 2017.p. 15-30). A relação pela qual se deduz a opinião – em oposição ao conhecimento – de que as pessoas submetidas a algum castigo ou pena, estão nesta situação por causa de alguma transgressão, que respeitando o devido processo legal, a autoridade competente, no exercício de suas atribuições, lhe impôs a culpa, e a conseqüente pena, que no vocabulário corrente das ruas e das rede se afirma como: “se está preso, é por que alguma coisa fez”, seria como se da equação penal, como descreve Nilo Batista, (2013, p. 204) uma pena correspondente fosse o produto necessário.

Tal maneira idealizada de pensar não considera a materialidade das coisas e nem complexidades que se escondem por de trás de categorias como pecado/crime, culpa, castigo/pena, além de não ter em vista a possibilidade de inocência e impunidade, como se não pudesse haver entre os penalizados pessoas que não praticaram nenhum ato ilícito, sendo, portanto, inocentes; ou ainda, outras pessoas que tendo praticado alguma transgressão à norma não lhes foram imputada culpa alguma e tampouco pena, a estas chamamos de impunes, que a criminologia crítica desenvolverá como cifra oculta, sumariamente entendida que “muitas situações que se enquadram nas definições da lei penal não entram na máquina” (HULSMAN;

CELIS, 2019, p. 81). Deste modo, a máxima que afirma que os criminosos devem sofrer é limitada e insuficiente para nossa análise, pois, não se verifica nexos causal necessário entre pena e delito, penitência e pecado, sofrimento e culpa. Não obstante, esforços teológicos e jurídicos se ocupam “para tornar inteligíveis as práticas sociais de retribuição” sob o nome de teoria da pena (O’DONOVAN, 2004, p. 1378). Para nós, esse debate dá acesso para pensar como a teologia e as práticas pastorais fortalecem a expansão do poder penal do Estado, sobretudo, como considera Nilo Batista (2002, p. 163-169), por meio de intervenções morais, sob relações de paternidade e zelo, construindo um novo sujeito culpável, fruto da inquisitorialidade diretamente ligada ao dogmatismo legal, bem como ofereceram a fundamentação ideológica e filosófica, a partir da prática penitencial entendida como estilo de vida e disciplina.

3.2.1 Contribuições foucaultianas

Embora a obra de Michel Foucault não tenha por objeto de investigação o pensamento teológico,⁵⁹ e tampouco relacionar religião e prisão, teologia e pena, e assuntos congêneres,⁶⁰ o pensador francês não deixa de apontar alguns vestígios que nos possibilitam visualizar tais relações e valem ser considerados por nós.

O primeiro é a questão em torno do detalhe. Em seu trabalho sobre as prisões – Vigiar e Punir – destacamos a raiz teológica do *detalhe* como pedra fundamental do poder disciplinar. Podemos percebê-lo no texto, mais precisamente na terceira parte, quando o filósofo francês investiga “os métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”, (2014, p. 135) os quais ele denomina

⁵⁹ Alves considera que em toda obra de Foucault o cristianismo está inserido “em uma pesquisa mais ampla sobre o processo de elaboração da subjetividade do homem ocidental, no qual se articula os domínios da subjetividade, da verdade e do poder. O cristianismo é estudado por Foucault na perspectiva de uma história do sujeito, com seus efeitos de poder e de verdade”. (2016, p. 76). No Brasil, na última década, o cristianismo pensado por Foucault tem sido crescente nos estudos foucaultianos ao redor das pesquisas de Philippe Chavalier e Cesar Candiotto.

⁶⁰ Na década de 70, Foucault se engaja no Grupo de Informações sobre as Prisões (GIP) cujo objetivo era fazer ver o que as prisões escondem, o seu intolerável, por meio da palavra daqueles que viviam a experiência de prisão. Em artigo publicado em 1971, Foucault (2006, p. 32-36) afirma o objetivo teórico nas prisões: “Há um problema que há muito tempo me interessa, é o sistema penal, da maneira como uma sociedade define o bem e o mal, o permitido e o não permitido, o legal e o ilegal, a maneira como ela exprime todas as infrações e todas as transgressões feitas à sua lei com foco nas instituições e suas práticas que repousam sob o dizível.”

“disciplinas”. As disciplinas estruturam as sociedades, a partir da ramificação das instituições disciplinares em mecanismos disciplinares, através da descoberta do corpo, que se desenvolvendo, ao longo do século XVII e XVIII, fabrica os indivíduos dóceis e úteis da modernidade.

Foucault (2014, p. 137) sinaliza que essas técnicas disciplinares sobre os corpos, antes de ser uma inovação da chamada Era Clássica, trata-se de uma “racionalização utilitarista do detalhe na contabilidade moral e no controle político”, que se pode observar primeiro como categoria teológica e ascética, pois “aos olhos de Deus nenhuma imensidão é maior que um detalhe, e nada há tão pequeno que não seja querido por uma dessas vontades singulares”; e se esparrama como uma tradição onde nada passa despercebido e cada minúcia é importante. Podemos verificar isso em representações do ser divino como olho que tudo vê em instituições cristãs de ensino e caridade, o Deus vigilante.

O exemplo evocado por Foucault (2014, p. 137-138) não é medieval como se poderia intuir nossa razão entorpecida pelo iluminismo, trata-se de uma fonte moderna, uma passagem do *Tratado sobre as obrigações dos Irmãos das Escolas Cristãs* de Jean-Baptiste de La Salle (1651-1719), em que o santo pedagogo cristão da passagem do século XVII ao XVIII, faz uma ode às pequenas coisas, pois pode calhar que Deus as acolha não como são, mas como grandes ações e de uma grande quantidade de pequenas coisas se conseguiria grandes recompensas. Essa mística do cotidiano, que Foucault (2014, p. 138) descreve como “cálculo místico do ínfimo e do infinito”. Por um lado, se observa, na tradição cristã, nos ordenamentos da vivência das comunidades monásticas e de vida religiosa e, em uma descrição normativa da rotina, como, onde, quando, o que fazer, comer, beber, rezar, dormir, trabalhar, se vestir etc.; e, por outro, se desdobra em conteúdos seculares em instituições modernas (por ex.: escola, hospital, quartel, oficina, prisão), que a partir da racionalização econômica e técnica forjará o indivíduo dócil e útil da modernidade.

Em *Surveiller et punir* (1975), Foucault problematizou a constituição do indivíduo moderno em meio às práticas sociais pela elevação das disciplinas a tecnologias políticas de fixação identitária e ortopedia moral. As práticas cristãs de normalização do comportamento e docilização da alma, observáveis nas escolas e nos seminários, compunham com aquelas práticas institucionais “seculares” o canteiro histórico moderno da sociedade disciplinar. Pela perspectiva das práticas sociais, portanto, Foucault jamais apresentou uma ruptura total entre religião e cultura moderna, entre cristianismo e secularização. (CANDIOTTO; 2012a, p. 17)

Destarte, as sociedades disciplinares seculares se estruturam no detalhe, e pensando em nossa intuição inicial, aí está o elo entre religião e prisão, não no detalhe em si, mas nessa preocupação de controle e cálculo das práticas cotidianas em vista da otimização do indivíduo, na medida em que seu melhoramento significa aumentar aptidões e acentuar subjugação; e, no contexto religiosos, central são as Regras de Vida, que normatizam a rotina, podendo ser lidas pela chave panóptica de *vigilância*, *sanção* e *exame*, cuja descrição Foucault faz nesta terceira parte de *Vigiar e Punir*, e vez ou outra lança mão de exemplos da pedagogia cristã, mas não apenas. A relação com o que apresentamos sobre as leis, a partir de Agostinho e Tomás nos parece evidente: O sujeito moral é aquele que vive segundo a lei, que tem por base uma lei eterna da qual ele é capaz de conhecer, pela razão, como lei humana, bem como é capaz de promulgá-la como lei positiva. Todo o ordenamento legal tem como origem e fim no sumo bem, e por isso a atenção disciplinar ao detalhe, pois nada passa despercebido por Deus, que pode ser descrito como juiz, mas talvez seja melhor entendido como pastor.

A imagem do pastor é bastante presente na espiritualidade cristã, e este é o segundo aspecto que a análise foucaultiana nos oferece. Jesus é apresentado nos textos bíblicos como bom pastor, e diversas outras passagens exploram a relação de Deus com seu povo pela imagem do pastor com seu rebanho. Em *Segurança, território, população*, curso dado por Foucault no *Collège de France* em 1978, ao fazer uma genealogia da governamentalidade,⁶¹ o pensador francês identifica no pastorado cristão o modelo e matriz do governo político dos homens que se desenvolverá na modernidade como Razão de Estado (*ratio gubernatoria*), cujo funcionamento se apreende por meio de mecanismos de segurança, que operam na manutenção da ordem e aumento das forças (FOUCAULT, 2008, p.398). Como explica Candiotti (2012b, p. 19)

⁶¹ Explica Foucault seu entendimento sobre governamentalidade de três maneiras: “entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, [por g.] entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, [por g.] creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (2008, p.143-144)

Já o poder pastoral cristão, problematizado em *Securité, territoire, population* (Foucault, 2004), é considerado o início de um modo de governar no Ocidente, pelo qual processos de individualização são inseparáveis de processos de totalização, mais tarde secularizados pela biopolítica moderna quando esta procura fixar uma identidade e ao mesmo tempo busca regular a vida biológica de uma população.

Foucault (2008, p. 166-167) caracteriza pastorado como um poder a partir de dinâmicas espaciais, materiais e morais, isto é, o tipo de poder que se desenvolve nessa relação pastor-rebanho busca controlar corpo, alma e atividade dos outros (rebanho) e de si mesmo (pastor); e suas origens são mais evidentes no oriente mediterrâneo do que na Grécia. Entre os hebreus se percebe o desenvolvimento e intensificação do pastorado como elemento fundamentalmente religioso. Enquanto no Egito, Assíria e Mesopotâmia a liderança – Rei, Deus, Chefe – é pastor de homens, entre os hebreus o termo é reservado a Deus.

Temo aí, creio eu, uma coisa ao mesmo tempo fundamental e provavelmente específica desse Oriente mediterrâneo tão diferente do que encontramos entre os gregos. Porque nunca, entre os gregos, vocês encontrarão a ideia de que os deuses conduzem os homens com um pastor pode conduzir seu rebanho. Qualquer que seja a intimidade – e ela não é necessariamente muito grande – entre os deuses gregos e sua cidade, a relação nunca é essa. O deus grego funda a cidade, indica sua solidez, dá seu nome à cidade, pronuncia oráculos e, assim, dá conselhos. Consulta-se o deus, ele protege, ele intervém, às vezes ele também se zanga e se reconcilia, mas nunca o deus grego conduz os homens da cidade como um pastor conduziria suas ovelhas (FOUCAULT, 2008, p. 168)

Deste modo, o pastorado hebraico se fundamenta na relação da divindade e seu povo, caracterizado como um poder que 1) se exerce não sobre um território, mas por definição, sobre um rebanho em movimento, “o Deus grego é um deus territorial, um deus intra muros, [...]. O Deus hebraico, ao contrário, é o Deus que caminha, o Deus que se desloca, o Deus que erra”; 2) se apresenta e é definido por seu bem-fazer, o poder pastoral busca a salvação pela condução e cuidado, se manifesta também por seu caráter oblativo, o pastor vive para suas ovelhas, com zelo, dedicação e aplicação infinita, o pastor “cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarraram, cuida das que estão feridas”; 3) e também como poder individualizante, o pastor conduz, ao mesmo tempo, todo o rebanho e cada uma das ovelhas (*omnes et singulatim*), ele conhece a totalidade e cada uma, e se sacrifica para salvar todas e cada uma. Foucault (2008,

p. 168-173) apresenta neste último caso a situação paradoxal em que se encontra o pastor: “sacrifício de um pelo todo, sacrifício do todo por um”.

A investigação foucaultiana sobre o pastorado se amplia para captar a especificidade da Igreja cristã. Segundo o pensador, o poder pastoral foi introduzido no ocidente pelo cristianismo, a partir de uma comunidade religiosa se constitui uma igreja “como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala [...] de toda humanidade” (FOUCAULT, 2008, p. 196), através do desenvolvimento de uma economia detalhada dos deméritos e dos méritos, “uma economia que supõe uma análise em elementos pontuais, mecanismos de transferência, procedimentos de inversão, ações de apoio entre elementos contrários” (FOUCAULT, 2008, p. 229), cuja decisão final está em Deus. O cristianismo inova por sua arte de governar os homens, que Gregório de Nazianzo chamara de *téchne teknôn, epistême epistemôn*, arte das artes, ciência das ciências, de modo que pastoral toma lugar da filosofia e da teologia, sendo a “arte pela qual se ensinavam as pessoas a governar os outros, ou pela qual se ensinavam os outros a se deixar governar por alguns” (FOUCAULT, 2008, p. 200). Foucault é bastante específico: ao contrário do pastorado hebraico, entre os cristãos o pastorado é a pedra angular para a organização da Igreja, um tipo de relação-poder fundamental e institucionalizada. Toda a vida da Igreja é organizada e justificada pelo poder que o pastor tem sobre o rebanho, todos, em alguma medida, são ora pastores ora ovelhas. O poder religioso cristão é um poder pastoral, uma arte de governar os homens, que se esparrama numa rede institucional, cuja autonomia e especificidade é o pano de fundo para o desenvolvimento da governamentalidade moderna como política calculada e refletida.

Importa ainda considerar sobre o poder pastoral algumas especificidades tecnológicas observadas por Foucault a respeito da relação do pastorado com a Salvação, a Lei e a Verdade no cristianismo. O pastorado cristão se articula em torno da Salvação, segundo Foucault (2008, p. 224-229), a partir de quatro princípios: 1) o princípio da responsabilidade analítica, que se expressa qualitativa e factualmente no cuidado e zelo operado pelo pastor que conhece e é responsável por cada ato bom ou ruim de cada uma de suas ovelhas; 2) o princípio da transferência exaustiva e instantânea, onde cada mérito ou demérito da ovelha é assumido pelo pastor como seu, o sofrimento ou júbilo da ovelha é o sofrimento e júbilo do pastor; 3) o princípio da inversão do sacrifício. O pastor dá sua existência por suas ovelhas, ele se coloca

na defesa de seus corpos e de seus espíritos a fim de salvá-las, se expondo a tentação do pecado do outro pelo exercício de direção da consciência; e 4) o princípio da correspondência alternada, onde as fraquezas da ovelha podem salvar o pastor ao passo que as fraquezas do pastor podem edificar a ovelha na condução à salvação.

Em torno da Lei (FOUCAULT, 2008, p. 229-237), o pastorado cristão organiza uma obediência pura fundada nela mesma, individualizando cada caso, uma vez que o pastor não é homem da lei e tampouco o cristianismo é uma religião da lei; antes, o pastor atua como médico e o cristianismo segundo a vontade de Deus, produzindo uma dependência integral, entendida como relação de submissão de um indivíduo a outro, pois obedecer é colocar-se na dependência de alguém. Trata-se também de uma relação não finalizada. A obediência cristã não chega ao seu termo como entre os gregos que se submetem aos mestres de ginástica ou a cuidados médicos por um determinado período, no caso cristão o que se pretende alcançar é a própria obediência, como um estado de mortificação da vontade e de si (*apátheia*), e o que resta é deixar-se ser conduzido, ao ponto de até mesmo os que conduzem, o fazem, não por vontade própria ou méritos, mas por obediência a uma ordem dada.

E, finalmente, à volta da Verdade (2008, p. 237-241), o pastorado cristão desenvolve a orientação da conduta cotidiana e a direção de consciência em sentido educativo, pois o pastor tem como tarefa o ensino, como afirmara Ambrósio: "*Episcopi proprium munus docere*", o encargo próprio do bispo é ensinar. Trata-se de um ensino doutrinal e sobretudo de um ensino exemplar por meio da vida do pastor, que em seu aspecto de direção de conduta cotidiana condiciona o ensino não a princípios gerais, mas a um saber que tem por base a vigilância e observação do comportamento e condutas de cada ovelha, "um ensino integral que implica, ao mesmo tempo, um olhar exaustivo do pastor sobre a vida das suas ovelhas" como expõe Foucault (2008, p. 239). Além disso, o pastor busca dirigir a consciência das ovelhas de maneira compulsória e permanente, não se busca atender demandas específicas, mas pelo exame constante de si se produz um discurso a ser apresentado ao diretor-pastor. Deste modo, conclui Foucault (2008, p. 242-243), o pastorado cristão primitivo inaugura uma forma de poder e um modo específico de individualização, que é prelúdio da governamentalidade que se desenvolverá no século XVI, por seus procedimentos específico e pela produção de "um sujeito, cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas

de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade” (FOUCAULT, 2008, p. 243).

O pastor atento aos mínimos detalhes de todas e cada uma das ovelhas necessita saber de toda a verdade sobre a vida cotidiana, precisa conhecer seus pecados, não por uma investigação, mas pela própria boca da ovelha, por isso Candiotto (2012b, p. 53) afirma uma pastoral que surge relacionada com a verdade:

Toda a pastoral ulterior da confissão dos pecados, da necessidade de fazer regularmente penitência para voltar sem cessar para Deus (e, portanto, de ser ajudado pela mediação de um padre, de um diretor, de um superior, de um conjunto de técnicas e de instituições) nasceu dessa relação nova com a verdade.

Em *Do governo dos vivos*, curso de 1980, ministrado no *Collège de France*, Foucault persegue sua investigação sobre o governo, agora buscando focar o problema da verdade, isto é, o professor investiga “o governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade”⁶² (FOUCAULT, 2014b, p. 103), e para tanto busca estudar o cristianismo enquanto regime de verdade,⁶³ destacando os atos de verdade, em torno do sacramento da penitência, que operam a relação entre a manifestação do verdadeiro e remissão das faltas, em três práticas – batismo, penitência e direção de consciência – que produzem a subjetividade moderna. Entretanto, há que considerar que a centralidade da confissão dos pecados na perspectiva defendida por Philippe Chevalier (2012, p. 50), de que a leitura foucaultiana não concebe o cristianismo como uma religião confessante, mas fundamentalmente uma religião que propõe “salvação na imperfeição”, que ao contrário de outros movimentos religiosos da época, articula salvação e imperfeição,

⁶² Tradução nossa. No original: El gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad.

⁶³ No mesmo curso Foucault explica que por regime de verdade entende “lo que obliga a los individuos a esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos. A grandes rasgos, si se quiere, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero.” (2014b, p. 115) E, complementa: “para que haya oblicación de verdad, e incluso para que, a las reglas intrínsecas de manifestación de la verdad, se agregue algo que sea una obligación, es preciso o bien que se trate justamente de algo que por sí mismo no puede demostrarse o manifestarse como verdadero, y que carece en cierta forma del complemento de fuerza, el enforcement, el complemento de vigor y obligación, de coacción que hace que uno esté efectivamente obligado a plantearlo como verdadero aunque sepa que es falso, o bien que no esté seguro de que sea verdadero, o bien que sea posible demostrar que es verdadero o falso.” (2014b, p.116-117)

como apresenta Fábio Gesueli (2020, p.80), por meio do desenvolvimento de práticas das penitências e da vida monástica.⁶⁴

O problema do batismo no século II se colocava a partir da possibilidade de pecar após experimentar a iluminação e purificação batismal, de modo que o cristão necessite de uma constante conversão, *metanoia* em grego, ou *poenitentia* em latim, através da confissão de seus pecados. A penitência, portanto, é o próprio estado de vida do cristão, e se expressa ritual e dramaticamente primeiro por uma prática pública de *descrição* dos pecados diante da comunidade cristã, pela vocalização dos erros (exomologese); e logo que assume um caráter privado auricular (exagorese) de confissão dos pecados a um diretor/mestre como um exercício obrigatório, permanente e orientada para a destruição da vontade própria do sujeito, cujo fim é o estado de obediência, que supõe submissão, humildade e paciência (FOUCALUT, 2014b; ALVES; 2006, p. 81-85; GESUELI, 2020, p. 80-109; Manicki, 2012).

Essa prática de busca de redenção por uma vida submetida à condução de outro se estabelece com o monaquismo⁶⁵ e vai se expandir e diversificar por todo mundo cristão, pois serão os monges, em muitos casos, os responsáveis pela ação missionária e cuidado pastoral, difusão da mensagem do Evangelho e do domínio da Igreja. Embora a investigação de Foucault foque em Cassiano, serão os monges irlandeses que se destacarão pelas práticas penitenciais, sendo responsáveis por divulgá-las na cristandade ocidental do continente, através de códigos penitenciais (ou livros penitenciais) bastante rigorosos e detalhados. “Desde fins do século VI os monges irlandeses estavam espalhados por todo o Continente em uma ampla

⁶⁴ O trabalho de Fábio Gesueli (2020) – Um cristianismo por Michel Foucault – defendido no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas oferece um estudo sobre a obra de Michel Foucault a partir da problemática das “formas de governo dos homens no modelo do pastorado cristão e da vida monástica”, com um rico embasamento teórico, demonstrando “a positividade transformadora da experiência do sujeito” na análise foucaultiana.

⁶⁵ O monaquismo vai se organizar institucionalmente no século IV, em oposição ao mundanismo advindo da paz constantiniana, conforme Gómez (1987, p. 164-189), como estilo de vida cristã caracterizada 1) na separação geográfica e sociológica dos centros habitados rumo aos desertos, a fim de, evitar situações de pecado, estar unido a Deus pela oração e contemplação e facilitar a atenção ao mundo interior; 2) na renúncia a todas as coisas, principalmente posses e bens materiais, adotando um estilo de vida ascético dedicado ao trabalho manual e a oração; 3) na solidão, sem contrair matrimônio antecipando uma realidade celeste; e 4) na apatheia, entendida com “paz da alma e liberdade de coração” alcançando uma plena indiferença pela unificação do espírito em Deus.

companha de evangelização dos povos bárbaros, e fundando mosteiros por todas as partes”⁶⁶ (GOMÉZ, 1987, p. 433).

A Regra dos Monges de Colombano (2008), conhecida pelo rigor ascético e penitencial afirma que: “A verdadeira penitência não é cometer coisas dignas de arrependimento, mas lamentar o que foi cometido” e será observada em muitos mosteiros na Irlanda e no norte da Itália, impulsionará a confissão auricular em toda a Igreja europeia e formará confessores que aplicarão penas baseados em cálculos de taxas e tempos correspondentes a gravidade das transgressões, e multiplicará iniciativas semelhantes em outros abades e mestres espirituais. Por mais que os penitencias, “cujos erros são certos e autores incertos”, fossem repudiados pelo Sínodo de Chalons, em 813, eles continuaram a ser produzidos e observados, chegando à “canonização” no IV Concílio de Latrão, em 1215, estabelecendo a obrigatoriedade da confissão dos pecados anualmente. (BATISTA, 2013, p. 195)

A confissão foi o grande veículo cultural que difundiu por todo o ocidente cristão a equação penal, tal como formulada pelo pensamento jurídico-canônico, impregnada até os ossos pela ideia de intervenção moral. De ouvido em ouvido a sottovoce, a alma ocidental aprendia uma correlação mística: a penitência (pena) é consequência inexorável do pecado (delito) que cumpria pelo confidente (réu) contrito o redime perante Deus (a ordem jurídica) (BATISTA, 2013, p. 204)

Nesse processo, as práticas penitenciais dos cristãos medievais subsidiam a modernidade, e também as ciências humanas em geral, como destaca Candiotta (2012a, p. 18), pois em “A vontade de saber”, volume 1 de *Histoire de la sexualité* (1976), Foucault demonstra como o sujeito culpável é também confessante e penitente, é ele quem produz um discurso de si, que exige uma intervenção moral externa, de modo que se percebe o *continuum* do procedimento de “extração da verdade”, tanto nos confessionários quanto nos tribunais, consultórios e divãs. Deste modo,

a confissão inaugurada pelo cristianismo se desdobrou na modernidade em uma pluralidade de formas: jurídicas, psicológicas, psiquiátricas e psicanalíticas. Em vez de um deslocamento dos procedimentos confessionais cristãos pela discursividade científica em torno da enunciação do eu, temos uma ciência-confissão moderna que continua a operar a extorsão da verdade do eu. A diferença é que o discurso cristão sobre o pecado e a salvação

⁶⁶ Tradução nossa. No original: Desde finales del siglo VI los monjes irlandeses estaban esparcidos por todo el Continente en una amplia campaña de evangelización de los pueblos bárbaros, y fundados monasterios por todas partes.

(*salut*) foi substituído, em parte, pelo discurso sobre o corpo e a vida das ciências (*santé*). Na genealogia das práticas confessionais, não estamos diante de um sujeito moderno liberto e autônomo que deixou para trás um sujeito obediente e reativo. Como lembra Foucault, ao falar da modernidade: “O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente”. (FOUCAULT, 1976, p. 80). A hermenêutica do sujeito, enfocada no discurso sobre si mesmo (pensamentos, desejos, atos, omissões), tornou-se a técnica privilegiada para saber quem se é e, com isso, uma das heranças mais evidentes da religião no âmago da modernidade científica. (CANDIOTTO, 2012a, p. 18)

O paralelo que temos desenvolvido não se limita à prática mística de confissão. Esta é, como diz Batista, “o grande veículo” para chegar ao que para nós é central: a pena e, por conseguinte, o perdão dos pecados em vista da salvação, que no contexto moderno mantém seu horizonte salvífico, e assume roupagens de uma teologia secular. Centralizada no indivíduo, o zelo pastoral da Igreja se orientará para que o castigo seja salutar tanto para o indivíduo culpável quanto para a sociedade em geral. Como exemplo, Agostinho, em seu tempo, orienta aos magistrados seculares a não condenar a morte o herege e nem usar a tortura, “deixa espaço para a penitência aos inimigos vivos da Igreja”, pois: “a finalidade do castigo é apenas a conversão e salvação dos hereges. Que não diminuam o valor do martírio dos cristãos, retribuindo o mal com o mal”. Ao que acusava a interferência episcopal no poder civil, o bispo de Hipona (*apud* RAMOS, 1998, p. 128) ainda afirmava:

Não é que queiramos com isto impedir que se tire a indivíduos celerados a liberdade de cometer delitos, mas desejamos que para tal escopo seja bastante que, deixando-os vivos e sem lhes mutilar nenhuma parte do corpo, aplicando as leis repressivas, sejam arrancados à sua insana agitação e reconduzidos a uma vida sã e tranquila, ou que, subtraídos às suas obras malvadas, sejam empregados em algum trabalho útil. (Ep. 133,1)

Do mesmo modo, ao comentar a Regra de Santo Agostinho, Clodovis Boff (2019, p. 133) explica essa perspectiva penal como *emendatoriam vindictam*, que “significa uma pena que torna melhor, purificadora, corretiva ou salutar. Isso quer dizer que o castigo tem por função não o esmagamento do culpado, mas, ao contrário, seu melhoramento, seu crescimento humano”. A penitência, portanto, tem um conteúdo, ao mesmo tempo, pedagógico e terapêutico; e a penitenciária será a instituição central para aquele que errou volte ao bom caminho, e como veremos será utilizada nos mosteiros. Percebe-se, portanto, o desenvolvimento teórico e prático da pena como detalhada pelo direito, não se trata propriamente de mera vingança, mas se baseia em valores de justiça e utilidade, isto é, o sofrimento imposto ao pecador e ao

criminoso é justo na medida que tem como fim a reprovação e retribuição ao erro cometido, neutralizando as potencialidades transgressoras, bem como intimidando e prevenindo outros de caírem no mesmo equívoco, além de ser útil ao indivíduo em particular e à sociedade em geral, que o sofrimento imposto busque corrigir o comportamento desviante. Entretanto, tais objetivos ideais não foram alcançados.

3.2.2 Resolução de conflitos e encarceramento cristão

É sabido que rituais penitenciais são anteriores ao cristianismo, como é o caso das comunidades dos Essênios e a própria lei de pureza em Israel. Basta recordar a passagem do texto de Lucas 2, 21ss que narra Jesus, Maria e seu pai, em Jerusalém para “cumprir os costumes da Lei”. Entre as comunidades cristãs podemos afirmar que práticas penitencias litúrgicas surgirão ao redor dos mosteiros, após o século IV, quando lentamente se desenvolve todo um estilo de vida segundo um *Regulae* baseada na direção da consciência. (CANDIOTTO, 2012b, p. 95-96). A princípio, o batismo – em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo – remia os pecados, purificava para “uma vida nova” (Rm 6,4) e inseria o discípulo em uma outra lógica, porém como lidar com aquela pessoa que tendo sido batizada não vive segundo o espírito? Ou, como lidar com as ambiguidades da vida em comunidade? O próprio texto bíblico já apresenta alguns modos de resolução de conflito – Lv 19, 17-19; Sl 141,5; Ez 3, 16-21; 33,1-20; 2 Ts 3, 14-15; Gl 2,11-14; 6,1; Tg 5,16.19-20 – talvez o mais conhecido esteja no Evangelho de Mateus (Mt 18, 15-17):

se seu irmão pecar, vá e corrija-o a sós, somente entre vocês dois. Se ele o ouvir, você terá ganhado seu irmão. Mas se ele não o escutar, tome mais uma ou duas pessoas com você, a fim de que toda palavra se confirme com o testemunho de duas ou três pessoas. Se ele não as ouvir, avise a igreja. Se também não ouvir a igreja, trate-o como gentio ou cobrador de impostos.

E, ainda, o texto paulino dirigido à conturbada comunidade de Coríntio é bastante enfático, “será que não existe entre vocês alguém experiente, que consiga resolver uma questão entre irmãos?” (1 Cor 6,5) reprovando o acesso à justiça pagã e exortando para que a comunidade dê conta de seus próprios conflitos.

De fato, como o Curso de Foucault de 1980, ao investigar a penitência canônica, se detém sobre a resolução de conflitos, se após a purificação e iluminação

da verdade experimentada no sacramento do batismo, o cristão pode recair e ser necessário uma segunda penitência. A reflexão foucaultiana irá aprofundar no sentido de entender as práticas de direção e exame de consciência desenvolvidas pelo monaquismo. (FOUCAULT, 2014). Porém, para finalizar este capítulo, queremos apresentar instituições de encarceramento penal surgidas e mantidas pela Igreja.

A primeira, e mais antiga, pode ser analisada através das *Reflexões sobre as prisões das ordens religiosas*, do monge beneditino francês do século XVII, Jean Mabillon (1632-1707).⁶⁷ Para além de querelas políticas e religiosas que as Reflexões de Mabillon despertaram entre os reformadores cristãos da modernidade, fica patente que a teologia cristã, seja ela católica, calvinista ou quaker, é um pressuposto indispensável do encarceramento. Não é de nosso interesse apurar e defender quem foi pioneiro no empreendimento carcerário, mas fazer ver como o discurso e as práticas dos cristãos sustentam essa instituição. E, portanto, o texto de Mabillon nos permite conhecer, por suas críticas e proposições, o uso de espaços de privação de liberdade como pena baseado no cuidado e zelo pastoral.

Assim como Agostinho, Mabillon (*apud* SELLIN, 1977, p. 583) defende que a justiça praticada nos mosteiros contra criminosos deve imitar a conduta da Igreja, banindo a aspereza penal. Em uma relação paterno-pastoral, os julgamentos devem ser presididos pelo espírito da caridade e misericórdia. Recorrendo à Regra de São Bento, sob a qual como monge está submetido, propriamente nos capítulos vigésimo quinto e vigésimo sétimo, Mabillon (*apud* SELLIN, 1977, p. 584) diz que o patriarca indica, não apenas, que “aqueles que caírem em pecados graves” sejam “excluídos da comunidade, Igreja, mesa e trabalho”,⁶⁸ mas também que os superiores devem dispor de todos os meios possíveis para aqueles viverem bem sua penitência, como

⁶⁷ O texto tem um valor histórico e é bastante oportuno para percebermos a centralidade dos mosteiros, em particular, e da vida religiosas, em geral, que herdou e desenvolveu um zelo pastoral. Isso é fundamental para as instituições penais seculares. A obra foi publicada postumamente por amigos do monge, e com pouca influência entre os reformadores penais dos séculos seguintes, não obstante antecipe as ideias de Beccaria, Howard, Bentham entre outros. Como salienta Foucault, o texto de Mabillon foi redescoberto e reeditado no século XIX em meio a disputa entre católicos e protestantes pela filantropia, em uma tentativa apologética da originalidade monástica e francesa do encarceramento penitenciário, e não genebrina ou pensilvaniana. (2014, p. 119). Localizamos apenas um volume na Biblioteca Nacional de Paris; entretanto em um artigo publicado em 1977, o criminólogo Thorsen Sellin reproduz e comenta partes do texto original de Mabillon apontando o que temos tentado demonstrar: as raízes teológicas do encarceramento. (SELLIN, 1977).

⁶⁸ Tradução nossa. No original: Such are the views expressed by Sanit Benedict, particularly in this Rules, when he speaks of the conduct to be pursued with respect to those who have fallen into grievous sins. The punishment which he indicates from them in the twenty-fifth chapter is that they should be excluded and cut off from Community, Church, table and work.

o Bom Pastor, ordenando que de quando em quando, alguns monges os visitem para consolá-los e dar coragem, pois os excessos de tristeza poderiam tornar a penitência infrutífera. Mabillon (*apud* SELLIN, 1977, p. 584-585) também destaca que o Sínodo de Aachen, em 817, determinou que “cada mosteiro havia de ter uma habitação separada, *domus semota*, para os culpados, ou seja, uma câmara aquecida e uma sala de trabalho *que in hieme ignis possit accendi atritum juxta sit, in quod eis inijungitur operari*”⁶⁹ e conclui, “parece que o local para o qual esses penitentes foram condenados foi mais um retiro do que uma prisão [...]”⁷⁰ mostrando “o espírito da Igreja e da religião, que não emprega tais punições exceto para levar seus filhos a uma correção salutar”.⁷¹ Mabillon (*apud* SELIN, 1977, p. 585) se refere ainda a uma caverna subterrânea na forma de sepultura onde os monges culpados deveriam viver sua penitência, conhecida por *Vade in pace*, que existia no Mosteiro de *Saint Martin du Champs*, além da arquitetura o próprio nome denota a morbidez do espaço.

Mabillon (*apud* SELLIN, 1977, p. 592) ainda se refere a prisão de São João Clímaco em *A escada* que muito pouco se diferencia da prisão moderna, a partir da qual ele proporá a reforma das prisões monásticas assemelhado ao sistema progressivo. Assim escreve o monge francês:

Para retornar à prisão de São João Climacus mencionada acima, alguém pode estabelecer um local semelhante para os penitentes dentro de uma ordem monástica. Nesse local, haveria várias células semelhantes às células dos monges cartuxos, com uma oficina para exercitá-los em algum trabalho útil. Deve-se adicionar também a cada célula um pequeno jardim que lhes seria aberto em certas horas e onde eles poderiam trabalhar ou caminhar. Eles estariam presentes nos Ofícios Divinos, para começar, trancados em alguma galeria separada e depois se uniriam aos demais no coro, assim que passarem pelos primeiros testes de penitência e dando sinais de alteração. Sua comida seria mais simples e de pior qualidade do que em outras comunidades, com jejuns mais frequentes. Eles deveriam ser frequentemente exortados e o superior ou alguém em seu lugar deve ter o cuidado de visitá-los separadamente e consolá-los e fortalecê-los de vez em quando. Leigos e forasteiros não devem ter acesso a este lugar, onde uma solidão estrita deve ser mantida. Se isso fosse uma vez estabelecido, esse lugar pareceria longe de ser horrível e insuportável, e tenho certeza de que a maioria dos monges não se arrependeria de se ver fechado lá, mesmo que seja pelo resto de seus dias e que bons monges gostariam de morar lá, a fim de praticar uma

⁶⁹ Tradução nossa. No original: It was a result of this prohibition that all the priors of the order, assembled at Aix-la-Chapelle, in 817, ruled that in each monastery there should a separate habitation, *domus somata*, for the culprits, that is, a heated chamber and a workroom, *qua in hieme ignis possit accendi, atrium juxta sit, in quo eis injungitur operari*.

⁷⁰ Tradução nossa. No original: It appears that the place to which these penitents were condemned was more a retreat than a prison [...].

⁷¹ Tradução nossa. No original: This shows the spirit of the Church and of Religion which does not employ such punishments except to bring its children to a salutary correction.

penitência e solidão mais rigorosa. Estou certo de que tudo isso passará para uma ideia de um mundo novo, mas seja o que for pensado e dito sobre o assunto, será fácil sempre que surge o desejo de tornar essas prisões mais úteis e mais fáceis de suportar.⁷²

A partir disso, podemos deduzir duas coisas: a utilização da privação de liberdade como pena imposta àqueles que transgrediram a norma era um costume dos mosteiros beneditinos, bem como dos cristãos do século XVI e, por conseguinte, uma das origens materiais do sistema penitenciário secular está nessa prática de penitência religiosa. Outro ponto a ser destacado de Mabillon se localiza no conteúdo esperançoso de seu relato: “estou certo de que tudo isso passará para uma ideia de mundo novo”. O autor tem certeza de que sua proposta aponta para um futuro, um novo mundo, segundo a imaginação de um espaço limpo e adequado para o monge cumprir a pena imposta pelo abade, e regressar ao convívio da comunidade por meio de testes que apontem a superação da situação de pecado, e que muito se assemelha às propagandas publicitárias das unidades prisionais gerenciadas pela iniciativa privada.⁷³

A esperança de Mabillon faz parte do imaginário cristão dos católicos, mesmo no século XX e XXI, onde comunidades religiosas estão dedicadas a gerir a execução penal. É inegável, pelo menos nos países ocidentais, a contribuição dos cristãos na

⁷² Tradução nossa. No original: To return to the prison of St. John Climacus mentioned above, one might establish a similar place for the penitents within a monastic order. In this place there would be several cells similar to those of the Carthusian monks, with a workshop to exercise them in some useful labor. One could also add to each cell a little garden which would be open to them at certain hours and where they could be made to work and walk. They would be present at Divine Offices to begin with, locked in some separate gallery and later united with the rest in the choir, as soon as they have passed the first test of penance and given signs of amendment. Their food would be simpler and coarser and the fasts more frequent than in other Communities. They should be frequently exhorted and the superior or some one in his place should take care to visit them separately and console and fortify them from time to time. Laymen and outsiders should not be given entrance in this place, where a strict solitude should be maintained. If this were once established, such a place would appear far from horrible and insupportable, and I am sure that all this will pass for an idea from a new word but whatever is thought and said about the matter, it will be easy whenever the desire arises, to make these prisons both more useful and more easy to endure.

⁷³ A maior empresa de gestão prisional da América Latina, Umanizzare Brasil, em vídeo institucional publicado em sua página virtual da plataforma YouTube, descreve valores como humanidade, ética, dignidade, aprendizado, capacitação e valorização da vida, para oferecer “oportunidade de uma vida melhor dentro e fora da prisão [...] a esperança da recuperação total do detendo [...] a redução da reincidência criminal”. Porém, foi no Complexo Penitenciário Anísio Jobim (COMPAJ), em uma das quatro unidades, na época, geridas pela empresa com parceria público-privada com o governo do estado do Amazonas, que, em janeiro de 2017, aconteceu a morte de 56 pessoas; e em 2019, mais 15 pessoas faleceram. Depois desses acontecimentos, o governo amazonense encerrou a parceria com a empresa, mas o complexo ainda é gerido pela iniciativa privada (COSTA, 2017). Para um debate sobre a privatização de unidades prisionais indicamos o relatório: PASTORAL CARCERÁRIA, 2014; e a reportagem de SACCHETA, 2014.

formação das principais instituições modernas. No Brasil, as Igrejas estão ao lado do Estado oferecendo serviços hospitalares, pedagógicos e caritativos, que na década de 30, durante o Governo Vargas, significou uma convergência entre Estado e Igreja ao redor da ideia de Nação e de Fé, conveniente para ambos. A Igreja expandia seu domínio de controle através de seus serviços, enquanto o Estado se utilizou do simbolismo católico para controlar as massas e organizar sua política (ANDRADE, 2011, p. 219-221). Assim como nessa época a Igreja esteve à frente de escolas, hospitais e orfanatos também estavam no sistema carcerário, como apresenta Andrade em seu estudo sobre as práticas e os projetos das prisões femininas no Brasil entre as décadas de 1930 e 1940.

O sonho de Mabillon segue... reformando as instituições penitenciárias. Desta vez optava-se pela criação de unidades dedicadas às mulheres privilegiando o resgate de elementos valorizados como sendo próprios do feminino, e esse projeto foi confiado à uma Congregação religiosa católica: as Irmãs do Bom Pastor.⁷⁴ A Igreja Católica se mostrou uma grande aliada do Estado para resolver o problema da criminalidade e delinquência, embora os debates desta época sobre as práticas penitenciárias estivessem muito mais próximos de um positivismo anticlerical e teorias criminológicas, presumidamente neutras e rigorosamente racionais. A religião foi mobilizada como técnica de transformação da moral das sentenciadas, recurso que para muitos não atrapalhava o trabalho de tratamento físico e de disciplina voltados às pessoas presas, mas pelo contrário, complementava-o (2011, p. 221). O discurso religioso da ovelha perdida era orientado para o serviço penitenciário religioso, pois a pessoa presa era alguém desviado do bom caminho, por isso era necessário resgatar a ovelha perdida (Lc 15,1-4). Os cristãos, maioria hegemônica da sociedade ocidental e brasileira, trabalharam com afinco na busca das ovelhas perdidas. Andrade apresenta uma porção de intelectuais brasileiros do século passado que se basearam na religião para “curar” a delinquência, mesmo sem prescindir da ciência, pois a doutrina cristã da salvação contribuía para a educação moral dos sentenciados. Como é o caso da Penitenciária Central do Distrito Federal, em 1951, que recebeu a visita

⁷⁴ A Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor, fundada em 1835, na França, por Maria Eufrasia Pelletier, com a missão de cuidar de mulheres marginalizadas. Em diversas partes do mundo, as religiosas foram responsáveis por instituições de correção de mulheres. No Brasil, sua presença facilitou a implementação do cárcere feminino em todo o território nacional, baseado no trabalho, disciplina, amor à família, saberes domésticos, disciplina e caridade. (ANDRADE, 2011, p. 196-228)

de diversas denominações cristãs para celebrar o dia do encarcerado. Eram presbiterianos, batistas, católicos, metodistas, espíritas. Segundo Andrade (2011, p. 225), encontrar Deus representaria uma forma possível de receber o perdão e por meio dele a liberdade” e “cumprir a pena não bastava, era necessário se arrepender e ser perdoado [...]. Lemos Britto, importante jurista da época, defendia a importância da educação religiosa nos cárceres para mulheres:

[...] a grande maioria delas ainda conserva a crença e o temor do supremo artífice do universo, tendo a religião uma influência decisiva sobre seu espírito, valendo pôr um freio a suas paixões e por um tônico maravilhoso para suas almas aflitas, nas quais mantêm acesa a lâmpada da fé num dia mais límpido e mais feliz. De um certo modo poder-se-ia dizer que democracia é o cristianismo aplicado às relações do Estado e da Sociedade. (*apud* ANDRADE, 2011, p. 226)

As Irmãs do Bom Pastor, presentes no Brasil desde o final do século XIX, administraram por mais de 30 anos unidades prisionais para mulheres no país. A primeira foi o Reformatório para Mulheres de Porto Alegre, em 1937, seguido pela Penitenciária de Mulheres de Bangu, em 1942, e o Presídio de Mulheres do Carandiru, em 1946. Tratava-se de uma parceria com o Estado, com um discurso marcado pela questão de gênero, que reforçava o modelo de feminilidade a ser produzida na carceragem feminina, como Andrade observa:

Às irmãs cabia a recuperação moral das detentas, o trabalho cotidiano de educar, bem como de economizar, tarefas que, em um lar geralmente são femininas, enquanto ao Estado cabia lidar com a lei, com o castigo e com questões práticas do mundo público, tarefas geralmente masculinas. (ANDRADE, 2011, p. 217)

A outra iniciativa de manutenção e expansão do encarceramento, propondo reformas nos métodos, em parceria com o Poder Público, de execução penal que surge a partir do zelo pastoral da Igreja Católica é a Associação de Proteção e Assistência aos Condenados (APAC).⁷⁵ Fundada em 1974, a partir da Pastoral Penitenciária e dos Cursinhos de Crisandade, por iniciativa de Mário Ottoboni (1931-2019), na comarca de São José dos Campos, as APACs não são apenas entidades “com o objetivo de auxiliar a justiça na execução da pena, na recuperação do preso, na proteção à sociedade e no socorro à vítima, promovendo a justiça” presente em

⁷⁵ Sobre APAC há considerável número produção no campo dos estudos prisionais, CAMARGO, 1984; SILVA JUNIOR, 2013; LIRA JUNIOR, 2017. Outras indicações em GARUTTI; OLIVEIRA, 2018.

todo o Brasil e mais 23 países, reunidas na Fraternidade Brasileira de Assistência aos Condenados (FBAC), antes oferece uma proposta “salvífica”⁷⁶ na medida em que busca a evangelização e a ressocialização do(a) condenado(a) que cumpre pena em suas dependências”. (LIRA JUNIOR, 2017, p. 49-50).

As APAC são penitenciárias que se diferenciam do imaginário carcerário brasileiro pela organização disciplinar – não há carcereiros nem policiais nas unidades – e pelo tratamento penal baseado na religião cristã, configurando-se como uma filosofia de Execução Penal, baseada em atividades de recuperação e buscando suprir a deficiência estatal, através de doze passos cujo objetivo é “matar o criminoso e salvar o ser humano”, a saber, 1) participação da comunidade; 2) encarcerado ajudando encarcerado, 3) trabalho; 4) a religião e a importância de se fazer experiência de Deus; 5) assistência jurídica; 6) assistência à saúde; 7) valorização humana; 8) a família; 9) o voluntário e o curso para sua formação; 10) o Centro de Reintegração Social (CRS); 11) o mérito e 12) a jornada de libertação com Cristo (LIRA JUNIOR, 2017, p. 52-54).

A experiência religiosa é central no método APAC e presente na programação diária das unidades, investindo na religião católica como fator básico de recuperação, como descreve Camargo (1984, p. 43-44), segundo uma ideologia liberal com pouca criticidade e a crença numa “fórmula mágica para a salvação do mundo”, pois “reconstruindo o Homem, reconstrói-se a Família, reconstrói-se a Sociedade, reconstrói-se o Mundo”, como se a mudança de estruturas seria a consequência natural da mudança pessoal”. O ponto alto do método é a Jornada de Libertação com Cristo, uma espécie de retiro espiritual, o qual a pessoa necessariamente é obrigada a participar uma vez presa na APAC. “Durante os três dias e meio de Jornada de Libertação há proclamação do evangelho, cânticos religiosos, testemunhos pessoais daqueles que são considerados recuperados pelo método. Tudo pautado, claro, na fé cristã” (LIRA JUNIOR, 2017, 56-57).

⁷⁶ Lira Junior (2017, p. 15-30) defende em sua tese o caráter salvífico do método APAC. O autor apresenta a pena com a função antropológica de punir, prevenir e ressocializar em relação a soteriologia cristã e confrontada, objetivamente, na proposta da Associação de Proteção e Assistência aos Condenados (APAC), e conclui: “que a APAC é salvífica – pelo menos quando relacionada com as expressões de salvação analisadas – na medida em que oferece ressocialização (dom), de maneira altera (gratuidade) numa mensagem que provoca uma resposta (responsabilidade) e que resulta em diálogo entre o preso e a sociedade (relação dialógica), com especial atenção ao mais necessitados de uma recuperação total (libertação integral), salvando o ser humano e mantendo o criminoso que nele há (satisfação).” (2017, p. 141)

Embora as APACs estejam pelo Brasil e no exterior sendo elogiadas pela CPI do Sistema Carcerário como “grande alternativa para a ressocialização de quem pratica uma infração penal” (BRASIL, 2009), o método carcerário recebe críticas por seus resultados discutíveis e sua perspectiva individual e mecânica do crime (CAMARGO, 1984, p. 100). Além disso, do ponto de vista teológico-pastoral, o método aposta na alienação e coerção para adesão à fé cristã, reforçando seu alinhamento com a ordem burguesa e um modelo eclesial. Como destaca Frei Betto (1984, p. 10-11) no prefácio ao trabalho de Camargo:

Prevalece o poder como meio de coação religiosa, deturpando a natureza essencialmente livre do ato de fé. Impor a um homem encarcerado a exclusiva opção de aderir ao cristianismo como acesso à liberdade, é reduzido dom de Deus a uma ideologia disciplinadora de caráter religioso. Observava Nietzsche que a tirania da verdade faz subir o valor da mentira. Ora, a verdade jamais pode ser imposta, sob pena de criar seres mentirosos. Ela deve ser proposta, respeitando estes dois princípios básicos da doutrina cristã, o de que Deus é amor e, portanto, nos fez livres, pois só em plena liberdade floresce o amor; livres a ponto de poder recusá-Lo e até negá-Lo, mas livres. E essa liberdade é expressão do segundo princípio, o do reduto indevassável da consciência humana, "a mais perigosa arma", dizia Dostoiévski. Por isso, tão temida pelas esferas do poder.

O que se verifica, portanto, é que uma teologia se desenvolveu e se consolidou poderosamente como absoluta, contribuindo para organização, manutenção e reforma de instituições públicas, como é caso das prisões e do encarceramento. As críticas quando formuladas visam somente os excessos do sistema punitivo, e as novas proposições que surgiram ao longo da história, sejam teóricas ou práticas como vimos, ao invés de ensaiar a superação deste sistema, a partir da constatação de que os desvios e excessos são parte de seu funcionamento, mesmo que indiretamente cooperam, igrejas e teologias cooperam para sua continuidade. Daí que se coloca para nós, neste ofício de pesquisador, a questão sobre a possibilidade de a teologia contribuir, não apenas com a crítica às prisões, mas também com um debate mais radical e comprometido com a superação do problema que temos investigado. Ao fim e ao cabo, se uma teologia, que aqui identificamos como sendo escolástica e antimoderna, cuja base teórica está no jusnaturalismo de Agostinho e Tomás de Aquino, mas que se desenvolve no cristianismo, pelo menos desde o monacato, como um tipo de poder, se instalou e ofereceu fundamentos e experiências para a modernidade e suas práticas penais, haveria a possibilidade da reflexão teológica

dialogar com propostas mais radicais como o abolicionismo penal? Que tipo de teologia seria essa? Quais caminhos possíveis para essa contribuição?

4 UMA TEOLOGIA PÚBLICA EM DIÁLOGO COM UM ABOLICIONISMO PENAL

Com a abolição do sistema penal, toda a matéria de resolução de conflitos, repensada numa nova linguagem e retomada numa outra lógica, estará transformada desde seu interior. A renovação deste sistema, naturalmente, não eliminaria as situações problemáticas, mas o fim das chaves de interpretação redutoras e das soluções estereotipadas por ele impostas de cima e de longe, permitiria que, em todos os níveis da vida social, irrompessem milhares de enfoques e soluções que, hoje, mal conseguimos imaginar.

Se afastar do meu jardim os obstáculos que impedem o sol e a água de fertilizar a terra, logo surgirão plantas de cuja existência eu sequer suspeitava. Da mesma forma, o desaparecimento do sistema punitivo estatal abrirá, num convívio mais sadio e mais dinâmico, os caminhos de uma nova justiça. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 161).

Até aqui buscamos destacar a historicidade das prisões e do encarceramento, analisando como saberes teológicos e práticas eclesiais e pastorais subjazem e legitimam os sistemas de penas como valor único para a gestão dos conflitos. Agora, buscamos adotar uma postura propositiva, imaginando possibilidades teológicas de pensar e viver novos modos de justiça, que minimize, ou até mesmo abandone, nossas capacidades de produzir intencionalmente dores e sofrimentos como meio de prevenir e retribuir atitudes indesejáveis de determinada sociedade, cuja principal forma, na contemporaneidade, se concretiza na captura e sequestro perpetrado pelas redes de vigilância e vingança – polícias e juízes, delegacias e tribunais – do circuito carcerário.

Propomos um itinerário de diálogo entre abolicionismo penal e teologia pública, a fim de propor caminhos para uma teologia deslegitimadora do encarceramento, bem como das penas e dos castigos. O primeiro se configura como um movimento social que nos últimos anos vem se consolidando popularmente como um estilo de vida, se apartando de perspectivas puramente teóricas fechadas em círculos acadêmicos elitistas; já a segunda tem sido trabalhada em chave de cidadania e está inserida na tradição da teologia da libertação latino-americana e no engajamento dos movimentos populares e das igrejas no debate público, não reduzido à questões jurídicas e legais do binômio direito e deveres mas alicerçada na afirmação da universalidade dos direitos humanos e na luta por garantias de vida digna para todos os povos.

De tal modo que neste capítulo derradeiro apresentaremos (4.1) o abolicionismo penal sobretudo a partir de Louk Hulsman, articulado em três eixos (4.1.1) a relação crime e castigo; (4.1.2) ações no campo da linguagem e jurídico; e (4.1.3) suas repercussões para além das prisões. A segunda parte do capítulo se dedica (4.2) à virada teológica operada no século XX, na qual uma (4.2.1) teologia pública em continuação a teologia da libertação tem se desenvolvido em torno da noção de cidadania com (4.2.2) elementos próprios e (4.2.3) contribuições que articuladas, como sugerimos, com as ideias-chave de Louk Hulsman pode dialogar com o abolicionismo penal.

4.1 TEORIAS E PRÁTICAS ABOLICIONISTAS

Tomando emprestado seu nome da histórica luta de libertação dos negros comercializados e escravizados até o final do séc. XIX, o abolicionismo penal tem se consolidado, nas últimas décadas, como um movimento plural e radicalmente contrário ao encarceramento e as penas, tendo uma atuação tanto em universidades como em movimentos populares. Não obstante, a crítica abolicionista tem sua origem entre os sobreviventes da ocupação nazista na Europa, cuja maior visibilidade e expressão se percebe a partir do Congresso Mundial de Criminologia, ocorrido em Viena, em 1983. Conforme Anitua (2012, p. 3-11), dentre os pioneiros se encontra Herman Thomas Bianchi (1924-2015), que parte da ineficácia do poder repressivo na resolução de conflitos para afirmar a abolição do sistema penal; Louk Hulsman (1923-2009), que desconstrói a realidade ontológica do delito, afirmando o delito como um produto político, e o que chamamos de crime, Hulsman diz consistir em situações problemáticas que exigem respostas singulares, considerando a gênese e as responsabilidades das partes envolvidas, e não respostas genéricas, como faz o sistema penal; Thomas Mathiesen (1933-), que postula um abolicionismo progressivo, a partir da abertura do cárcere para as comunidades e o desencarceramento; e Nils Christie (1928-2015) defende o protagonismo da vítima, agressor e comunidade na resolução de conflitos, e não terceirizá-la a burocracia estatal.

Mais recentemente, nos EUA, se tem desenvolvido um abolicionismo a partir do feminismo negro de Angela Davis e Ruth Gilmore, que tem ganhado a academia, as ruas e as redes no Brasil, com contribuições críticas e práticas contra as prisões.

Enquanto Davis vê, nas prisões, a continuidade da escravidão por outros meios, bem como enfatiza as relações de gênero reforçadas pelas prisões (DAVIS, 2018), Gilmore destaca a expansão do capitalismo através de práticas penais desenvolvidas pela indústria de segurança, cujo centro de revitalização, em regiões da Califórnia em recessão econômica, são as prisões (GILMORE, 2007), e ambas são membro fundadoras da *Critical Resistance*, uma das principais organizações antiprisional dos EUA. No Brasil, o abolicionismo penal tem crescido em torno de dois centros de estudo:⁷⁷ o Núcleo de Sociabilidade Libertária (Nu-SOL) do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e o Instituto Carioca de Criminologia (ICC). O primeiro vinculado ao pensamento anarquista e o segundo na tradição marxista. Porém, diante da pluralidade abolicionista,⁷⁸ escolhemos trilhar o caminho de Hulsman, que por um lado é dos principais nomes do abolicionismo penal e bastante presente na produção brasileira, tendo visitado o país mais de uma vez com diálogos bastante profícuos; e por outro pela aproximação com a teologia católica presente em seu trabalho.⁷⁹

4.1.1 Contra o “crime” e o castigo penal

A crítica abolicionista, de modo geral, parte da concepção de que o crime em si não possui uma realidade ontológica e que a resposta penal é um sofrimento estéril,

⁷⁷ Destacamos duas importantes publicações de coletâneas de textos brasileiros: 1) “Em Conversações abolicionistas (uma crítica do sistema penal e da sociedade punitiva) o leitor estará frente a duas situações. Na primeira parte (dialogias), valendo-nos do próprio princípio abolicionista que favorece o diálogo, mostramos diversas procedências que autores brasileiros estabelecem em relação ao tema. Na segunda parte, apresentamos os discursos instauradores, de autores estrangeiros, acompanhados de comentários, dimensionando perspectivas possíveis até então”. (PASSETTI; DIAS DA SILVA, 1997, p. 13). O Curso Livre de Abolicionismo Penal traz sistematizações e problematizações abolicionistas como “uma prática anti-hierárquica que não se limita ao sistema penal”; uma prática de liberdade que soma experimentos”; “uma atitude de fronteira que desestabiliza inclusive o saber acadêmico”. (PASSETTI, 2012, p. 11)

⁷⁸ Em sua perspectiva rebelde e libertária, afirma Passetti: “O abolicionismo é inclassificável. Não é propriedade de ninguém. Os abolicionistas penais são de várias procedências. Eles prescindem dos universais característicos dos tribunais e da justiça moderna. Os abolicionistas penais investem novas tradições junto com os envolvidos em situações-problema e combatem a linguagem acadêmica que alimenta o seletivo direito moderno e contemporâneo”. (PASSETTI, 2012, p. 67)

⁷⁹ Louk Hulsman é enfático em afirmar as semelhanças e proximidades da teologia escolástica e do sistema penal. As críticas e afirmações de Hulsman sobre o sistema punitivo surgem de sua experiência como operador e professor de Direito da Universidade de Roterdã; bem como das chamadas experiências interiores, que se aproximam de uma experiência religiosa, e influenciaram sua maneira de ser e de pensar. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 46-47)

na medida em que as funções preventivas, retributivas e corretivas não demonstram atender os fins prometidos, além das concepções criminológicas baseadas na livre vontade e na defesa social serem reducionistas e artificiais (PASSETTI, 2012, p. 20; HULSMAN; CELIS, 2019, p.79-78; CHRISTIE, 2004, p. 5-22). Os abolicionistas consideram que as etiquetas criminológicas – por exemplo, roubo, furto, homicídio, latrocínio, tráfico de entorpecentes etc. – reduzem e escondem a realidade destes eventos trágicos. As relações humanas são muito mais complexas e singulares para serem descritas por essas categorias políticas e universais, e solucionadas pela responsabilização individual punitiva, naturalizada na forma de castigo (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 78). Deste modo, se postula que o crime não tem uma natureza ontológica, mas é uma opção política submetida à consciência de uma época e às forças sociais dos territórios, isto é, aquilo que determinamos como crime é a desaprovação de uma certa conduta ou comportamento, porém sem um fundamento intrínseco, e pode significar muitas coisas ou nada ao mesmo tempo.⁸⁰ Como problematiza Hulsman (2019, p. 79-80):

Por que ser homossexual, se drogar ou ser bígamo são fatos puníveis em alguns países e não em outros? Por que condutas que antigamente eram puníveis, como a blasfêmia, a bruxaria, a tentativa de suicídio etc., hoje não são mais? [...] Não há nada na natureza do fato, na sua natureza intrínseca, que permita reconhecer se se trata ou não de um crime – ou de um delito.

Decorrente da noção de crime, como um mal natural e absoluto a ser neutralizado, o castigo, ou a pena, se instala em nossos espíritos como vírus atingindo níveis pandêmicos⁸¹ em nossas sociedades, apresentando sintomas que variam entre

⁸⁰ Louk Hulsman demonstra como o delito é uma categoria incerta e ineficaz, uma vez que “De um dia para o outro, o que era delito deixa de sê-lo e aquele que era considerado delinquente se torna homem honesto, ou pelo menos, não tem mais que prestar contas à justiça penal. É a lei que diz onde está o crime; é a lei que cria o ‘criminoso’”. (2019, p. 81). Nesse sentido, Nils Christie descreve muito bem como alguns conceitos são criados e reproduzidos na opinião pública e na produção cultural e embasam a realidade e fortalecem práticas penais, através da produção de inimigos públicos: “Un enemigo amable y pacífico no es un buen enemigo. El enemigo debe ser malo y peligroso. Y fuerte. Suficientemente fuerte para dar honor a los héroes que dejaron el hogar para marchar a la guerra. Conceptos con alto valor de uso conectados con esto son conceptos tales como “mafia” o “crimen organizado”. Su excepcional falta de precisión los hacen útiles como eslogan para referirse a todo tipo de fuerzas del mal. Son palabras útiles en una guerra llevada a cabo por un Estado adecuadamente debilitado”. (2004, p. 63)

⁸¹ Nilo Batista, em tempos de COVID-19, apresentou Punição e Pandemia, onde estabelece uma relação entre o novo coronavírus e a epidemia punitiva presente em nossas sociedades: “Trataremos aqui de outra epidemia. Muito mais grave do que aquela gerada pelo novo coronavírus e que vem se instalando silenciosamente no nosso país a cerca de três décadas. O que a torna contemporânea à constituição da república. Como muitas outras coisas neste período, essa

a indiferença a dor alheia e altos graus de sadismo, inoculando seu dogma de que o sofrimento é o remédio miraculoso para todos os males (SEGURANÇA DOS DIREITOS 61, 2020). De tal modo que o castigo seja consequência lógica e necessária ao crime, como apresentamos acima, sem fazer qualquer distinção ideológica ou de outras particularidades, e como afirma Passetti (2012, p. 29), “punir é o verbo repetido que circula entre zunzuns e algaravias e que contagia as pessoas pelos diversos segmentos sociais”. A proliferação massiva e a dificuldade em erradicar o vírus punitivo, para além do histórico autoritário e conservador do Brasil, podem ser compreendidas globalmente por três elementos da sociabilidade moderna e contemporânea, conforme destaca Augusto (2019, p. 5-6): 1) a “educação através do castigo que forma as subjetividades”;⁸² e desde muito cedo e em muitos espaços disciplina corpos e mentes a obedecer e a ter medo; 2) a regulação do poder de punir pela tolerância, que reafirma assimetrias de força e poder nas relações e aceita certas situações como irreversíveis contingentes e alheias à liberdade; e 3) a onipotência e onipresença do valor inquestionável da segurança, que mobiliza e justifica diversas práticas, pois “‘por questões de segurança’, quase tudo é permitido”. Juntas – educação pelo castigo, regulação das penas pela tolerância e o valor inquestionável da segurança – naturalizam a punição e produzem, segundo Augusto (2019, p. 6-7), “uma cidadania policial, uma polícia da vida e uma vida policiada” tendo “o tribunal como principal destino das questões individuais ou coletivas”. Assim, crime e castigo reduzem a realidade – ou o mundo – a um *imenso tribunal* ou uma *zona de policiamento ostensivo*, onde cada cidadão é policial e juiz de si e dos outros, disponível para elaborar inquéritos, instaurar julgamentos e deferir sentenças.

epidemia foi importada principalmente dos Estados Unidos. Porém grassava igualmente na China e na Rússia. Tão desinteressados de questões ideológicas são os vírus. A maior gravidade dessa epidemia sobre a do coronavírus não decorre apenas de sua maior letalidade e nem apenas da desenvoltura do contágio. Um paciente pode contaminar num só movimento centenas e até milhares de pessoas, mas principalmente porque o vírus atinge o espírito do paciente. E dali passa a determinar sua conduta. [...] Batizemo-lo de prodigium angoris. Isso pode ser traduzido como milagre da opressão, ou maravilha da angústia, ou prodígio do tormento [...]” (SEGURANÇA DOS DIREITOS 61, 2020)

⁸² Passetti é enfático ao dizer: “A melhor parte da sociedade formula os conceitos certos para a vida reta, norteadores do melhor educar para a infância e a adolescência. É educando com base na interiorização do medo e na aplicação de castigos que a sociedade se proclama capaz de domar as impulsividades destes pequenos seres”. (2012, p. 15). E, “Dos castigos corporais às ameaças de uso da força para obter obediência da criança, às práticas exteriores à lei culminando no extermínio, passando pelas diversas maneiras de torturar em nome da verdade, vivemos, no Ocidente, a história da continuidade dos castigos; uma história que exige reformas, atualização de mitos, alternativas, mas que não admite ruptura com o imperativo: é castigando que se educa” (2012, p. 19)

Quando a punição se torna a forma de resolução de situações-problema, tendo a segurança como valor régio e a tolerância como forma de regulação do poder de punir, não surpreende que o tribunal se torne o principal destino das questões individuais e coletivas. Assim, movimentos sociais clamam por criminalização de condutas ao mesmo tempo que juízes se tornam heróis nacionais. (AUGUSTO, 2019, p. 6)

4.1.2 Ação direta pela linguagem e descriminalização de condutas

Os abolicionistas pensam e atuam para além do saber jurídico e acadêmico, e em última análise propõem uma *ação direta*⁸³ em vista de uma *sociedade sem poder punitivo*,⁸⁴ através da desconstrução da categoria crime. Como afirma Hulsman (2019, p. 113), “se não deslocarmos esta pedra angular do sistema atual, se não ousarmos quebrar este tabu, estaremos condenados, quaisquer que sejam nossas boas intenções, a não sair do lugar”. Entretanto, negar a existência ontológica do crime não significa conceber uma sociedade pacífica e harmônica, isenta do conflito e da violência, mas ao contrário; os abolicionistas assumem a complexidade dos eventos trágicos das relações humanas e buscam “uma completa renovação de todo o discurso em torno do chamado fenômeno criminal e da reação social que ele suscita”. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 113).

⁸³ Acácio Augusto destaca a atualidade do abolicionismo penal como ação direta, isto é, uma atitude não mediada pela autoridade diante de uma situação problema, arriscando-se numa “outra possibilidade de enfrentar a trágica batalha da vida afastada de respostas fáceis dadas pela lógica da punição”. A partir da noção hulsmaniana de abolicionismo como estilo de vida, ele afirma que “Uma política abolicionista é uma atitude pessoal, que ocorre no presente, como convite aberto a outros interessados em potencializar liberdades, sem esperar pela redenção futura ou por uma situação política favorável”. Ensaçando assim um abolicionismo libertário. (AUGUSTO, 2012, p. 167-168)

⁸⁴ Os abolicionistas são bastantes realistas quando apontam que a sociedade sem penas não é um não-lugar, uma utopia, ela já está no meio de nós, guardada as devidas proporções, como o Reino de Deus. Louk Hulsman aponta que uma enorme quantidade de fatos enquadrados na lei não passa pela máquina penal, que os criminólogos chamam de cifra oculta e corrobora para noção de que “sistema é naturalmente estranho à vida das pessoas”. (2019, p. 81-83). Edson Passetti destaca que a “sociedade sem penas vive no interior da sociedade punitiva”, uma vez que é difícil que alguém não tenha transgredido a lei penal e “neste instante [...] uma atitude inventiva e libertária é capaz de evitar o trajeto para o violento sistema penal” (2012, p. 19-21). E, ainda Maria Lúcia Karam explica que o fim do poder punitivo é o aprofundamento das ideias da democracia: “uma consequência lógica da trajetória que foi e deve permanentemente ser seguida pela humanidade em sua evolução, uma consequência lógica do caminho a percorrer nos esforços da humanidade por concretizar e aprofundar o modelo do Estado de direito democrático, por concretizar e aprofundar os direitos fundamentais”. (2012b, p. 95).

A importância da escolha das palavras não precisa ser demonstrada: todo mundo sabe o quanto muda interiormente o status social de uma pessoa que não é mais uma serviçal, mas uma empregada doméstica, ou que deixa de ser uma concubina para se tornar companheira. Não é menos verdade que, ainda quando empregamos num contexto que se pretende científico, palavras como criminologia, sociologia criminal, ciência criminal etc. [...] estão desagradavelmente ligadas aos conceitos discriminatórios e inconscientemente aceitos do sistema penal... (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 114)

Hulsman aponta primeiramente para uma mudança de linguagem, que se traduz na abolição de “um dialeto penal, um discurso da repressão a dramatizar e isolar pessoas e acontecimentos, assim ocultando seus reais predicados e características”. (KARAM, 2012, p. 75). “Demasiadas palavras. Demasiadas fronteiras. Demasiadas palavras-fronteiras estas da linguagem penal. Linguagem fronteira” (OLIVEIRA, 2012, p. 127). Nos é bastante presente à memória um colega que insistia com ímpeto na ideia de crime para desestimular certas condutas: “Não façam isso, porque isso é CRIME! Vocês irão presos!” De tal sorte que diante do crime, somente uma resposta é possível, a pena, a prisão. Por isso, a prática abolicionista proposta por Hulsman pela desconstrução do crime busca abolir as penas⁸⁵ como resultado de um sistema de justiça penal, como “organização estatal investida do poder de produzir um mal sem que sejam ouvidas as pessoas interessadas”. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 104) Em lugar de crime, Hulsman sugere a noção de *situação-problema*. Assim comenta Acácio Augusto (2012, p. 160):

A introdução da noção de situação-problema, como maneira de se afastar das definições que estabelecem um comportamento criminoso ou criminalizável, não está direcionada para soluções, mas por um interesse em levantar questões acerca de um evento que, no âmbito da justiça criminal, seria apenas enquadrada na lei para o estabelecimento de uma vítima e de um criminoso passível de punição.

De tal modo que a mudança de vocabulário deve ser acompanhada de uma conversão mais profunda, pois “não basta mudar de linguagem, se se conservam as

⁸⁵ Hulsman é bastante lúcido ao entender que “questionar o direito de punir dado ao Estado não significa necessariamente rejeitar qualquer medida coercitiva, nem tampouco suprimir totalmente a noção de responsabilidade pessoal. É preciso pesquisar em que condições determinados constrangimentos – como a internação, a residência obrigatória, a obrigação de reparar e restituir etc... – têm alguma possibilidade de desempenhar um papel de reativação pacífica do tecido social, fora do que constituem uma intolerável violência na vida das pessoas”. A proposta abolicionista de Hulsman afirma que o sistema penal ocidental não tem espaço para a verdadeira pena que pressupõe a concordância das duas partes envolvidas em situação-problema, de modo que, na visão de Hulsman, “abolir o sistema penal significará dar vida às comunidades, às instituições e aos homens [seres humanos]” (2019, p.104-109)

antigas categorias nas novas palavras”. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 115). Ora, Hulsman é bastante consciente da possibilidade de persistir a mesma lógica de controle social sob novas linguagens. O que se segue são práticas de descriminalizar condutas, isto é, retirar a punibilidade de um fato, como já se viu sobre o consumo do álcool nos EUA, a vadiagem no Brasil, o aborto na França ou a mais recente mudança na Arábia Saudita sobre a condução de veículos por mulheres; bem como o desenvolvimento de novas respostas para situações-problema. Neste sentido, tanto Hulsman quanto Christie trazem exemplos que valem a apresentação aqui, por demonstrarem a complexidade dos fatos e a pluralidade de resolução do problema pela mudança de percepção.

Hulsman (2019, p. 118-119) nos conta a parábola dos cinco estudantes que dividem uma casa, onde um deles:

se arremessa contra a televisão e a danifica, quebrando também alguns pratos. Como reagem seus companheiros? É evidente que nenhum deles vai ficar contente. Mas, cada um, analisando o acontecido à sua maneira, poderá adotar uma atitude diferente. O estudante número 2, furioso, diz que não quer mais morar com o primeiro e fala em expulsá-lo de casa; o estudante número 3 declara: “o que se tem que fazer é comprar uma nova televisão e outros pratos e ele que pague”. O estudante número 4, traumatizado com o que acabou de presenciar, grita: “ele está evidentemente doente; é preciso procurar um médico, levá-lo a um psiquiatra, etc...”. O último, enfim, sussurra: “a gente achava que se entendia bem, mas alguma coisa deve estar errada em nossa comunidade, para permitir um gesto como esse... vamos juntos fazer um exame de consciência”.

Christie fala de um homem que aproveita o verão em um parque, bebendo, conversando, cantando e entretendo crianças. “Depois de um tempo, o homem se levanta, caminha até uns arbustos e abre a braguilha da calça. Várias crianças o seguem.”⁸⁶ A cena – o homem, meio escondido entre os arbustos, rodeado de crianças, abrindo a braguilha de sua calça – é observada e interpretada pelos moradores de dois edifícios – Casa da Perfeição e Casa da Turbulência – que circundam o parque (2004, p. 11):

Na *casa da turbulência* a situação é clara. O homem nos arbustos é Pedro, o filho da Ana. Teve um acidente na infância, seu comportamento é estranho, mas é tão amável como os dias de verão são largos no norte. Quando ele bebe muito, simplesmente, há que chamar a sua família e alguém vem para levá-lo para casa. Na *casa da perfeição* a situação é diferente. Ninguém o

⁸⁶ Tradução nossa. No original: Después de un tiempo, el hombre se levanta, camina hacia unos arbustos y se desabrocha la bragueta del pantalón. Varios niños lo siguen.

conhece. Um homem estranho rodeado de crianças mostra seu pênis. Os decentes espectadores das varandas correm ao telefone para chamar a polícia. Um caso de atentado ao pudor foi denunciado, um sério fato de abuso sexual provavelmente foi prevenido.⁸⁷

Com certeza, os exemplos possuem seus limites, mas expressam a complexidade das relações que os abolicionistas destacam, e apresentam a multiplicidade de resposta possíveis, quando se retira a limitação unitária imposta pela noção de crime. Christie (2004, p. 12) é bastante enfático: “os atos não são, se constroem, as pessoas não são, se fazem. Uma ampla rede social com laços em todas as direções cria pelo menos incerteza sobre o que é delito e sobre quem são delinquentes”;⁸⁸ e abolicionistas como Hulsman são radicais: “Para mim, não existem nem crimes nem delitos, mas apenas situações-problemáticas. E sem a participação das pessoas diretamente envolvidas nestas situações, é impossível resolvê-las de uma forma humana” (2019, p. 119). A ênfase é colocada, portanto, na participação dos envolvidos na resolução do problema buscando conciliação das vontades e interesses, e não propriamente a determinação de autor culpável e sua condenação para que o comportamento não se repita e a sociedade esteja segura. Assim, é possível vislumbrar outras respostas a partir das pessoas envolvidas.

Nesse sentido, o desfecho de uma situação-problema busca sempre uma conciliação das vontades e interesses dos diretamente envolvidos num evento. Acontece sem a necessidade de se buscar um agressor e uma vítima – que tem sempre sua vontade sequestrada pela justiça criminal –, mesmo porque a noção não é substitutiva do que a lei define como crime. Tal desfecho em direção a uma conciliação pode lançar mão, segundo cada caso específico, de um estilo punitivo, que aparece apenas como umas das possibilidades, ao lado de outros modelos como o conciliatório, o compensatório, o terapêutico e o educacional. (AUGUSTO, 2012, p. 160)

O enfoque no protagonismo dos envolvidos é central para a perspectiva abolicionista, pois não se quer propor uma resposta incomum ou uma invenção

⁸⁷ Tradução nossa. No original: En la casa de la turbulencia la situación es clara. El hombre en los arbustos es Pedro, el hijo de Ana. Tuvo un accidente cuando niño, su comportamiento es algo extraño, pero es tan amable como los días de verano son largos en el norte. Cuando bebe demasiado, simplemente, hay que llamar a su familia y alguien viene para llevarlo a su casa. En la casa de la perfección la situación es diferente. Nadie lo conoce. Un hombre extraño rodeado de niños expone su pene. Los decentes espectadores de los balcones corren al teléfono para llamar a la policía. Un caso de exhibiciones obscenas fue denunciado, un serio hecho de abuso sexual probablemente prevenido.

⁸⁸ Tradução nossa. No original: Los actos no son, se construyen; la gente no es, se hace. Una amplia red social con lazos en todas direcciones crea por lo menos incerteza sobre qué es delito y también sobre quiénes son delincuentes.

mirabolante diante da situação-problema, a partir de uma vanguarda esclarecida e iluminada, mas considera-se que a alternativa às penas é de natureza não legal e são “aplicadas cotidianamente por quem se acha direta ou indiretamente envolvido em fatos problemáticos” (HULSMAN, 2012, p. 54). O que está em jogo é “a própria existência das pessoas atravessadas pela situação-problema: vítima, suas pessoas próximas e os efeitos da dor da perda, o algoz com suas razões e desrazões”. (PASSETTI, 2012, p. 30). Porém, trata-se de *alternativas escondidas* que aparecem no percurso da resolução, segundo a conciliação das partes.

Diante de uma situação-problema, uma ou mais respostas-percurso. Resposta que não se fundamenta numa universalidade, numa punição ou absolvição. Mas, ao contrário, resulta da conversação, esta prática existencial em que se busca convencer o outro e ser por ele convencido. Não é, por conseguinte, um diálogo sobre o esclarecimento de um superior (juiz, promotor, técnico em humanidades, pastor, pai) a seu discípulo, a quem feriu a prevenção geral a quem se pretende educar. *Trata-se de um diálogo de risco estabelecido entre partes envolvidas e que introduzem um contrapositionamento das autoridades de Estado.* O percurso, por isso mesmo, permanece desconhecido e singular, recusando a regularidade do acontecimento ou das estatísticas das possíveis respostas-percurso, incluindo margens, taxas de acertos, reincidências ou modelos. A singularidade demanda atenção e tempo dos envolvidos, incluindo autoridades judiciais, que a moderna aplicação da pena não requer por se voltar a rapidez e eficácia da aplicação, segundo o questionável critério de periculosidade internando e acoplado-se aos regimes das penas alternativas.

A resposta-percurso para cada singularidade requer tempo para tomada de decisão a partir da conciliação entre as partes e acompanhamento do desenrolar daquilo que foi acordado entre elas. A solução para cada caso é única, como única é cada pessoa. A tomada de decisão requer abolição da cabeceira da mesa ou do degrau superior onde se encontra a mais alta autoridade. Ela exige que sejam dissolvidos lugares e patamares, levando a horizontalizar as conversas para tomada de decisão. Dessa maneira, está abolido também o sequestro da vontade dos envolvidos, transformados anteriormente pelo direito penal em testemunhas. [...] A situação problema leva as partes envolvidas a reconhecer o risco da decisão, as necessidades de revisão, o fim da economia política das penas que varia segundo as circunstâncias históricas (PASSETTI, 2012, p. 31-32)

4.1.3 Educação libertária e Democracia radical

O abolicionismo penal que temos apresentado neste trabalho implica no investimento em “novas tradições junto com os envolvidos em situações-problema”, tanto na crítica às situações desumanas, quanto na ação direta sem depender da mediação de intelectuais iluminados tampouco uma revolução redentora (PASSETTI,

2012b, p. 67). Concretamente, isso não significa a negação completa de atuação nesses espaços institucionais, nem a aderência a uma ideologia ou programa político partidário, mas a articulação e tarefa indispensável para elaboração de novas perspectivas, desde problemas concretos vividos por pessoas concretas, que rompam com a pedagogia do castigo e a fragilização da democracia. Como explica Acácio Augusto (2012, p. 159-160).

Um abolicionista trabalha em pesquisas e produções que explicitem os limites e as distorções da justiça criminal, além de historicizar e problematizar o uso de conceitos que, apesar de serem tomados como “dados” de realidade, não passam de reflexo de uma mentalidade enrijecida na linguagem punitiva. [...] aponta para um abolicionismo penal próximo das pessoas diretamente envolvidas numa situação-problema.

De tal sorte que investir na abolição das penas e dos castigos significa, portanto, agir no presente proporcionando experiências de liberdade e conciliação e o aprofundando a democracia.⁸⁹

Por um lado, o abolicionismo penal é “um discurso estratégico composto de forças liberadoras e libertadoras das práticas punitivas modernas”, (PASSETTI, 2012a, p. 16) não restritas às prisões ou a justiça penal, mas são práticas as quais todos nós experimentamos na escola, no trabalho, na universidade, em casa, nas igrejas, etc., e está no meio de nós como uma *pedagogia do castigo*, legitimando as *mentiras necessárias* da sociabilidade autoritária, preservando instituições e penalizando indivíduos e silenciando diante do poder violento dos superiores sobre os outros:

Dos castigos corporais às ameaças de uso da força para obter obediência da criança, às práticas exteriores à lei culminando no extermínio, passando pelas diversas maneiras de torturar em nome da verdade, vivemos, no Ocidente, a história da continuidade dos castigos; uma história que exige reformas, atualização de mitos, alternativas, mas que não admite ruptura com o imperativo: é castigando que se educa. (PASSETTI, 2012a, p. 19)

⁸⁹ Edson Passetti e Maria Lúcia Karam seguindo as sendas de Hulsman são conscientes que o discurso em torno da segurança mobiliza a esquerda e a direita, conservadores e progressistas, renovando a crença na educação pela punição para alcançar a tão almejada paz ao gosto da utopia do momento: seja “a paz perpétua liberal, da paz temporária dos conservadores ou da emancipação humana dos socialistas” (PASSETTI, 2012b, p. 70), bem como abrindo mão da liberdade e da democracia em nome da segurança, ordem, vingança e outras formas de ampliação do poder punitivo e do Estado policial, pois “quando uma sociedade pretende trocar a liberdade por segurança, nega a efetividade dos direitos fundamentais e rejeita os fundamentos da democracia.” (KARAM, 2012b, p. 84)

Nesse sentido, a crítica e a prática abolicionista se tornam também um verdadeiro processo de educação libertária, um exercício de liberdade, questionando o próprio modelo societário vigente e as práticas punitivas dos adultos, compreendido estes como uma “concepção universal que uniformiza cada criança e cada jovem” em “cidadão [de bem], trabalhador livre e responsável, racional seguidor das normas e leis”, cujas impulsividades são domadas pela interiorização do medo e aplicação de castigos (PASSETTI, 2012, p.14-15).

Por outro, o abolicionismo penal significa o fortalecimento da democracia e a efetivação dos direitos fundamentais. Uma vez que, conforme Nils Christie (1993, p. 24), “o maior perigo do delito nas sociedades modernas não é o delito em si mesmo, mas que a luta contra esse conduza as sociedades para o totalitarismo”.⁹⁰ Nesse sentido, Maria Lúcia Karam (2012b, p. 88-91) destaca o modo pelo qual a guerra contra o crime organizado, as drogas, a corrupção e outras abstrações criminológicas mobilizadas em nome de mais segurança e menos liberdade, se concretiza na expansão do poder punitivo e ampliação das violências, irracionalidades, danos e dores inerentes ao sistema penal, em proporções insuportáveis e transformando direitos em recompensas e regalias.

Se no processo histórico a pena de privação de liberdade, possa ser vista como evolução positiva, um avanço nas práticas penais; contemporaneamente, as prisões, as leis penais e poder punitivo constituem uma contradição com o estado democrático de direito, pois violam o direito de liberdade, e servem apenas para perpetuar e criar novos sofrimentos. Como afirma Karam: (2012b, p. 94)

O encarceramento afeta o direito fundamental à liberdade de locomoção em tal extensão que esse próprio direito resulta anulado. A anulação da liberdade, através da imposição de prisões, é totalmente distante e estranha à ideia de democracia. No modelo do Estado de direito democrático, nenhum direito fundamental pode ser anulado, como o é a liberdade de locomoção diante das intervenções do sistema penal impositivas de penas privativas de liberdade e prisões processuais.

Todos os direitos fundamentais do indivíduo podem ser limitados, quando seu exercício se mostra lesivo a iguais direitos de outros indivíduos, ou quando este exercício entra em colisão com outros direitos da mesma natureza fundamental. Com efeito, todo direito tem limites na coexistência. Mas esses limites que implicam a regulação dos direitos fundamentais e eventuais restrições não podem reduzir seu alcance até a completa aniquilação, como acontece com a imposição de prisões.

⁹⁰ Tradução nossa. No original: El mayor peligro del delito en las sociedades modernas no es el delito en sí mismo, sino que la lucha contra este conduzca las sociedades hacia el totalitarismo.

De tal modo que a abolição das prisões, prossegue Karam (2012b, p. 94-95) é a consequência lógica do “aprofundamento da democracia e a construção de um mundo onde os direitos fundamentais de cada indivíduo sejam respeitados”. Trata-se, portanto, de uma luta contra “a paradoxal concessão ao Estado do poder de encarcerar, poder de punir, do poder de eliminar liberdade” que se iguala a escandalosa escravidão negra, pois é um sistema que continua estigmatizando, discriminando, produzindo violências e dores, perpetuando desigualdades, negando a dignidade inerente de cada ser humano.

O desejo de liberdade e o compromisso com a efetiva realização dos ideais democráticos desembocam naturalmente não na utópica, mas na real perspectiva do fim do poder punitivo, na real perspectiva de uma futura abolição do sistema penal.

No futuro, certamente será difícil imaginar que, algum dia, um poder de eliminar a liberdade tenha podido conviver com a ideia de democracia. (KARAM, 2012b, p. 95)

4.2 A VIRADA TEOLÓGICA DO SÉCULO XX

No âmbito da teologia católica o Concílio Ecumênico Vaticano II é um marco de abertura pastoral e teológica na Igreja Católica (ICAR). Celebrado em Roma, entre os anos de 1962 a 1965, o evento reuniu bispos e seus teólogos para refletir, ao longo de quatro seções, a fé da Igreja e sua ação do mundo. Porém, ainda que convocado por João XXIII, no final da década de 50, o concílio é, sobretudo, resultado de um movimento de renovação teológica contra a rigidez dogmática, com origens nas Escolas de Tübingen (Alemanha) e Roma (Itália), ainda no século XIX, que intentam ir de encontro do pensamento moderno, questionando a concepção fixista da Escritura e a visão monolítica do dogma. O movimento ganha os teólogos de língua francesa com a chamada *Nouvelle Théologie* (Nova Teologia), promovida por jesuítas e dominicanos, com um acento no retorno às fontes do cristianismo e aos Padres da Igreja e aplicando o método histórico-crítico, (LIBANIO; MURAD, 2010, p. 140-146) numa perspectiva crítica ao neotomismo e à neoescolástica, em diálogo com as ciências modernas (psicologia, sociologia e antropologia), reestabelecendo a relação entre teologia e vida.

É preciso notar em primeiro lugar a noção histórica. O esforço filosófico contemporâneo, de Hegel a Marx e a Bergson, colocou-a no centro do pensamento moderno. Ora, noção de história é estranha ao tomismo. Contudo, é precisamente nela que se baseiam os grandes sistemas patrióticos [...]; e ainda [...] historicidade [e] subjetividade [...] obrigam, pois, o pensamento teológico a ampliar-se. Sabe-se que a teologia ignora essas categorias. (DANIÉLOU apud GIBELLINI, 2002, p. 170)

A Nova Teologia formará os principais peritos que influenciaram o Concílio Vaticano II, como Y. Congar, H. Von Balthasar, H. De Lubac, J. Daniélou, M. D. Chenu, K. Rahner, H. Küng, E. Schillebeeckx. Daí é compreensível o giro teológico do concílio, onde o problema humano é tematizado a partir de uma visão crítica e histórica; e afirmações como a que abre a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual, são possíveis:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. (GS, 1)

Assim, enquanto a teologia europeia entendeu os desafios lançados pelos *não-crentes*, nas periferias do mundo, é o grito dos *não-humanos* o destaque. Diante de estruturas que negam existências e produzem mortes, a teologia assume radicalmente o problema dos pobres em um engajamento revolucionário das bases em vista de uma outra ordem. (GUTIÉRREZ, 1974, p. 87-88). Ao lado da Teologia da Libertação, podemos citar a Teologia Negra e a Teologia Feminista como expressão dessa virada hermenêutica que ganha campo na segunda metade do Século XX, a partir do chão onde se localiza os sujeitos hermenêuticos, com uma disposição interdisciplinar. Importante observar que a teologia continua nesse movimento de abertura. Desde a virada do nosso século, diversos teólogos e teólogas tem se esforçado numa teologia pública,⁹¹ assumindo o espaço público como temas teológicos e adotando critérios públicos de argumentação, a fim de confirmar seu lugar

⁹¹ É corrente a noção de que o termo Teologia Pública aparece por primeira vez nos EUA, na década de 1970, em uma publicação de Martin Marty sobre Reinhold Niebuhr. Apresentam importantes análises BUTTELLI, 2013; CALDAS, 2016; SINNER, 2012; JACOBSEN, 2011; e ZEFERINO, 2018b. No Brasil, desde o início dos anos 2000 tem tido destaque, tanto entre católico e luteranos, através das instituições de ensino de São Leopoldo/RS, a saber, o Instituto Humanitas da Universidade da Unisinos e a Faculdades ESP. (SINNER, 2012, p. 16-17)

na universidade e uma visão ético-política (SINNER, 2018, p. 54; ZEFERINO, 2019, p. 153).

4.2.1 Teologia pública na continuação da Teologia da Libertação

A teologia pública tem se consolidado no Brasil como um campo amplo e polissêmico.⁹² Dentro de sua variedade temática,⁹³ a cidadania⁹⁴ tem sido explorada por Rudolf von Sinner, a partir da tradição teológica da América Latina. A proposta de Sinner é, portanto, uma teologia pública como teologia da cidadania em continuação da teologia da libertação, como apontara Hugo Assmann (SINNER, 2018, p. 44). Trata-se de acolher os deslocamentos da práxis dos movimentos populares e das igrejas que, rejeitando a violência revolucionária, adotaram a via democrática pela organização da sociedade civil como meio de superação das injustiças e desigualdades; da passagem “da práxis da libertação para uma ética solidária”, tendo o “*cuidado* como conceito e prática centrais, em vez da resistência”, sem abandonar

⁹² Zeferino tem publicações substanciais de mapeamento e diagnóstico das tendências da teologia pública brasileira, localizando cerca de “500 textos de mais de 300 autores em forma de artigos, teses, dissertações, textos em anais de congressos, livros e capítulos de livros”, sobre teologia pública, possibilitando “uma visão panorâmica das produções sobre o tema nas duas últimas décadas”. E os modos de compreensão daquilo que se pode chamar de teologia pública, bem como se vislumbraram possibilidades de desenvolvimento desde a noção de teologia pública enquanto discurso público da teologia, isto é, como fala não necessariamente confessional” (ZEFERINO, 2020a).

⁹³ A pesquisa de Zeferino apontou para dezoito grupos temáticos nas publicações de teologia pública no Brasil, a saber, cidadania, contemporaneidade, religião e literaturas, diversidade cultural, religiosa e diálogo inter-religioso, ecologia, educação, cidadania acadêmica e epistemologia, espaço público e sociedade, ética, igrejas e ecumenismo, protestantismos e pentecostalismos, política, temas de direitos humanos e democracia, temas de teologia bíblica, temas de teologia prática, temas de teologia sistemática, teologias contextuais, teologia pública. Atrelando a teologia pública às dinâmicas de relação entre religião/teologia e espaço público, dinâmica pública da fé; campo de pesquisa; no debate sobre a teologia na universidade; e na discussão sobre um discurso público da teologia. (2020a, p. 99-101).

⁹⁴ Zeferino nos apresenta a o estado da discussão da teologia da cidadania no contexto brasileiro: “1. A cidadania como tema central para se pensar uma teologia pública no contexto de sociedades democráticas; 2. Tradições religiosas integram a sociedade civil, não devendo impor suas crenças sobre o interesse público; 3. No contexto latino-americano a teologia da cidadania se inscreve numa longa tradição de teologias políticas; 4. Contrapõem-se teologias políticas exclusivistas que sustentam estruturas de violência e teologias políticas críticas a essas tessituras de poder e sensíveis à realidade daqueles e daquelas que mais sofrem; 5. Uma teologia da cidadania como teologia pública pode haurir elementos de tradições teológicas várias que possam ajudar a pensar a situação contemporânea; 6. O discurso teológico no âmbito acadêmico carece de uma linguagem pública sem deixar de lado a potência profética de denúncia das estruturas de violência e anúncio de uma possível sociedade mais justa; 7. Educação e ética emergem como temas transversais e complementares no horizonte da construção de uma cultura cidadã”. (2020b, p. 10-11).

a luta concreta dos povos. Há o redescobrimto da “teologia como *intellectus amoris*”, sem ingenuidade e cinismo da crença na harmonização das contradições, além disso redescobre o “ser humano como uma pessoa além da razão e de seu dever,” com “necessidade materiais e espirituais,” e “inclusive, desejos”, para além do sacrificial revolucionário (SINNER, 2013, p. 14-16).

Por um lado, como continuadora da teologia da libertação, a teologia da cidadania acolhe sua metodologia e práxis, acompanhando aquela mudança teórica e prática experimentada a partir dos anos 60:

A mudança importante foi a passagem da filosofia tradicional e principal de diálogo da teologia para a contribuição de pesquisas sociológicas e econômicas, que passaram a ser levadas a sério. Isso pretendia ajudar a explorar o contexto *antes* de interpretá-lo à luz de uma teologia bíblicamente orientada para finalmente contribuir para a transformação da realidade social. Buscou, assim, ser indutiva, e não dedutiva, construir a partir “de baixo”, e não “de cima”, afastando-se do modelo tomista-escolástico predominante na teologia católica romana. Os teólogos da libertação recusaram-se a separar a história secular da história da salvação; portanto, “construir a cidade temporal é [...] situar-se plenamente em um processo salvífico que abrange todo o homem [*sic*] e toda a história humana”, como afirma Gustavo Gutiérrez (2000, p. 214). (SINNER, 2013, p. 17)

Trata-se de assumir-se como herdeiros desta forma de fazer teologia, na medida em que a realidade global ainda está estruturalmente constituída sobre dispositivos de violência, opressão e dependência. Apesar de mudanças, avanços e ampliação de direitos conquistados no princípio deste século, o paradigma libertador, até o momento, não foi superado e, por conseguinte, não podendo haver uma ruptura por parte da teologia pública (BUTTELLI, 2013, p. 161). Mesmo com a popularização de discursos focados na prosperidade financeira protagonizado por lideranças cristãs de tradições pentecostais e neopentecostais, a relevância da presença pública destas em espaços institucionais e o crescimento das pessoas que declaram adesão a estes grupos, é preciso ter no horizonte as palavras de Hélder Câmara, exemplo para um cristianismo cidadão, em sua derradeira conversa com Marcelo Barros: “não deixe cair a profecia” (BARROS, 2011). Deste modo, não se trata de adoção de um completamente novo paradigma de conceber e fazer teologia, mas de um desdobramento em meio a deslocamentos das comunidades religiosas e da própria teologia na contemporaneidade. Não se trata de relegar as condições materiais e as correlações de forças que forjam a complexidade do *Sitz im Leben*, abstraindo do

círculo hermenêutico que busca vincular fé e vida, mas, pelo contrário, levar ao sério as mudanças havidas (GMAINER-PRANZL; JACOBSEN, 2015).

Por outro, entendendo os limites dessas mudanças operadas pela teologia da libertação, bem como as mudanças sociais e a correlação de forças na sociedade, a teologia da cidadania é a resposta atualizada à realidade do mundo globalizado e do fortalecimento e consolidação das democracias, buscando oferecer um “projeto histórico”, entendendo que “a nova situação de participação política democrática torna possível e necessário um novo tipo de teologia,” pois “‘cidadania’ tornou-se o termo-chave para a democracia no Brasil”, e que apesar das diferenças e disputas em torno do conceito, desde essa perspectiva, se entende a participação efetiva na tomada de decisões, para além de garantias jurídicas (SINNER, 2013, p. 17-19; 2018, p. 40-56):

O conceito de cidadania deve ser mais amplo do que somente indicar os direitos – e deveres – previstos pela lei (nacional). Ele precisa incluir a real possibilidade de acesso a direitos e a consciência dos deveres da pessoa, bem como a atitude perante o estado constitucional como tal. Implica também a constante formação e extensão da participação dos cidadãos na vida social e política de seu país. É uma maneira de superar a distinção entre “eles” e “nós”, fazendo as pessoas sentirem que fazem parte da história. Se outras não estão fazendo sua parte, especialmente as que ocupam cargos públicos, as pessoas cidadãs têm todo o direito de denunciar isso e pressionar por melhorias. Aspectos da participação efetiva dos cidadãos estão, pois, se tornando centrais, assim como a cultura política pela qual essa participação é incentivada ou impedida. (SINNER, 2013, p. 18)

Assim, o discurso da teologia pública como teologia da cidadania proposto por Sinner, ao mesmo tempo em que não passa ao largo da dor dos pobres e do sofrimento humano, busca pensar os conteúdos da fé cristã pela sua comunicabilidade com as comunidades religiosas, acadêmicas e políticas. A realidade sócio-histórica e a atuação das igrejas são assumidas como problemática pública e analisadas criticamente pela teologia, a fim de garantir sua presença ousada e humilde no espaço público plural e democrático; avançar na reflexão e produção de conhecimento; bem como contribuir para a formação e participação dos sujeitos no processo de tomada de decisão.

A cidadania poderá, a uma certa altura, tornar-se uma questão menos cadente, o que seria o caso quando a maioria ou, em termos ideais, todos os cidadãos pudessem se compreender e agir realmente como tais. Questões públicas, porém, sempre existirão para ser abordadas pelas igrejas e pela teologia. Em um novo contexto onde uma abordagem “crítico-constructiva” se tornou plausível, em vez de uma concepção (meramente) conflitante, parece promissor que se formula na África do Sul, a “Teologia Pública [sc. como

teologia diferente ‘das teologias da libertação, política, negra, feminista, africana ou outras particularistas’] tenha mais um enfoque dialógico, cooperativo e construtivo, sem, porém, ser ingenuamente positiva demais em relação à democracia e, igualmente, à economia de mercado capitalista neoliberal (SINNER, 2018, p. 54-55).

Como observa Zeferino, é justamente pelas contradições do nosso contexto latino-americano que se justifica a pertinência da teologia da cidadania, uma vez que se trata de um cenário de violações de direitos, injustiças programáticas e violências estruturais, não obstante, é um discurso consciente dos seus limites e atento a semântica dos seus termos, isto é, teologia e cidadania “devem estar em constante construção, reconstrução, crítica e autocrítica” (ZEFERINO, 2020b, p. 15). Nesse sentido, a perspectiva de Sinner não desconsidera as históricas e ambíguas formas da presença das Igrejas⁹⁵ no espaço público (SINNER, 2013, p. 12-14; 2014, p. 260-273, 2018, p. 49-51), e propõe cinco elementos centrais do ser cidadão para uma teologia da cidadania, baseados em sua tradição luterana,⁹⁶ mas com um sentido ecumênico: “*ser* um cidadão, *viver* como cidadão, *perseverar* como cidadão, *servir* como cidadão e, especialmente, ser um cidadão *cristão*, servindo a um Deus debaixo de dois regimentos.” (2014, p. 273) Em última análise, se entende que sua dimensão pública, teológica e cidadã supõe “uma reflexão apurada sobre o papel da religião no mundo contemporâneo”, bem como uma “reflexão construtiva, crítica e autocrítica das próprias igrejas, comunicando-se com outros saberes e com o mundo real”, pois “é uma teologia da vida ligada ao Deus da vida procurando contribuir na sociedade para que haja vida digna de ser vivida para todas e todos” (SINNER, 2012, p. 20).

4.2.2 Elementos da teologia da cidadania

Olhemos os elementos da teologia da cidadania como formula Rudolf von Sinner:

⁹⁵ Rudolf von Sinner pesquisou a atuação das Igrejas no cenário público, especialmente, Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e Assembleias de Deus (AD). (SINNER, 2018, p. 77-85)

⁹⁶ Em *Da liberdade do cristão*, Martinho Lutero explica o paradoxo liberdade-submissão: “Um cristão é um senhor livre sobre todas as coisas e não se submete a ninguém” ao mesmo tempo em que “Um cristão é um súdito e servidor de todas as coisas e se submete a todos” (1998, p.25), pois “um cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e em seu próximo; em Cristo por meio da fé, e no próximo por meio do amor; por meio da fé, ele ascende para Deus; de Deus, ele desce novamente por meio do amor, mas permanecendo sempre em Deus e no amor divino [...]” (1998, p. 69).

1) *Ser cristão*: Enfatiza-se "a gratuidade da justificação e a atribuição da dignidade pelo Criador, sem condições" a todas as pessoas (SINNER, 2014, p. 274). O fundamento da cidadania, neste caso, está na teologia luterana da "justificação pela graça mediante a fé *extra nos*, recebida como dádiva, junto com uma teologia da criação focada no ser humano feito à imagem e semelhança de Deus" (SINNER, 2018, p. 86). De tal modo que a cidadania se vincula à dignidade humana, inerente a todos os seres humano como graça e dom, prescindindo de qualquer mérito ou identidade específica. Ser cidadão é, portanto, comum ao ser humano, e não mera vinculação ao Estado-nação baseada em critérios biológicos, educacionais, econômicos, étnicos, raciais, de gênero, religiosos etc.

2) *Viver como cidadão*: Valoriza-se a capacidade de confiança e convivência na construção de ambientes democráticos, entendendo tanto do ponto de vista interpessoal como institucional (SINNER, 2018, p. 87). Sendo a primeira a base para a segunda, pois "onde não há confiança, não é possível uma convivência" (SINNER, 2019, p. 139). Trata-se de uma aposta, um investimento prévio em um modelo de relacionamento sem saber muito bem qual será o resultado concreto, pelo compartilhamento de valores comuns de forma gratuita, porém sem uma perspectiva ingênua (SINNER, p. 2019, 135-139). Em meio a um cenário marcado pela desconfiança e competição, as igrejas que ainda gozam de confiança no espaço público, como propõe Sinner (2018, p. 87; 2019, p. 139-142), podem contribuir para fortalecer e renovar a confiança e convivência, como "escolas da democracia, onde caminhos para interligar motivação, análise e ação seriam testados numa discussão participativa" (SINNER, 2018, p. 76).

3) *Perseverar como cidadão*: Considera-se as ambiguidades da existência humana em uma visão antropológica equilibrada e realista das relações sociais como parte intrínseca da vida, bem como reconhece-se as limitações dos projetos históricos e instituições, como a própria teologia da cidadania. A ambiguidade humana e os limites institucionais, então, não é razão de descrédito e desconfiança no humano ou legalismos moralistas e "excessiva busca por pureza e exclusivismos". (SINNER *apud* ZEFERINO, 2018b, p. 85) Trata-se, portanto, de "enxergar-se e a outros como *simul iusti et peccatores*, justos *in spe*, na esperança, e pecador, *in re*, na verdade, como diria Lutero" (SINNER, 2014, p 275).

Jefferson Zeferino (2020b, p. 14) tem se engajado no estudo e produção sobre teologia pública, e destaca neste terceiro elemento a pertinência da criticidade, uma

vez que a teologia entende o humano em sua complexidade e ambiguidade e as instituições em seus limites, ela desconfia, busca e propõe (não impõe) respostas, que não devem ser fechadas, autoritárias e únicas, que se traduzem em discursos excludentes e fundamentalistas.

4) *Servir como cidadão*: Motiva-se para o *serviço livre na liberdade*, enquanto elemento central da tradição cristã, entendendo, assim, a cidadania como diaconia.

Tal motivação, pela qual os cristãos têm fundamentação teológica própria nem cai num automatismo mal entendida como mero interesse individual, nem numa heteronomia como subserviência cega, mas procura o serviço livre na liberdade. Mediante a justificação pela fé, os cristãos se tornam criaturas novas, livres do cativeiro do mal, enquanto estão numa posição para servir, no meio do pecado e do mal (SINNER, 2014, p. 275).

Trata-se, portanto, da atuação cristã pública, do compromisso que brota de uma experiência de fé particular assumido publicamente e lido na perspectiva da liberdade, “em serviço livre e gratuito, no horizonte do bem comum, em favor do outro e da casa comum” (ZEFERINO, 2020b, p.14) e concretizado em “fundamentação teológica, posicionamento eclesial, ação concreta pelas igrejas e instituições e fiéis, onde quer que atuem” (SINNER *apud* ZEFERINO, 2018b, p. 86). A teologia da cidadania é um discurso engajado.

5) *Ser cidadão cristão*: Distingue-se os papéis da Política e da Religião, no contexto secular e plural, “para evitar uma intromissão indevida de ambos os lados” sem prescindir das responsabilidades políticas e sociais da fé cristã. A partir da noção luterana dos dois regimentos – espiritual e secular –, o cristão ao mesmo tempo em que serve a Deus participa da vida pública. O espaço público, por tanto, não está aí para ser “conquistado para Cristo” nem para ser evitado, mas constitui *locus* privilegiado, para que “animado por sua tradição religiosa, colocar-se a serviço de todas e todos, promovendo uma cidadania ativa, importando-se com as questões da esfera pública e com as pessoas que fazem parte dela” (ZEFERINO, 2018b, p. 89).

Além destes cinco elementos basilares da teologia da cidadania de Sinner, há mais dois que são complementares e transversais; e dizem respeito, sobretudo, ao tipo de discurso a que se pretende, sua forma, autocompreensão, seriedade e relações. A teologia da cidadania, conforme elabora Sinner (2012) está caracterizada pela ousadia (*parrhesia*) e humildade (*kenosis*). Tanto uma quanto a outra, comenta Zeferino (2018b, p. 90) “podem ser compreendidas como elementos constitutivos da

fala teológica. O segundo permite que a teologia se compreenda com mais uma voz no diálogo dos saberes ou nas discussões da sociedade, e o primeiro faz com que a teologia assuma com coragem os temas a serem debatidos”. Nesse sentido, Zeferino e Sinner (2020) encontram inspiração no teólogo e mártir luterano, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) para a participação da Teologia na academia por meio de um humanismo encarnacional, que assumindo as ambiguidades da vida, estuda e valoriza o ser humano na radicalidade da sua existência, “por meio da imagem de um Deus humano e sofredor encarnado, crucificado e ressuscitado em Jesus Cristo” (ZEFERINO; SINNER, 2020, p. 37).

4.2.3 Caminhos para uma teologia da cidadania abolicionista

Assim, a teologia pública da cidadania que aqui temos apresentado não adere a visões teológicas cristãs que sustentam a noção de um Deus legalista e vigilante que tudo vê e recompensa ou pune a humanidade, fomentando leituras pessimistas das adversidades trágicas que acometem os humanos e o mundo, bem como subsidiando toda uma parafernália penal, desde os métodos de extração e verificação da verdade dos fatos aos dispositivos disciplinadores de imposição de dor, seja ao ar livre, na praça pública ou mantidos em segredo por trás dos muros e nos subsolos das prisões modernas. Grosso modo, este modo de pensar e crer, com seus sincretismos culturais, se expandiu tornando-se canônico e dogmático como única interpretação possível, eliminando ou silenciando tantas outras possibilidades internas e externas ao cristianismo. Não obstante esta distinção metodológica, a teologia pública que tem se desenvolvido, no Brasil, ao redor da noção de cidadania, oferecendo elementos para a ação das comunidades cristãs no espaço público plural e diverso, incentivando a participação cidadã e o fortalecimento da democracia, em continuidade à tradição latino-americana, não tocou radicalmente as prisões. Nesta lacuna cremos ser possível avançar e criar pontes com outras contribuições. Apontamos, portanto, para elementos que podem convergir e produzir uma crítica robusta da teologia pública contra às prisões. Acreditamos que a teologia pública como propõe Rudolf von Sinner pode se inserir no debate sobre prisões de modo humilde e ousado, e ao lançar mão da noção de cidadania, apesar do termo ser

limitado em outros contextos,⁹⁷ a teologia pública, em sua articulação entre academia, igreja e sociedade, permite o investimento na construção de projetos de liberdade e libertação.

Nesse sentido, Rudolf von Sinner e Euler Westphal (2019) ofereceram contribuições teóricas para redução da violência e ruptura com sua espiral. Os autores compreendem, segundo Hartmut Rosa, que a violência é consequência de uma falta de ressonância, isto é, a violência seria produto de uma frustração pela carência de estímulos criadores de relações, e assim buscam entender a adesão a grupos e práticas violentas como tentativa dos indivíduos de produzir e verificar sua própria eficácia à força. Além disso, os teólogos observam uma naturalização dos atos violentos como expressão de justiça retributiva e vingativa, operados tanto de modo público e oficial como em formas privadas e extraoficiais, com contribuições de discursos religiosos rigoristas. Esta justiça é contraposta pela noção de justiça transformadora trabalhada por Jürgen Moltmann.⁹⁸

As vítimas aguardam um julgamento não de acordo com obras, mas de acordo com seu sofrimento. O juízo final traz cura e justiça transformadora. Segundo o linguajar bíblico, Deus concede essa justiça com base em sua liberdade, não estando sujeito a uma lei externa, mas preferindo o amor a uma compreensão estreita de justiça retributiva. (SINNER; WESTPHAL, 2019, p. 103).

A proposição de Sinner e Westphal se dirige, portanto, para uma justiça que integre noções de perdão e reconciliação próprias do cristianismo, bem como a criação de espaços onde as relações possam crescer, possibilitando ressonância e sentimento de autoeficácia.

Ainda na mesma linha, Jefferson Zeferino tem feito aportes que podem contribuir. Trazendo o problema da violência de Estado que atravessa o cotidiano de muitos territórios em nome do combate ao crime, onde a gentiliza e cuidado entre mãe

⁹⁷ Raimundo Barreto (2014, p. 218-219) é crítico à cidadania como chave hermenêutica central para uma teologia pública, uma vez que o termo não desafia fortemente o status quo, diminuindo a conflitividade da teologia, e sendo “insuficiente para resolver os dilemas da exclusão intrínseca da modernidade e sua colonialidade do poder, questão na base do nação-estado”.

⁹⁸ Moltmann pensa a justiça, ou melhor, ele pensa Deus como Justiça, conforme o profeta Malaquias e baseado na experiência veterotestamentária, em que “O Deus de Israel cria a justiça, e não somente a constata. Sua justiça é sua fidelidade à sua aliança e à sua criação. [...] Sua justiça cria liberdade e doa vida.” E, portanto, “é libertadora, instauradora do direito e salvadora, pode ser chamada de misericórdia” (2014, p. 75). Sua perspectiva pode oferecer contribuições, sobretudo, simbólica para se buscar novas respostas aos conflitos.

e filho é dilacerada por uma bala de um PM, Zeferino busca (2019) em Paul Ricoeur⁹⁹ a chave de leitura do intolerável: a memória, que é ao mesmo tempo resistência e compromisso com as vítimas articulada entre *lamento* e *louvor*. Assim, conjuga a ação pública das igrejas e o cuidado pastoral através de uma sensibilidade viva que busca, nos pequenos espaços de cuidado, subverter estruturas de violência e morte pela “resistência a partir de baixo, na prática da justiça, nos impulsos de gratuidade, na educação para a cidadania, na sensibilização ao mais humano, na construção de novos mundos possíveis nos pequenos espaços de cuidado e gratuidade” (ZEFERINO, 2019, p. 164).

Aliado a estas contribuições, queremos aportar elementos, que creio aproximam uma teologia pública para o diálogo com um abolicionismo penal. Se Sinner indica uma transformação da justiça e Zeferino a subversão pelo cuidado, ambos demonstram possibilidades de contato com a via abolicionista. Foi Louk Hulsman quem teoricamente nos inquietou a respeito sobre a relação entre teologia e sistema penal, e, portanto, são também suas experiências interiores que sugerem e encontram similitudes com a teologia pública aqui esboçada. Hulsman fala que seu abolicionismo é fruto de três ideias-chave: estar aberto; viver solidariamente; estar apto a uma permanente conversão” (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 47). Podemos compreendê-las da seguinte forma.

Hulsman descreve a abertura para o mundo como uma *luta sempre para evitar isolamento*. “Experimentei, pela primeira vez, o sentimento de me abrir – ou, se você preferir, de sair de um fechamento – logo que, tendo definitivamente recusado o colégio interno, entrei no externato do liceu” dirigido por padres franciscanos, e “passei a ver a vida como uma contínua descoberta como uma libertação... Sim, um de meus sentimentos interiores mais fortes é o viver a vida como uma libertação...” (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 48). Foi esse processo de abertura que levou o então jovem Louk a participar dos movimentos pré-Vaticano II que sacudiram a Igreja holandesa na década de 40, e reverbera em seu trabalho de desinstitucionalização do Estado. Ao

⁹⁹ Em *Conflito das Interpretações*, o filósofo francês, ao interpretar a simbólica do mal, no capítulo IV, se debruça sobre o problema da pena e das relações entre religião e direito sugerindo uma reinterpretação da pena através do “‘Figurativo’ da pena, ‘lógica’ da sobreabundância, memorial’ da pena.” Ricoeur (1988, p. 347-368) apontando para o deslocamento da pena para além do jurídico numa hermenêutica trágica e lírica do pecado, onde a sobreabundância é uma resposta outra ao drama humano, em profunda relação com a loucura da Cruz, e a pena como tal é entendida como memorial, mito quebrado dentro de uma nova lógica. De onde se pode extrair valiosa contribuição para o desenvolvimento de uma teologia pública sobre as penas.

fim e ao cabo, se abrir é assumir os riscos das interações com a realidade tal como ela é e acolher novas perspectivas e possibilidades.

Se nos fecharmos em nossos sistemas, nas verdades que acreditamos possuir, passaremos ao largo da vida e nos será inteiramente impossível exercer qualquer influência sobre o que quer que queiramos fazer evoluir. Eu pude constatar diversas vezes que, quando queremos influir na realidade sem conhecê-la tal como ela é, as coisas se voltam contra nós. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 50)

A abertura é disposição necessária para o combate das injustiças, a produção de mudanças profundas e uma vida verdadeiramente livre, e supõe, por conseguinte, uma compreensão do real, com enfoque fenomenológico,¹⁰⁰ como resultado da prática e da reflexão, da interação intersubjetiva e do contato com o diferente, para que não se confunda a realidade com a legitimação ideológica das instituições, caso contrário se insiste em reformas superficiais gerando mais repressão e impotências (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 51), uma vez que isolados e fechados essas “ideias faltas se incrustam em nós [e] nos separam da experiência de outras pessoas”. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 52)

A solidariedade hulsmaniana “é uma espécie de motor interno” e se enraíza na concepção de igualdade plena de todos os seres humanos, que ao contrário das noções estatais e institucionais,¹⁰¹ não exclui a diversidade, e se expande aos animais e objetos, conforme as necessidades da realidade concreta.

Para mim, solidariedade jamais significará comprometimento com qualquer ordenamento social ou institucional. A solidariedade de que falo é sempre vivida com seres ou grupos concretos: pessoas, animais objetos concretos. [...] Sim, eu vivo em solidariedade com cada elemento do mundo, mas não com as instituições ou seus símbolos. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 57)

¹⁰⁰ Hulsman destaca como a leitura de Merleau-Ponty (1908-1961) foi importante para sua compreensão fenomenológica da realidade como interação entre sujeito e objeto (2019, p. 49). “Como a maioria das pessoas, fui educado para apreender o social segundo um código voluntarista. O discurso político, o discurso jurídico nos impelem a ver o social deste modo, presumindo-se a introdução de uma certa intencionalidade nos processos sociais e sua conformidade com tal intencionalidade, Entretanto, acebei compreendendo que o enfoque voluntarista só funciona onde os homens têm relações cara-a-cara, relativamente igualitárias, e que o enfoque fenomenológico ou enfoque materialista – que partem das condições de vida – são muito mais apropriados para se entender a realidade social do que o enfoque normativo... (2019, p. 52-53)

¹⁰¹ “A noção oficial de igualdade esconde uma simplificação da vida. As instituições, para tornar as coisas maleáveis, reduzem-nas à sua natureza institucional. [...] Ao invés de atribuirmos ao Estado e às instituições em geral um papel modesto e subordinado, os seres humanos é que são colocados em último lugar. Os seres humanos são degradados, inferiorizados. E a vida humana, que é de uma riqueza e de uma capacidade de adaptação ímpares, acaba reduzida à natureza simplificadora e compartimentalizada das instituições”. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 56)

Não é uma solidariedade de gueto, ou restrita a um grupo específico mobilizada contra inimigos e diferentes, mas “é um sentimento de *dependência mútua*, que, para mim é de certa forma a própria definição de vida. Todos nós *existimos juntos* numa espécie de *comunhão cósmica*”, e por isso desenvolvemos a consciência de respeito, delicadeza, ajuda mútua, responsabilidade para com as outras pessoas, e especial atenção com as que estão em dificuldade. Hulsman sempre foi resistente a quaisquer discriminações identitárias baseadas na pertença a um determinado grupo.

Visceralmente, jamais pude aceitar isso e, no curso da vida, fui levado a rejeitar todas as separações, todas as visões de mundo que excluem outras formas de vida, inclusive as que fazem do homem um ser completamente a parte. (2019, p. 57-58)

Tal noção cósmica e comprometida com a diversidade dos seres nos parece ter o mesmo sentido da noção de *Casa Comum* de Francisco (2015), alinhada a lógica do *Sumak Kawsay* dos povos kichwa, *teko porã* dos guaranis ou *Ubuntu* dos bantus (ACOSTA, 2016, p. 13). Somos solidários, pois tudo está interligado como corpo vivo em ajuda mútua, onde cada ser dá conforme suas capacidades e recebe segundo suas necessidades. De tal modo que a solidariedade é compreendida segundo a festa litúrgica dedicada ao Espírito Santo:

É um sentimento vital que a liturgia de Pentecostes exprime de forma particularmente feliz: “Vinde, Espírito Santo... vinde a nós, pais dos pobres... vinde, luz de nossos corações... purificai aqueles que estão maculados, banhai aqueles que estão secos, curai os que estão feridos... Abrandai os que são rígidos, aquecei os que têm frio, orientai aqueles que estão perdidos...” Essa sequência sempre me tocou bastante, porque, sem dúvida, reproduz uma espécie de clima interior semelhante ao que me faz reconhecer o direito à vida de toda forma de existência. (HULSMAN; CELIS, 2019, p. 58)

Porém, não pode ser confundida com um pacifismo passivo ou uma visão ingênua do mundo. A solidariedade de Hulsman “não exclui o espírito de luta, nem a agressividade, nem a eliminação de determinadas situações ou maneiras de agir”, bem como não confunde “as pessoas envolvidas num combate com as situações ou os ordenamentos sociais contra os quais me levanto e com os quais estas pessoas se acham comprometidas”. A partir da crítica, adota-se a postura de “jamais impor um ponto de vista”, mas convidar para processos coletivos de mudança pelo convencimento e desmistificação, sem ignorar “o direito fundamental de viver segundo

sua própria visão de mundo”, e dentro de um conflito, “jamais desumanizar” os adversários, cujo final é conhecido e Hulsman afirma ser um “dessolidarizar-se”. (HULSMAN, 2019, p. 59-62)

A conversão é, por um lado, um profundo ato de fé, pois como Hulsman (2019, p. 63) descreve é um *salto mortal* rumo ao incerto e desconhecido; e por outro, trata-se de uma construção de um povo, e por isso ocorre nas compreensões e práticas pessoais e coletivas.

Na realidade, a conversão sempre implica num salto, porque não se sabe exatamente no que vai dar uma tal reorganização. É um salto mortal, pois a conversão necessariamente se produz em dois níveis: o da compreensão da realidade, e paralelamente, o da prática que dela decorre.

A conversão é a consequência do movimento de abertura, é a autocrítica baseada em formas outras de existir e ser, uma nova percepção de que nossas estruturas não dão conta da realidade e é preciso ensaiar novas práticas. E, antes de ser uma perda de identidade, trata-se de um aprofundamento com mais convicção do que somos individual e coletivamente. E, aqui, é quase impossível não relacionar tal disposição com a ordem dada por Jesus a Simão Pedro, que cansado de trabalho estéril durante toda a madrugada volta a confiar: “Ide para onde as águas são mais profundas e lançai as vossas redes para a pesca!” (Lucas 5,4). Assim Hulsman (2019, p. 63) comenta sobre os medos e desconfianças diante das mudanças:

A ansiedade experimentada diante de uma conversão necessária vem da ideia de que *vamos perder nossa identidade*. E minha experiência me demonstrou o contrário. Jamais perdi qualquer coisa minha nos saltos que dei. Tudo foi reinterpretado com novos significados, mais profundos e mais verdadeiros. Numa conversão, não nos perdemos; nos encontramos a nós mesmos. Foi por ter sentido este fenômeno como extremamente proveitoso que, em determinado momento, pude saltar para a posição abolicionista.

A conversão é uma espécie de novidade que desestabiliza e exige novas perguntas, muito bem exemplificada pelo relato que Hulsman (2019, p. 63) faz ao encontrar com a Bíblia:

Tal leitura foi como dinamite. Subitamente, encontrei ali, inclusive nos Evangelhos, toda espécie de material contrário ao sistema e mesmo à liturgia que nos faziam seguir que, aliás me agradava... De fato, era difícil sair dos marcos impostos, pois, não só não davam livros críticos na classe em que eu estava, como, além disso, no contexto católico da região em que eu vivia, não

havia a menor possibilidade de encontrar noutros lugares, seja em biblioteca ou livrarias, qual quer literatura contrárias às ideias da instituição Igreja.

Por fim, a conversão não fica apenas nas profundezas do indivíduo, algumas mudanças para ser concretas, como o abolicionismo, precisam de uma *conversão coletiva*, que muitas vezes é desestimulada por discursos fatalistas e pragmáticos, mas que é perceptível no plano histórico. As conversões coletivas são mudanças no modo de compreender a sociedade e nas práticas e são operadas no aqui e agora da história. É a experiência de que “as coisas mudam em um sentido mais profundo” (HULSMAN, 2012, p. 138) nossas instituições não são naturais e nem irremovíveis, e se nutre na *esperança* de que nossa sociabilidade pode ser diferente.

Ninguém pode pretender controlar ou provocar voluntariamente uma mutação. E muita gente tem razão ao dizer que, de onde está, não pode fazer nada ou quase nada. Mas, cada um, esteja onde estiver, pode, ao menos, se libertar da ideia de que toda aspiração de mudança é em vão. Toda pessoa que, no fundo de si mesma, rejeita como mau um certo estado de coisas, pode fazer frutificar interiormente, como uma força positiva, seu desejo de mudança e viver, como diz o apóstolo, “neste mundo, sem ser deste mundo”. Em termos cristãos, isto tem nome: esperança. (2019, p. 65-66)

De tal sorte que a teologia pública em chave de cidadania, assumindo uma perspectiva aberta, solidária e de conversão, pode repensar a justiça a partir da relação entre crime e castigo, renunciando ao primeiro para formular uma nova resposta que não está dada segundo uma lei universal, mas surge a partir das necessidades e vontades conciliatória das pessoas envolvidas em situações-problema. Noções como perdão e reconciliação podem favorecer essa reelaboração, porém não se trata de vinho novo em odres velhos, uma vez que teologias autorreferentes e pastorais centralizadas no controle disciplinar tendem a reatualizar a lógica penal e oferecer decisões punitivas de cima para baixo. Não significa, portanto, elaborar um novo modelo de justiça institucional para autoridade sequestrar os conflitos, mas prescindido do poder autoritário e partindo de pessoas reais em conflitos reais, proporcionar espaços onde iguais assumem a ambiguidade humana de maneira madura e livre, encontrando respostas mais adequadas às vontades reais. Tal perspectiva também parece ser mais compatível com o compromisso democrático e pedagógico da teologia pública. Ao desenvolver um imaginário cristão não punitivo do juízo final, como propõe Jürgen Moltmann, é possível contrapor mentalidades enrijecidas, que educam pelo medo de um castigo divino ou terreno, não propiciando

experiências de liberdade e emancipação. A cidadania entra, portanto, nesse debate como dom e graça, a qual não pode ser diminuída ou anulada pela intervenção penal, tampouco contabilizada em comportamentos aprovado e reprovados. Não se é mais cidadão ou menos cidadão, e nem existe um cidadão de bem em oposição ao bandido ou vagabundo. A tradição cristã é bastante feliz na definição “santo e pecador”, e uma fé cidadã ao invés de propor divisões morais, se importa em construir, consciente da ambiguidade das relações humanas, caminhos de libertação que podem e devem ser constantemente revisados e readequados, não em busca de uma perfeição, mas segundo a necessidade das pessoas e suas comunidades.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se se trata de recomeçar, sempre há de ser a partir dos últimos (FRANCISCO, 2020, n. 235).

“... que diferença isso faz?” Esta foi a questão que me perseguiu por toda a pesquisa. Desde a aprovação de ingresso no PPGT, as primeiras conversas com o orientador, as aulas e os encontros do grupo de pesquisa e participação em atividades externas à universidade a mesma questão se fazia sempre presente. Talvez esse seja o espaço de ensaiar uma resposta.

Quebrando um pouco a evolução e harmonia que se espera de uma dissertação de mestrado, essa parte derradeira onde apontaremos limites e possibilidades do nosso trabalho se inicia em forma de agradecimento. Agradeço a música e tal como velha guarda de Escola de Samba reúne os mais velhos, para compartilhar tradições, gostaria de agradecer os mais velhos, pois embora tenhamos trabalhado com uma ampla pesquisa bibliográfica, Emicida tem razão quando canta que nossos livros foram discos. Agradeço, portanto, àqueles que me formaram e por onde passei a interpretar o mundo. Seja com meu pai com suas charadas sobre intérpretes, autores e significados da MPB, seja quando um tio apareceu com “Sobrevivendo no Inferno” de Racionais MC’s ou um primo com fitas de Bob Marley, ou ainda, com meus irmãos descobrindo as possibilidades da rede mundial de computadores em baixar músicas em formato MP3 “de graça”. A música também me recorda de que se na introdução deste texto afirmei que nunca estive preso, a resposta sobre a transgressão da Lei não poderia ser negativa. Sim, eu já cometi crimes. Porém, violar direitos de autor pela reprodução total ou parcial, com intuito de lucro direto ou indireto, por qualquer meio ou processo, de obra fonograma, sem qualquer autorização expressa, conforme consta no artigo 184 do Direito Penal, nunca produziu qualquer boletim de ocorrência, inquérito ou processo judicial, e muito menos a pena de reclusão, de 2 (dois) a 4 (quatro) anos, e multa. A confissão aqui não tem sentido piedoso ou expiatório, tão somente é colocada provisoriamente como primeira consideração desta pesquisa: em minha própria experiência se percebe o sem sentido do nosso sistema de justiça. No primeiro capítulo percebemos que o encarceramento e as prisões, sejam em suas origens, nos primórdios do capitalismo ou nas reestruturações neoliberais, não têm relação com justiça ou crime. Ao invés de estar

produzindo esta pesquisa, talvez, se o sistema funcionasse como desejam os idealistas, eu deveria estar preso ou no mínimo com uma *passagem*. O que colocaria minha vida em risco, pois - Mano Brown muito bem me explicou: “a Justiça Criminal é implacável tiram sua liberdade, família e moral; e mesmo longe do sistema carcerário me chamariam de ex-presidiário” (RACIONAIS MC’S, 1994, Homem na Estrada). Porém, a máquina funciona em outra chave; e minha pele é clara demais, e meu cabelo é fino demais, e as oportunidades e acessos que tive não me fazem seu público-alvo. Por isso, o encarceramento não é sobre “gente de bem” e “vagabundo”, quem paga seus impostos em dia e quem os sonega, quem cumpre a lei e quem a transgride, mas uma instituição do Estado contra seus inimigos. Enfim, esse prólogo intimista já se estendeu mais do que o planejado, e conluo, apenas afirmando que, depois de ter aprendido com a música e tendo realizado este estudo, melhor seria juntar palavras em versos, com rimas e batidas como os que aprendi a cantar. Porém, faltando os atributos artísticos e literários, resta-me, formular estas considerações no formato clássico.

Primeiro, retomar a algo que evitamos explicar na introdução e no corpo do trabalho. O título dessa pesquisa: “É melhor tirar a cadeia” só apareceu nos últimos meses, e depois de uma conversa dessas com os companheiros sobre o cotidiano e as lutas, fui buscar uma indicação que surgiu no bate-papo. O título foi retirado do relato de Pedro Casaldáliga (1928-2020), o qual celebrou sua Páscoa durante a feitura desta pesquisa, ao falar da vida e morte do mártir João Bosco Burnier (1917-1976), jesuíta brasileiro, assassinado pela polícia na delegacia de Ribeirão Bonito, na Prelazia de São Felix do Araguaia, estado do Mato Grosso. O bispo nos conta como a morte do padre uniu o povo na reza e na luta, e aqui dou voz a ele:

Depois da missa, as mulheres que tinham sido torturadas convidaram o Povo para um terço pelo padre João. Segundo o costume cristão do Povo, carregou-se uma grande Cruz, de madeira de candeia, muito resistente, para o lugar do assassinato. Em procissão, com velas acesas e um lampião de gás nas mãos do celebrante, enchendo a noite de reflexos e de um religioso silencioso de oração.

Chegando ao lugar do martírio, plantou-se a Cruz, bem fundo. A inscrição da placa dizia eloquentemente: “Aqui no 11/X/1976 foi assassinado pela Polícia o padre João Bosco defendendo a Liberdade”.

Imediatamente se quebrou o silêncio e o Povo tornou a expressar-se, incisivo: - “Eles podem tirar esta Cruz, mas nós não vamos esquecer, colocamos outra.”

- “Esta cadeia só serviu para prender e judiar gente pobre; posseiros e peões. Nunca se viu um rico nela.”

- “Amanhã se irmão nosso é preso injustamente, será que temos coragem de vir aqui todos, como hoje, para libertá-lo?”

- “A Cruz representa a nossa Libertação; esta cadeia representa a perseguição, a tortura, o assassinato e tudo o que nos aterroriza.”

- “Entre a Cruz e a cadeia, é melhor tirar a cadeia.”

Vários dos presentes declararam que já tinham sido presos ali injustamente e que ali havia sido maltratados.

“Foi aí que o Povo”. - diz o relato do Alvorada de 21-10-76 – “resolveu abrir as portas da cadeia para nunca mais ninguém ficar preso e judiado injustamente. O Povo todo participou com muita ira e sede de justiça.”

“Quem não podia destruir, ficava encorajado e animado...”

Todo o Povo ali reunido, centenas de pessoas, participou da destruição, “com as mãos, com paus, com pedras; foram até buscar machados. Quem não podia se aproximar, batia palmas e gritava animado” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 137-138).

O Povo, como nos conta Pedro, destruiu a cadeia. Para além de um possível romantismo revolucionário que se poderia fomentar em nosso imaginário, o que se seguiu foi o fortalecimento da repressão na região, mas a cadeia esta sim foi destruída; no local o Povo escolheu erguer uma capela, hoje, o Santuário dos Mártires da Caminhada, onde se pode celebrar a memória dos mártires da Igreja latino-americana e ver a camisa manchada de sangue de João Bosco. Dos títulos possíveis que poderíamos dar ao nosso trabalho o melhor talvez fosse o relato do jornal da prelazia: “Foi aí que resolveu abrir as portas da cadeia para nunca mais ninguém ficar preso [...]”, por expressar a radicalidade da proposta abolicionista que supõe a ação direta das comunidades, porém optou-se, sem grandes perdas, pela síntese e dedução lógica do Povo: “entre a Cruz e a cadeia. É melhor tirar a cadeia.” De tal modo que podemos afirmar a segunda consideração deste trabalho: o abolicionismo não é uma teoria, mas uma prática, uma ação direta, concreta para tornar prisões e punições obsoletas. Pedro Casaldáliga e todos os teólogos e teólogas da libertação nunca se afirmaram abolicionistas penais, mas sempre se posicionaram e agiram contra a tortura e em favor dos inocentes, e este foi o motivo pelo qual Pedro e João foram à delegacia naquela noite: duas mulheres do Povo estavam presas e eram submetidas a tortura. A resposta do Estado foi um tiro no peito do padre que fora confundido com o bispo pelos militares. Passados sete dias, o Povo com o clero local, celebrou a missa, rezou o terço, plantou a Cruz, destruiu a prisão e construiu uma Igreja.

O que se apreende é que tanto a polícia quanto a cadeia são corpos estranhos a nossas comunidades, e não tem necessidade de existir. É nisso que os abolicionistas apostam, e por isso nos acusar de utopistas é um equívoco. Esta é uma

luta concreta e cotidiana que articula teoria e prática. O exemplo de Ribeirão Cascalheiras é apenas um caminho possível que estava esquecido no imaginário dos cristãos, mas sugere que a possibilidade do fim das prisões não é para amanhã, mas acontece agora em práticas dos povos em luta, e merece ser aprofundada em nosso campo. De um ponto de vista mais dogmático se poderia evocar a abolição da pena de morte no ensino doutrinal da Igreja Católica promulgado pelo Papa Francisco, que aponta para possibilidades teóricas da abolição das penas e das prisões, aí deve abrir um rico campo de investigação sobre um magistério tão sensível a situações de morte e a privação de liberdade, em particular. Além disso, o abolicionismo sobretudo se expressa e se desenvolve de modo bem menos aguerrido e violento do que nosso exemplo, está no meio de nós, quando um grupo, uma comunidade envolvida em uma situação problema, se põe a resolvê-la sem recorrer à força policial e dos tribunais, ou qualquer autoridade política, moral, científica, religiosa etc.; ou em perspectivas mais institucionais quando se opta pela mediação cível ao invés de terceirizar a resolução do conflito no direito penal. Aí estão outras possibilidades de investigação.

Segundo, apontando alguns limites de nossa tarefa. Ao investigar o entrelaçamento entre teologia e prisão e apontar o abolicionismo como alternativa, não realizamos uma fundamentação clássica com uma pesquisa bíblica, alicerçada em uma tradição eclesial. De fato, desde o início do nosso estudo uma multiplicidade de caminhos possíveis surgiram, e o conflito em meio a isso, qual tal numa encruzilhada, é escolher por onde seguir consciente do que poderia ser percorrido em outras jornadas, bem como os trechos a se evitar. Nesse sentido, a terceira consideração deste trabalho é assim formulada: a teologia é uma opção que nosso estudo buscou percorrer captando os saberes e práticas que embasam e fortalecem o encarceramento e as prisões, bem como examinando suas potencialidades de diálogo e intercâmbio com o abolicionismo. Prescindimos, conscientemente, de uma investigação bíblica explícita em detrimento de uma leitura sistemática e pastoral. Por um lado, evitamos recorrer ao texto bíblico pois exigiria análises maiores que o escopo deste trabalho, por outro, não endossamos leituras superficiais que buscam a confirmação ou reprovação da privação de liberdade por Deus, por entender a precariedade de discursos deste tipo, pois não oferecerem elementos plausíveis para o debate público. Além disso, o Deus cristão e a Bíblia têm sido instrumentalizados, historicamente e mais recentemente (TAMAYO, 2020; PY, 2020), para abençoar e maldizer projetos políticos e este não é um horizonte possível

para uma teologia pública. Entretanto, a possibilidade de um estudo exegético sobre prisões e penas nas Escrituras é uma dimensão que pode ser investigada e seria uma contribuição bastante oportuna. Também, no campo da teologia sistemática-pastoral, há outros autores e quadros teóricos a serem percorridos. Além de Michel Foucault que aqui utilizamos, mas nem de perto esgotamos suas leituras do cristianismo, valeria explorar a obra de Giorgio Agamben, que segue a senda foucaultiana e se aproxima mais da teologia, também em outros quadros teóricos, estudos de Paul Ricoeur e René Girard sobre justiça, pena, violência e perdão podem subsidiar uma crítica a pena de prisão, bem como as críticas formuladas no interior do marxismo, anarquismo e o recente giro decolonial. Enfim, o próprio movimento abolicionista do século XIX, como por exemplo um Luís Gama, pode ser um interlocutor com a comunidade teológica. Porém, assim como na Bíblia, não se deve procurar uma aprovação ou reprovação ao encarceramento, outros critérios teóricos precisam ser elaborados.

Terceiro, ao perseguirmos as relações entre prisões e teologia, fica evidente que toda a barbárie posta em funcionamento nos cárceres pelos sistemas de justiça tem, pelo menos, uma de suas raízes em um humanismo religioso. “Ratatatá, mais um metrô vai passar / Com gente de bem, apressada, católica [...] Olhando pra cá, curiosos, é lógico / Não, não é não, não é o zoológico” (RACIONAIS MC’S, 1997, Diário de um detento). Qualquer estudo crítico sério sobre os sistemas penitenciários, no campo da teologia e ciências da religião, precisa avaliar as consequências desta relação, pois, evitar ou negar, ou ainda, canonizá-la tem efeitos bastante perceptíveis no corpo de muitas pessoas, e tende a reprodução das práticas desumanas e intoleráveis. Com isso, não se busca um tipo de argumento sensacionalista, apenas se observa o compromisso ético-político da produção de conhecimento. Antes, durante e depois desta pesquisa pessoas foram, e estão submetidas a torturadas e mortes nas prisões brasileiras e nós não conseguimos destruir nenhuma delas ainda. Também, ao longo dos dois anos de mestrado, desde nosso ingresso até a defesa deste trabalho, muitas “mortes rolou de lá pra cá, qual é a próxima que *vai chorar?*” (RACIONAIS MC’S, 1997, Fórmula mágica da paz) Seja George Floyd nos EUA, ou João Pedro, Nego Vila, Emilly e Rebeca no Brasil. O que todas elas tinham em comum? A pele preta contra a ação violenta e assassina do Estado. Por isso, a terceira consideração: é preciso retirar as prisões do campo da moral e da lei e trazê-la para o político, deve-se abandonar análises de tipo idealista, que visam a reforma das

práticas penais, como se fosse possível democratizá-las. Diante das prisões, apreendida como expressão de uma cultura em movimento, inseridas em um contexto político concreto e determinado, por um lado, um tipo de teologia, parte da idealidade jurídico-normativa das prisões e detectando as precariedades institucionais reais, mobiliza seus conceitos para manter, reformar, fortalecer e expandir o encarceramento e seus produtos; e por outro, a teologia pública da cidadania, em sua continuidade com a chave libertadora, como desenvolve Rudolf von Sinner (2014) pode contribuir para desmontar as prisões e ressituar a teologia em seu horizonte crítico e propositivo no desenvolvimento de saberes deslegitimadores das penas e das prisões, pelo cultivo da abertura, solidariedade e conversão epistemológica e pragmática em vista de resolução de conflitos que abarque valores como justiça, vida e esperança, que não se expressam em modelos penitenciários.

Uma teologia pública como teologia da cidadania, que aqui foi apresentada, assume o risco do espaço público que exige uma opção concreta e aposta no abolicionismo, com ousadia e humildade que lhe são próprias. A plenitude da cidadania, que implica a condição intrínseca dos indivíduos, colaboração e confiança nas relações sociais, bem como acolhendo a ambiguidade humana e se dispondo a cooperar, desde uma fé particular, em um projeto político comum, sabendo das atribuições da Religião e da Política, supõe o aprofundamento da democracia e, por conseguinte, a abolição das prisões. Como afirmam os movimentos sociais: Enquanto houver racismo não haverá democracia, e ninguém está livre enquanto um de nós estiver preso.

Enfim, a questão que abre essas considerações, a qual ensaiamos uma resposta talvez ainda não esteja muito bem esclarecida, e não ficará assim, pois se trata de uma questão fora de lugar, que não se responde aqui, e nem nesse formato. E, assim formulamos nossa última consideração: há respostas que escapam nossa pesquisa e isso em hipótese alguma é um problema para concluirmos essa redação. Apenas reconhece o limite da razão, ao mesmo tempo que é consciente de que a prática é o critério da verdade. Podemos fazer construções e reconstruções teóricas sobre prisões e penas, porém o fim das prisões passa pela construção de novas sociabilidades, práticas e vivências onde o princípio do tribunal e da polícia, do controle das condutas não florescem subjetiva e institucionalmente. Quando envolvidos em situações problema concretas, cremos ser preciso fugir das respostas fáceis do punitivismo e criar condições materiais, simbólicas, políticas, teológicas etc.

de um mundo sem polícia e sem prisões. Aqui e agora. Utopia, realmente, é esperar pela realização da novidade do Reino brote sem as condições necessárias para dar frutos em abundância, ou crer que as respostas dadas são as únicas possíveis. A teologia pública, portanto, precisa ter seus sujeitos numa participação ativa na academia, nas igrejas e movimentos sociais, para testemunhar o indizível e intolerável deste mundo e ensaiar novas possibilidades de ser, existir e resolver problemas. Não é nossa função catedrática ou professoral, mas participativa, lado a lado com a diversidade política, artística, religiosa, tendo clareza das opções fundamentais, engajados numa agenda concreta para que ninguém mais morra na mão da polícia, ou no sistema. Oxalá as prisões, um dia, sejam apenas uma lembrança. “Você não bota uma fé, mas eu vou atrás” (RACIONAIS MC’S, 1997, Fórmula mágica da paz)

REFERÊNCIAS

A REALIDADE dos presídios na visão da Pastoral Carcerária. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 209-220, Dec. 2007.

ACOSTA, A. *O bem viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ADORNO, S. Crimen, punición y prisiones en Brasil: un retrato sin retoques. *Revista Quórum*, Madrid, v. 16, p. 41-49, 2006. Disponível em <https://neq.prp.usp.br/wp-content/uploads/2015/01/down178.pdf>. Acesso em 18 mai. 2021.

AGUIRRE, C. Cárcere e Sociedade na América Latina, 1800-1940. In: MAIA, C. *et al.* (orgs.). *História das prisões no Brasil – volume I*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2009. p. 19-40.

AKHMÁTOVA, A. *Réquiem*. São Paulo: Art Editora, 1991.

ALEXANDER, M. *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALVES, E. *Rés negras, judiciário branco: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: PUCSP/PPGCS, 2015.

ALVES, M. Cristianismo e racionalidade política moderna em Michel Foucault. *Estudos Filosóficos*, São João del Rei, n. 17, p. 76-88, 2016.

ANDRADE, B. *Entre as leis da Ciência, do Estado e de Deus: O surgimento dos presídios femininos no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP/FFLCH, 2011.

ANITUA, G. Fundamentos para la construcción de una teoría de la no pena. In: MAXIMILIANO, P. (Org.). *El abolicionismo penal en América Latina: imaginación no punitiva y militancia*. Buenos Aires: Del Puerto, 2012. p.1-17.

AQUINO, T. *Suma Teologica I*. Parte I. 4. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

AQUINO, T. *Suma Teologica II*. Parte I-II. 2. ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1989.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ASSMANN, H. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.

AUGUSTO, A. Abolicionismo penal como ação direta. *Verve*, São Paulo, n. 21, p. 143-171, 2012.

AUGUSTO, A. Para além da prisão-prédio: as periferias como campos de concentração a céu aberto. *Cadernos Metrópole*, São Paulo, v. 12, n. 23, p. 263-276, jan/jun 2010.

AUGUSTO, A. Abolição penal. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 11, p. 64-73, 2017. Disponível em: <https://piseagrama.org/abolicao-penal/>. Acesso em 21 mai. 2021.

BARRATTA, A. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal*. Introdução à sociologia do direito penal. Rio de Janeiro: Editora Revan; Instituto Carioca de Criminologia, 2002.

BARROS, M. *Dom Helder Câmara: profeta para os nossos dias*. São Paulo: Paulus, 2012.

BATISTA, N. *Matrizes ibéricas do sistema penal brasileiro – I*. Rio de Janeiro: Revan: ICC, 2013.

BATISTA, N. Pena pública e escravismo. *Capítulo Criminológico*, Maracaibo, v. 34, n. 3, Julio-Septiembre, p. 279-321. 2006.

BATISTA, V. *Difíceis ganhos fáceis – drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

BATISTA, V. (Org.). *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

BETTO, F. *Batismo de sangue: Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1987.

BETTO, F. Prefácio. O temível direito à liberdade. In: CAMARGO, M. *Terapia penal*. Papyrus: Campinas, 1984. p. 9-14.

BICCA, A; STEIL, C. (Org.). Dossiê Religião e Prisão. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 6, n. 8, Jul./Dez. 2005.

BIONDI, K. *Junto e misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010.

BITENCOURT, C. *Falência da Pena de Prisão: causas e alternativas*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1993.

BOFF, Clodovis. *A regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário. *CPI Sistema carcerário*. Brasília: Edições Câmara, 2009.

BUTTELLI, F. *E a luta continua: proposta para uma teologia pública libertadora para o desenvolvimento construída em diálogo com a reflexão teológica sul-africana*. Tese (Doutorado em Teologia). São Leopoldo: EST/PPG, 2013.

CALDAS, C. Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública o Brasil. *Theologica Xaveriana*. Bogotá, v. 66 n. 182, p. 289-312, jul. / dez. 2016.

CAMARGO, M. S. *Terapia penal*. Papirus: Campinas, 1984.

CAMPBELL, D.; JOBE, S. Special Issue Carceral Intersections: Christianity and the Crisis of Mass Incarceration. *Religions*. Online. v. 10, n. 101, 2019. Disponível em: https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/incarceration. Acesso em 18 mai. 2021.

CAMPELLO, R. U. *Faces e interfaces de um dispositivo tecnopenal: o monitoramento eletrônico de presos e presas no Brasil*. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: USP/FFLCH, 2019.

CANDIOTTO, C. As religiões e o cristianismo na investigação de Foucault: elementos de contexto. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Col. Estudos foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a. p. 15-22.

CANDIOTTO, C. A prática de direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à monástica cristã. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Col. Estudos foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b. p. 93-110.

CARVALHO FILHO, L. *A Prisão*. São Paulo: Publifolha, 2002.

CHAVALIER, P. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Col. Estudos foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 45-55.

CHRISTIE, N. *Una sensata cantidad de delito*. Buenos Aires: Editores del Puerto, 2004.

COLUMBANUS HIBERNUS. *Monks' Rules*. CELT: Cork, 2008. Disponível em: <https://celt.ucc.ie/published/T201052.html>. Acesso em 09 dez. 2020.

COMBLIN, J. *História da Teologia Católica*. São Paulo: Editora Herder, 1969.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *Pastoral carcerária* (Estudos nº 4). Paulinas: São Paulo, 1977.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *A fraternidade e os encarcerados: Cristo liberta de todas as prisões – manual*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1997.

CONGAR, Y. *La fe y la teología*. Barcelona: Editora Herder, 1997.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *Banco Nacional de Monitoramento de Prisões (BNMP)*. Website. Disponível em: <https://portalbnmp.cnj.jus.br/#/estatisticas>. Acesso em 18 mai. 2021..

COSTA, L.; DUARTE, T. O massacre no Amazonas e as prisões privatizadas: o lucro como alma do negócio. *El País*. 05 jan. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2WTtsfg>. Acesso em 18 mai 2021.

DAVIS, A. *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018.

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias. Website. Disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/sisdepen>. Acesso em 18 mai. 2021.

DIAS, C. Da guerra à gestão: a trajetória do Primeiro Comando da Capital (PCC) nas prisões de São Paulo. *Revista Percurso*, [S.l.], VIII, v. 2, n. 10, p. 79-96, 2009.

DIETRICH, L. Introdução ao Antigo Testamento. In: NOVA BÍLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014. p. 9-18.

DUARTE, L. H. P. Estudos prisionais nas Ciências da Religião e Teologia. *Pesquisas em Teologia*, [S.l.], v. 3, n. 5, p. 133-153, jul. 2020.

EMICIDA. Principia. *AmarELO*. Streaming: Sony Music. Laboratório Fantasma, 2019.

ENGBRUCH, W.; DI SANTIS, B. A evolução histórica do sistema prisional e a Penitenciária do Estado de São Paulo. *Revista Liberdades*, São Paulo, n.11, p. 143-

160, set - dez de 2012. Disponível em <https://ibccrim.org.br/publicacoes/visualizar-pdf/453/1>. Acesso em 18 mai. 2021.

EUA - Estados Unidos da América. *Const. Amend. XIII*. Disponível em <https://constitution.congress.gov/constitution/amendment-13/>. Acesso em 18 mai. 2021.

EUSEBI, L. *La chiesa e il problema della pena*. Sulla risposta al negativo come sfida giuridica e teologica. Brescia: Editrici La Scuola, 2014.

EUSEBI, L. Superare il carcere come "modello" della risposta al reato. In: FERRARI, Livio. *No prison*. Ovvero il fallimento del carcere. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2015, p. 133-138.

FASSIN, D. *The Will to Punish*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2018.

FERNANDES, M. L.; ŽAK, L. O "canto do cisne" do Leonardo da Vinci russo. Introdução à obra carcerária de Pavel A. Florenskij. *Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 941-968, 2014.

FERNANDÉZ, L. *Los caminos de la teología: historia del método teológico*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1998.

FERREIRA, M. *A produção da esperança em uma situação de opressão: Casa de Detenção de São Paulo, Carandiru*. São Paulo: EDUC, 1995.

FOUCAULT, M. *Estratégia, Poder-Saber*. Col. Ditos e Escritos. Vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014a.

FOUCAULT, M. *Del gobierno de los vivos*: curso en el Collège de France (1979-1980). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014b.

FRANCISCO. *Discurso à delegação da Associação Internacional de Direito Penal*. Roma, 23 out. 2014. Disponível em <http://goo.gl/lKQm9m>. Acesso em 18 mai. 2021.

FRANCISCO. *Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISO. *Fratelli tutti*. Online. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em 18 mai. 2021.

FREITAS JUNIOR, R. *Prisões e quebradas: o campo em evidência*. Dissertação (Mestrado de Direito) Curitiba: UFPR/PPGD, 2017.

GARUTTI, S.; OLIVEIRA, R. A Assistência Religiosa Prisional pelo Estado do Conhecimento. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, v. 18, n. 3, p. 187-215, 2018.

GESUELI, F. *Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado cristão e vida monástica a partir de uma leitura das práticas de governo*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Campinas: PUCCampinas/PPGCR, 2020.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GILMORE, R. *Golden gulag: prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, London, 2007.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GMAINER-PRANZL, F.; JACOBSEN, E. (Orgs.). *Teologia Pública: Deslocamentos da teologia contemporânea*. Col. Teologia Pública. Vol. 5. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

GODOI, R. A prisão fora e acima da lei. *Tempo social*, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 141-160, Dez. 2019.

GODOI, R. *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. São Paulo: Boitempo, 2017a.

GODOI, R. O controle da pena: Presos, defensores e processos nos circuitos do sistema de justiça. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 389-411, set./out./nov./dez. 2017b.

GODOI, R. Penar em São Paulo: sofrimento e mobilização na prisão contemporânea. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 31, n. 92, p. 1-19, 2016.

GODOI, R.; CAMPELLO, R.; MALLART, F. O colapso é o ponto de partida: Entrevista com o Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro sobre prisões e a Covid-19. *DILEMAS: Revista Estudos de Conflito e Controle Social*. Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia 2020, p.1-15, 20 mai. 2020.

GODOI, R.; CAMPOS, M.; MALLART, F.; CAMPELLO, R. Epistemopolíticas do dispositivo carcerário paulista: refletindo sobre experiências de pesquisa-intervenção junto à Pastoral Carcerária. *Revista de Estudos Empíricos em Direito*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 143-158, 14 abr. 2020.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GOMÉZ, J. *Historia de la Vida Religiosa 1: Desde los orígenes hasta la reforma cluniacense*. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1987.

GOMÉZ, J. *Historia de la Vida Religiosa 3: Desde la devotio moderna hasta el Concilio Vaticano II*. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1990.

GROSSI, P. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

GUTIÉRREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUTIÉRREZ, G. *Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1990.

HAITI. *The 1805 Constitution of Haiti*. Online. 1805. Disponível em: <http://faculty.webster.edu/corbetre/haiti/history/earlyhaiti/1805-const.htm>. Acesso em: 18 mai. 2021.

HOORNAERT, E. A Igreja no Brasil. In: DUSSEL, E. (Org.). *Historia libertationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. p. 297-317.

HULSMAN, L; CELIS, J. B. *Penas perdidas: O sistema penal em questão*. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2019.

HULSMAN, L. Alternativas à justiça criminal. In: PASSETTI, E. (Org.). *Curso livre de abolicionismo penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012a. p. 35-68.

HULSMAN, L. Abolicionismo penal e deslegitimação do sistema carcerário: uma conversa com Louk Hulsmann. *Verve*. São Paulo, n. 21, p. 135-153, 2012b.

JACOBSEN, E. *A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública*. Dissertação (Mestrado em Teologia). São Leopoldo: EST/PPG, 2011.

KARAM, M. L. Pela abolição do sistema penal. In: PASSETTI, E. (org.). *Curso livre de abolicionismo penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012a. p. 69-108.

KARAM, M. L. Abolir as prisões: um passo indispensável para a efetivação dos direitos fundamentais e o aprofundamento da democracia. In: BATISTA, N.; KOSOVSKI, E. (Orgs.). *Tributo a Louk Hulsman*. Rio de Janeiro: Revan, 2012b. p. 81-98.

LAFONT, G. *História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2000.

LAGO, N. B. *Jornadas de visita e de luta: tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: USP/PPGS, 2019.

LAGO, N.; ZAMBONI, M. Políticas sexuais e afetivas da prisão: gênero e sexualidade em tempos de encarceramento em massa. In: MALLART, F.; GODOI, R. (Orgs.). *BR 111: a rota das prisões brasileiras*. São Paulo: Veneta, 2017. p. 71-86.

LE GOFF, J. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LIBANIO, J. B.; MURAD, A. *Introdução à teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

LIMA VAZ, H. Teologia Medieval e Cultura Moderna. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 19-42, 1988.

LIMA, C. B. *Jovens em conflito com a lei: liberdade assistida e vidas interrompidas*. 2. ed. Curitiba/Londrina: PUCPRESS; EDUEL, 2019.

LIRA JUNIOR, J. N. L. *Matar o Criminoso e Salvar o Homem*. Análise da proposta salvífica da Associação de Proteção e Assistência ao Condenado – APAC. Tese (Doutorado em Teologia). Rio de Janeiro: PUCRio/PPGT, 2017.

LOPES, R. Introdução In: PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Col. Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011. p. 13-68.

LOURENÇO, L. C.; ALVAREZ, M. C. Estudos sobre prisão: um balanço do estado da arte nas ciências sociais nos últimos vinte anos no Brasil (1997-2017). *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 84, v. 2, p. 1-9, 2017.

LUTERO, M. *Da liberdade do cristão (1520): Prefácios à Bíblia*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

MACHADO, E. Missão metodista nas prisões. In: QUEIROGA, A. M. et. al. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 61, p. 57-59, 2005.

MACHADO, M. R.; MACHADO, M. R. A. (Coord.). *Carandiru não é coisa do passado.: um balanço sobre os processos, as instituições e as narrativas 23 anos após o massacre*. São Paulo: FGVDireito SP, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10438/13989>. Acesso em 18 mai. 2021.

MAIA, C. et al. (Orgs.). *História das prisões no Brasil – volume II*. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2017.

MALLART, F. Gestão neuroquímica: pílulas e injetáveis. In: MALLART, F.; GODOI, R. (Orgs.). *BR 111: a rota das prisões brasileiras*. São Paulo: Veneta, 2017. p. 127-138.

MALLART, F. *Findas linhas: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: USP/PPGS, 2019.

MALLART, F.; GODOI, R. Vidas Matáveis. In: MALLART, F.; GODOI, R. (Orgs.). *BR 111: a rota das prisões brasileiras*. São Paulo: Veneta, 2017. p. 21-31.

MANICKY, A. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso *Do governo dos vivos*. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Col. Estudos foucaultianos. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 57-72.

MARX, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 151-163.

MELOSSI, D.; PAVARINI, M. *Cárcere e Fábrica: as origens do sistema penitenciário (século XVI-XIX)*. Rio de Janeiro: Revan, 2010.

MOLTMANN, J. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Editora Herder, 1971.

MOLTMANN, J. *Vida, esperança e justiça: um testemunho teológico para a América Latina*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008.

MOTTA, M. B. *Crítica da razão punitiva: o nascimento da prisão no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

MOURA, M. V. (Org). *Levantamento nacional de informações penitenciárias, atualização junho de 2017*. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, Departamento Penitenciário Nacional, 2019. Disponível em <https://www.gov.br/depen/pt-br/sisdepen/mais-informacoes/relatorios-infopen/relatorios-sinteticos/infopen-jun-2017.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2021.

NASCIMENTO, A. *O quilombismo: documentos de uma Militância Pan- Africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.

O'DONOVAN, O. Pena. In: LACOSTE, J. Y. (Org.). *Dicionário Crítico Teológico*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 1378-1381.

OLIVEIRA, S. Linguagem-fronteira e linguagem-percurso. In: PASSETTI, E. (Org.). *Curso livre de abolicionismo penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012. p.117-130.

OROFINO, F. Introdução e notas. In: NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014. p. 495-507.

PACHECO, R. É hora de racializar o debate sobre o sistema prisional no Brasil. In: MALLART, F.; GODOI, R. (Orgs.). *BR 111: a rota das prisões brasileiras*. São Paulo: veneta, 2017. p. 63-70.

PACHECO, R. *Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito*. Brasília: Novos diálogos, 2019.

PASSETTI, E. A atualidade do abolicionismo penal. PASSETTI, E. (org.). *Curso livre de abolicionismo penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012a. p. 13-33.

PASSETTI, E. Louk Hulsman e o abolicionismo libertário. In: BATISTA, N.; KOSOVSKI, E. (Orgs.). *Tributo a Louk Hulsman*. Rio de Janeiro: Revan, 2012b. p. 67-80.

PASSETTI, E. Ensaio sobre *um* abolicionismo penal. *Verve*, São Paulo, n. 9, p. 83-114, 2006.

PASSETTI, E.; DIAS DA SILVA, R. B. (orgs.). *Conversações abolicionistas: uma crítica do sistema penal e da sociedade punitiva*. São Paulo: IBCCrim – PEPG Ciências Sociais PUC/SP, 1997.

PASTORAL CARCERÁRIA. *Luta Antiprisional no mundo contemporânea: um estudo sobre experiências sobre a redução da população carcerárias em outras nações*. Disponível em: http://desencarceramento.org.br/wp-content/uploads/2018/09/relatorio_luta_antiprisional.pdf. Acesso em: 18 mai. 2021.

PASTORE, A. *O Iníquo Sistema Carcerário*. São Paulo: Editora Loyola, 1989.

PASTORE, A. *É preciso pescar diferente*. Novos modelos de Pastoral. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

PASTORE, A. *Pastoral Carcerária e você*. São Paulo: Editora Santuário, 1986.

PEREIRA, N. B. *Fraternidade e encarcerados: só Cristo – a verdade – liberta*. Online. 1997. Disponível em <https://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2012/07/383e266c384d42150ea535230df2ed09.doc>. Acesso em 18 mai. 2021.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Col. Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

POTTS, M. Christianity, Race, and Mass Incarceration. *Harvard Divinity School Website*. 13 out 2017. Disponível em <https://hds.harvard.edu/news/2017/10/13/christianity-race-and-mass-incarceration>. Acesso em 18 mai. 2021.

PY, F. Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. *International Journal of Latin American Religions*, New York, v. 4, n. 2, p. 318–334, 2020.

QUIROGA, A. M. et al. *Comunicações do ISER*, n. 61, Rio de Janeiro: Publicações do ISER, 2004.

RAMOS, M. T. Ética e Direito em Agostinho. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 25, n. 80, p. 107-132, 1988.

RUSCHE, G.; KIRCHHEIMER, O. *Punição e estrutura social*. Rio de Janeiro, 2004.

SACCHETA, P. Quanto mais presos, maior o lucro. *Pública*. 27 mai. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/32RvikL>. Acesso em 24 jul. 2020.

SALLA, F. *As prisões em São Paulo: 1822-1940*. São Paulo: Annablume, 1999.

SALLA, F. De Montoro a Lembo: as políticas penitenciárias de São Paulo. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 72-90, 2007.

SALLAS, F. Vigiar e punir e os estudos prisionais no Brasil. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*–Edição Especial, Rio de Janeiro, n. 2, p. 29-43, 2017.

SEGURANÇA DOS DIREITOS 61: *A Pena em Tempos de Cólera, por Nilo Batista*. Encerramento do 26º Seminário Internacional do IBCCRIM. Podcast. Disponível em: <https://soundcloud.com/segurancadosdireitos/episodio-61>. Acesso em: 18 mai 2021.

SELLIN, T. Dom Jean Mabillon: a prison reformer of the seventeenth century. *Journal of the American Institute of Criminal Law and Criminology*, v. 17, n. 4, p. 581-607, 1927 Disponível em: <https://scholarlycommons.law.northwestern.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2039&context=jclc>. Acesso em: 18 mai. 2021.

SILVA JUNIOR, A. C. R. *Campo religioso brasileiro prisional: Estado, religiões e religiosidades no contexto de encarceramento*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) Juiz de Fora: UFJF/PPGCR, 2017.

SILVA, A. *A Revolução de São Domingos e os embates entre as forças abolicionistas e escravistas no longo do século XIX: as contribuições de Marcus Rainsford e Jaen-Louis Dubroca*. Dissertação (Mestrado em História). Niterói: UFF/PPGH, 2019.

SILVEIRA, V. Apresentação: história e caminhada da Igreja com o Povo de Deus por liberdade e justiça social. In: PASTORAL CARCERÁRIA. *Luta Antiprisional no mundo contemporâneo: um estudo sobre experiências sobre a redução da população carcerárias em outras nações*. Online, 2018, p. 6-8. Disponível em: http://desencarceramento.org.br/wp-content/uploads/2018/09/relatorio_luta_antiprisional.pdf. Acesso em: 18 mai. 2021.

SINNER, R. A presença das religiões no espaço público – uma análise crítica. *Revista Confluências Culturais*, Joinville, v. 2, n. 1, p. 9-23, mar. 2013.

SINNER, R. Igrejas e democracia no Brasil: por uma teologia pública cidadã. ROSA, W. P.; RIBEIRO, O. L. (Org.). *Religião e Sociedade (Pós) secular*. Santo André; Vitória/ES: Academia Cristã; Editora Unida, 2014. p. 245-276.

SINNER, R. *Teologia Pública num Estado Laico: ensaios e análises*. Col. Teologia Pública. Vol. 7. São Leopoldo: Sinodal, 2018.

SINNER, R. Teologia Pública no Brasil: um primeiro balanço. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte. v. 122, n. 44, p. 11-28, jan. / abr., 2012.

SINNER, R.; GABATZ, C. Populismo e “povo”: precariedades e polarizações como desafio para os direitos humanos na perspectiva de uma teologia pública contemporânea. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 188-205, jan. / jun., 2020.

TAMAYO, J. J. *La Internacional del odio: ¿Cómo se construye? ¿Cómo se deconstruye?* Barcelona: Icaria, 2020.

THE WORLD PRISON BRIEF. *Prison Population Total*. Website. Disponível em <https://bit.ly/3f070HJ>. Acesso em 25 jul. 2020.

TROMBETTA, B. *A Igreja, os presos e a sociedade*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

VATICANO. *Constituição dogmática Gaudium et Spes (GS)*. Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em 18 mai. 2021.

VILLAS BOAS, A. Perspectiva Interdisciplinar da Teologia do Brasil: o debate epistemológico da área de Ciências da Religião e Teologia. *Interações*, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 260-286, ago. / dez. 2018.

WACQUANT, L. O lugar da prisão na nova administração da pobreza. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 27 n. 01, p. 9-19, Mar. 2008.

WACQUANT, L. A tempestade global da lei e ordem: sobre punição e neoliberalismo. *Revista de Sociologia e Política*, [S.l.], v. 20, n. 41, p. 7-20, fev. 2012.

WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

WACQUANT, L. *As prisões da Miséria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

WESLEY, J. *O diário de John Wesley*. São Bernardo: Editeo, 2017.

WITTE, J. Direito. In: LACOSTE, J. Y. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 558-562.

ZAFFARONI, Eugênio Raul. Notas sobre lo penal y lo religioso. In: BATISTA, Nilo e KOSOVSKI, Ester (Orgs.). *Tributo a Louk Hulsman*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2012. p. 11-37.

ZEFERINO, J. A construção de pequenos espaços de cuidado e gratuidade como resistência às violências. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 59, n. 1, p. 152-165 jan. / jun. 2019.

ZEFERINO, J. Estudos sobre teologia pública no contexto brasileiro: aspectos de um campo de pesquisa em construção. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XII, n. 36, p. 151-166, jan. / abr., 2020a.

ZEFERINO, J. A relevância de uma teologia da cidadania na contemporaneidade. *Protestantismo em Revista*. v. 46, n. 01, p. 07-18, jan. / jun., 2020b.

ZEFERINO, J. *Karl Barth e teologia pública: contribuições ao discurso teológico público na relação entre clássicos teológicos e res pública no horizonte da teologia da cidadania*. Tese (Doutorado em Teologia). Curitiba: PUCPR/PPGT, 2018.

ZEFERINO, J.; SINER, R. O humanismo cristão de Dietrich Bonhoeffer. *Teologia em Questão*, [S.l.], n. 37, p. 37-63, nov. 2020.