



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Ciências Sociais

Mariana Ingrid de Oliveira Pereira Paz

***“Onde foi que eu errei?” – Reflexões sobre a culpa e a culpabilização das mães de jovens em situação de cumprimento de medida socioeducativa de internação***

Rio de Janeiro

2022

Mariana Ingrid de Oliveira Pereira Paz

**“Onde foi que eu errei?” – Reflexões sobre a culpa e a culpabilização das mães de jovens em situação de cumprimento de medida socioeducativa de internação**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador: Prof. Dr. Dorian Luis Borges de Melo

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

P348 Paz, Mariana Ingrid de Oliveira Pereira.  
“Onde foi que eu errei” – Reflexões sobre a culpa e a culpabilização das mães de jovens em situação de cumprimento de medida socioeducativa de internação / Mariana Ingrid de Oliveira Pereira Paz. – 2022.  
293 f.

Orientador: Dorian Luis Borges de Melo.  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Sociais.

1. Culpa – Teses. 2. Mães – Teses. 3. Sociologia educacional – Teses. 4. Igreja – Teses. 5. Estado – Teses. I. Borges, Dorian. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais. III. Título.

CDU 159.942.52

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Mariana Ingrid de Oliveira Pereira Paz

**“Onde foi que eu errei?” – Reflexões sobre a culpa e a culpabilização das mães de jovens em situação de cumprimento de medida socioeducativa de internação**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 02 de junho de 2022.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Doriam Luis Borges de Melo (Orientador)  
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

---

Profa. Dra. Adriana de Resende Barreto Vianna  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Profa. Dra. Carly Barbosa Machado  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

---

Profa. Dra. Cecília Loreto Mariz  
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

---

Profa. Dra. Márcia Pereira Leite  
Instituto de Ciências Sociais - UERJ

Rio de Janeiro

2022

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta tese a todas as mulheres-mães, principalmente aquelas que possuem filhos que passaram pelo sistema socioeducativo, esta tese é sobre e para vocês.

Dedico aos meus pais, Vilma e Saulo, e ao meu querido esposo e amigo, Anthony.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus por tudo o que foi alcançado até aqui e por ter tido saúde para seguir em frente, principalmente em tempos muito difíceis de crise sanitária global e da pandemia de Covid-19.

Agradeço a todas as pessoas que me auxiliaram no desenvolvimento e na escrita desta tese, em especial, meu orientador, Dorian Borges, por sempre me escutar, pensar junto comigo e por manter uma relação sempre de proximidade, assim como, de muita parceria e generosidade.

Agradeço, também, aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ) por todos os aprendizados, ajudas (obrigada, Wagner!), trocas e pelas ótimas aulas, levarei sempre comigo o sentimento de gratidão pelo acolhimento e destreza de vocês.

Agradeço aos meus colegas do doutorado e, especialmente, aqueles que acabaram se tornando meus amigos, compartilhando no dia a dia a árdua, porém, prazerosa e enriquecedora experiência de se “escrever” uma pesquisa (afinal, escrever uma tese é também vivê-la, respirá-la durante longos anos). Tenho total certeza de que todas essas vivências fizeram de mim uma pessoa, uma pesquisadora e uma professora melhor. Portanto, agradeço imensamente a todas(os).

Não poderia deixar de expressar minha enorme gratidão pela Sandra Santos, da Casa Mãe Mulher. Sandra, muito obrigada por abrir as portas da Casa Mãe para mim, me recebendo muito bem, e por sempre estar ao meu lado, apoiando a realização da minha pesquisa. Agradeço muito as meninas (voluntárias) da Casa Mãe: Rosilene, Sheila, Mara, dona Maria Luiza (que saudades da senhora e da sua comida, tudo feito com amor), Helena (gratidão pelas caronas e pelas nossas conversas), Rose, pastora Ednamar, Adna, Simone Areia, Elaine e Sônia. Espero não ter esquecido o nome de nenhuma, caso tenha ocorrido, saiba que sou muito grata por tudo.

O meu agradecimento também vai para as mulheres-mães da Casa Mãe Mulher, sem a participação de todas vocês (nas entrevistas e nas conversas), essa pesquisa não seria realizada. Por isso, agradeço pelo aceite, pelas inúmeras contribuições e pela confiança em mim e em meu trabalho, deixo o meu muito obrigada! Muito mais do que um campo, a Casa Mãe Mulher se tornou a minha casa também, foram muitas alegrias, amizades, risadas, mas também choros, angústias e medos compartilhados. Tudo isso me enriqueceu como ser humano e eu levarei essas experiências por toda a minha vida.

Agradeço aos meus pais, minha mãe Vilma e meu pai Saulo. Se hoje estou aqui, é por vocês, pela confiança, pelo esmero, cuidado e amor que vocês têm me dado gentilmente. Além de nunca medirem esforços para que eu pudesse dedicar-me aos estudos. Agradeço muito ao meu esposo Anthony por todo o seu carinho e afeto, por acreditar em mim e na minha pesquisa, por sempre me auxiliar (da graduação ao doutorado), me escutando, lendo e debatendo os meus materiais. Mais do que meu companheiro, você é meu parceiro de vida. Essa tese também é de e para vocês! E eu sei que vocês estão felizes junto comigo.

Agradeço a todas as minhas amigas que sempre estiveram comigo em todos os momentos de elaboração e escrita da tese, em especial, agradeço à Márcia pela dica com os nomes fictícios para as mães, me sugerindo dar a elas nomes de flores. Para mim, essa foi uma das partes mais marcantes e fundamentais da pesquisa.

Agradeço às professoras Adriana Vianna, Carly Machado, Cecília Mariz e Márcia Leite por aceitarem compor a minha banca de defesa. Deixo o meu muito obrigada pela disponibilidade, pela leitura atenta e pelas contribuições.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pelo apoio e investimento na realização desta pesquisa.

## RESUMO

PAZ, Mariana I. O. P. “*Onde foi que eu errei?*” – Reflexões sobre a culpa e a culpabilização das mães de jovens em situação de cumprimento de medida socioeducativa de internação. 2022. 293 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta tese apresenta uma análise sobre os processos de culpa e culpabilização das mães de jovens do sexo masculino e que estão cumprindo medida socioeducativa de internação no CAI-Baixada Belford Roxo/RJ, a partir das narrativas dessas mulheres-mães. Para tanto, foi empregada a observação direta, a realização de entrevistas semiestruturadas e de conversas informais com as mães que frequentavam a Casa Mãe Mulher, localizada próximo ao CAI-Baixada, em Belford Roxo, na Baixada Fluminense/RJ. Averiguou-se que a culpa e culpabilização possuem diversos sentidos: enquanto um sentimento vivenciado pelas mães; a culpa imputada (atribuída às mães, contudo, para algumas delas, nem sempre ela se torna um sentimento ou algo incorporado em seu cotidiano, demonstrando a possibilidade de agência dessas mães); a culpa ressentida, enquanto um “peso” a ser carregado ou uma espécie de “ônus”; a culpa atribuída ao pai; e a culpa atribuída ao filho, enquanto dimensões que estão em constante relação. As noções de cuidado, maternidade, maternagem e família foram imprescindíveis para o entendimento de como esses sentidos da culpa, relacionados às mulheres-mães, são construídos e reproduzidos socialmente. Além disso, observou-se como a Família, o Estado (pensando o CAI-Baixada e a atuação da Polícia), a Justiça Socioeducativa e a igrejas evangélicas (principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus) são instituições que fazem parte de uma dinâmica da construção e da imputação da culpa, e da caracterização da identidade dessas mães enquanto “boas mães” ou “mães de bandido”. A provação religiosa, o martírio de mãe e a mudança foram questões que surgiram no decorrer da análise envolvendo e, ao mesmo tempo, sendo envolvidas pela culpa. Observou-se, também, como os rumores e as fofocas fazem parte do cotidiano dessas mães e formam uma determinada sociabilidade entre elas, que está ligada, principalmente, à realidade de seus filhos dentro e fora do CAI-Baixada. Constatou-se como a culpa e a culpabilização estão presentes e são mobilizadas por essas mães em suas trajetórias de vida. Por fim, foi percebida a criação de um tipo peculiar de sujeição, a sujeição materno-culposa, referente à subjugação e subordinação dessas mulheres-mães às determinadas lógicas e práticas hegemônicas relativas aos modelos normativos sobre ser uma “boa mãe”, atuando na construção de suas identidades e subjetividades.

Palavras-chave: Culpa. Culpabilização. Mães. Cuidado. Maternidade. Socioeducativo. Família. Igreja. Estado.



## ABSTRACT

PAZ, Mariana I. O. P. “*Where did I go wrong?*” – Thoughts on guilt and blame of mothers of youth in socio-educative measure regimen situation. 2022. 293 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This thesis presents an analysis on the processes of guilt and blame of mothers of young men that are in a socio-educative measure regimen in CAI-Baixada Belford Roxo/RJ, based on the testimonies of these women-mothers. Thus, we used direct observation, semi-structured interviews and informal conversations with the mothers that go to Casa Mãe Mulher, located next to CAI-Baixada, in Belford Roxo, Baixada Fluminense/RJ. We verified that guilt and blame have several meanings: the one that is experienced by the mothers; the blame (put on the mothers, however, for some of them, not always it becomes guilt or something that they take for themselves in their daily lives, which shows these mothers’ agent ability); the resentful guilt; a “burden” that must be carried, or a type of onus; the blame put on the father; and the blame put on the son, as dimensions that are constantly connected. The notions of care, maternity, mothering and family were essential to understand how these feelings of guilt and blame are related to the women-mothers, socially constructed and reproduced. Besides, we observed how the Family, the State (in terms of CAI-Baixada and the Police’s actions), Socio-educative Justice and evangelical churches (mainly the Universal Church of the Kingdom of God) are institutions that are part of a blame building and attributing dynamic, which also characterize these mothers as “good mothers” or “mothers of thugs”. The religious probation, the mother’s martyrdom and the change were topics that arose throughout the analysis and comprised and, at the same time, were comprised, by guilt/blame. We observed, also, how rumors and gossip are part of these mothers’ daily lives and generate some sort of sociability among them, which is related, mainly, to their sons’ reality inside and outside CAI-Baixada. We verified how guilt and blame are present and deployed by these mothers throughout their lives. Lastly, we observed the creation of a sort of subjection, the motherly-guilty subjection, regarding the subjugation and subordination of these women-mothers to certain hegemonic practices and logics related to normative models on being a “good mother”, which affects how they construct their identities and subjectivities.

Keywords: Guilt. Blame. Mothers. Care. Maternity. Socio-educative. Family. Church. State.

## RESUMEN

PAZ, Mariana I. O. P. “*¿Dónde me equivoqué?*” – Reflexiones sobre la culpa y la culpabilización de madres de jóvenes que cumplen medidas socioeducativas de internación. 2022. 293 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta tesis presenta un análisis sobre los procesos de culpa y culpabilización de las madres de jóvenes del sexo masculino que están cumpliendo medidas socioeducativas de internación en el CAI-Baixada Belford Roxo/RJ, a partir de las narrativas de esas mujeres-madres. Para hacerlo, se empleó la observación directa, la realización de entrevistas semiestructuradas y de charlas informales con las madres que asistían a la Casa Mãe Mulher, ubicada cerca del CAI-Baixada, en Belford Roxo, en la Baixada Fluminense/RJ. La investigación mostró que la culpa y la culpabilización tienen diferentes sentidos: como un sentimiento vivido por las madres; la culpa imputada (atribuida a las madres, aunque, para algunas no siempre se vuelve un sentimiento o algo incorporado a su cotidiano, mostrando la posibilidad de agencia de estas madres); la culpa resentida; como un “peso” que debe ser llevado, o una especie de “carga”; la culpa atribuida al padre; y la culpa atribuida al hijo, como dimensiones que están en constante relación. Las nociones de cuidado, maternidad, maternaje y familia fueron imprescindibles para entender cómo esos sentidos de culpa, relativos a las mujeres-madres, se construyen y reproducen socialmente. Además, se observó cómo la Familia, el Estado (pensando en el CAI-Baixada y en la actuación de la Policía), la Justicia Socioeducativa y las iglesias evangélicas (principalmente la Igreja Universal del Reino de Dios) son instituciones que forman parte de una dinámica de la construcción y la imputación de la culpa, y de la caracterización de la identidad de esas madres como “buenas madres” o “madres de bandidos”. La probación religiosa, el martirio de madre y el cambio fueron asuntos que surgieron a lo largo del análisis donde la culpa estaba relacionada o presente. Se observó, también, cómo los rumores y los chismes forman parte del cotidiano de esas madres y crean una determinada sociabilidad entre ellas, que está vinculada, principalmente, a la realidad de sus hijos dentro y fuera del CAI-Baixada. Se constató cómo la culpa y la culpabilización están presentes y son fomentadas por esas madres en sus trayectorias de vida. Por fin, fue posible notar la creación de un tipo peculiar de sujeción, la materno-culposa, referente a la subyugación y subordinación de esas mujeres-madres a determinadas lógicas y prácticas hegemónicas relativas a los modelos normativos sobre ser una “buena madre”, actuando en la construcción de sus identidades y subjetividades.

Palabras clave: Culpa. Culpabilización. Madres. Cuidado. Maternidad. Socioeducativo. Familia. Iglesia. Estado.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Da Casa Mãe Mulher ao CAI-Baixada.....	38
Figura 2 – Entrada da Casa Mãe Mulher.....	40
Figura 3 – Varanda da Casa Mãe Mulher (entrada) .....	43
Figura 4 – Varanda da Casa Mãe Mulher.....	45
Figura 5 – Refeições servidas na Casa Mãe Mulher.....	49
Figura 6 – A cozinha da Casa Mãe Mulher.....	51
Figura 7 – Bazar da Casa Mãe Mulher.....	53
Figura 8 – Banner do Desperta Débora na Casa Mãe Mulher.....	68

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Dados gerais das mulheres-mães entrevistadas sobre a idade, raça/cor, religião, quantidade de filhos(as) e ato infracional praticado pelo filho que está cumprindo medida socioeducativa.....	290
Tabela 2 – Familiares das mulheres-mães entrevistadas que passaram pelo sistema de justiça penal, pela justiça socioeducativa, ou “Envolvidas(os)” .....	292

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CAI-Baixada – Centro de Atendimento Intensivo Belford Roxo

CEDCA – Conselho Estadual dos Direitos da Criança e do Adolescente

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas

CRIAAD – Centro de Recursos Integrados de Atendimento ao Adolescente

ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente

DEGASE – Departamento Geral de Ações Socioeducativas

FEBEM – Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor

FUNABEM – Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

MEPCT – Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura

PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

SAM – Serviço de Assistência aos Menores

SEMINOGAL – Secretaria de Evangelismo e Missões Novas de Grande Alegria

SINASE – Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo

ONG – Organização Não-Governamental

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
<b>1 POR DENTRO DO CAMPO DE PESQUISA: A CASA MÃE MULHER.....</b>	<b>36</b>
1.1 <b>O campo de pesquisa: a Casa Mãe Mulher.....</b>	<b>36</b>
1.1.1 <u>A porta de entrada e sala de estar: varanda.....</u>	<u>42</u>
1.1.2 <u>Um local de passagem: a sala.....</u>	<u>50</u>
1.1.3 <u>Aconchegante e quente: a cozinha.....</u>	<u>50</u>
1.1.4 <u>Os banheiros.....</u>	<u>51</u>
1.1.5 <u>A despensa.....</u>	<u>52</u>
1.1.6 <u>O bazar/brechó da Casa Mãe.....</u>	<u>52</u>
1.2 <b>A minha inserção na Casa Mãe Mulher: quando a pesquisadora se torna parte de seu campo de estudo.....</b>	<b>56</b>
1.3 <b>A Casa Mãe Mulher é uma Igreja?! .....</b>	<b>61</b>
1.4 <b>A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Casa Mãe Mulher.....</b>	<b>63</b>
1.5 <b>O Desperta Débora e a Casa Mãe Mulher.....</b>	<b>67</b>
1.6 <b>A Casa Mãe Mulher hoje: mudanças durante a Pandemia de Covid-19.....</b>	<b>70</b>
<b>2 DE QUAIS MULHERES-MÃES ESTAMOS FALANDO?.....</b>	<b>79</b>
2.1 <b>Apresentando as mães entrevistadas.....</b>	<b>79</b>
2.2 <b>Os filhos por suas mães: alguns aspectos gerais sobre os jovens internados no CAI-Baixada.....</b>	<b>87</b>
2.2.1 <u>“Envolvidos”.....</u>	<u>99</u>
2.3 <b>“Fez, tem que pagar!”: a ótica da punição, do castigo e do encarceramento dos jovens que cometeram atos infracionais, por suas mães.....</b>	<b>104</b>
2.4 <b>Os familiares pelas mães: as práticas de crimes e de atos infracionais e o envolvimento.....</b>	<b>111</b>
<b>3 FAMÍLIA(S), MATERNIDADE, MATERNAGEM E PRÁTICAS DE CUIDADO.....</b>	<b>114</b>
3.1 <b>Apresentando e discutindo “Família(s)” .....</b>	<b>114</b>
3.2 <b>Maternidade, maternagem e a prática do cuidado.....</b>	<b>125</b>
3.3 <b>“Mãe é como polvo!”: relatos sobre como a maternidade e o ato de cuidar são vivenciados pelas mães.....</b>	<b>135</b>

<b>4</b>	<b>AS DIMENSÕES E CARACTERIZAÇÕES DA CULPA: CULPA IMPUTADA E CULPA SENTIDA.....</b>	<b>141</b>
4.1	<b>Culpa e culpabilização na produção de uma identidade trocada e a possibilidade de agência das mães.....</b>	<b>141</b>
4.2	<b>A culpa do pai.....</b>	<b>167</b>
4.3	<b>Os entremeios do acolhimento e da vergonha.....</b>	<b>171</b>
<b>5</b>	<b>ENTRE RUMORES E FOFOCAS NAS DENÚNCIAS SOBRE CASOS DE VIOLÊNCIA POLICIAL E NOS PROCESSOS DE CULPABILIZAÇÃO DAS MÃES.....</b>	<b>174</b>
5.1	<b>A presença de rumores no cotidiano das mães: entre as crenças de perigo e as falas do crime.....</b>	<b>174</b>
5.2	<b>Rumores, fofocas e lendas: diferenças e aproximações.....</b>	<b>182</b>
<b>6</b>	<b>O PROCESSO DE CULPABILIZAÇÃO DAS MULHERES-MÃES PELAS IGREJAS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS.....</b>	<b>187</b>
6.1	<b>A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).....</b>	<b>187</b>
6.2	<b>A adesão religiosa de mulheres em igrejas evangélicas e suas representações.....</b>	<b>192</b>
6.3	<b>Aprendendo a ser uma “boa mãe” a partir das representações da Igreja Universal do Reino de Deus.....</b>	<b>198</b>
6.4	<b>A IURD “dentro” e “fora” da Casa Mãe Mulher: o projeto Universal Socioeducativo e a importância das mães no processo de “mudança” de seus filhos.....</b>	<b>202</b>
6.5	<b>Quando a espera por mudanças é a sua principal esperança.....</b>	<b>219</b>
6.6	<b>“Meu filho teve um livramento de Deus!”: a perspectiva das mulheres-mães frente ao livramento divino.....</b>	<b>221</b>
<b>7</b>	<b>“ELA DISSE QUE EU ERA MÃE DE BANDIDO!”: A CULPABILIZAÇÃO DAS MULHERES-MÃES PELO ESTADO (SOCIOEDUCATIVO, POLÍCIA) E PELA JUSTIÇA SOCIOEDUCATIVA.....</b>	<b>224</b>
7.1	<b>A Justiça Socioeducativa.....</b>	<b>224</b>
7.2	<b>O Centro de Atendimento Intensivo Belford Roxo – CAI-Baixada.....</b>	<b>231</b>
7.3	<b>As mães e o sistema socioeducativo: CAI-Baixada Belford Roxo.....</b>	<b>243</b>
7.4	<b>A violência policial.....</b>	<b>246</b>
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>257</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>273</b>

<b>APÊNDICE A</b> – Roteiro de entrevista.....	288
<b>APÊNDICE B</b> – Tabela 1 – Dados gerais das mulheres-mães entrevistadas sobre a idade, raça/cor, religião, quantidade de filhas(os) e ato infracional praticado pelo filho que está cumprindo medida socioeducativa.....	290
<b>APÊNDICE C</b> – Tabela 2 – Familiares das mulheres-mães entrevistadas que passaram pelo sistema de justiça penal, pela justiça socioeducativa, ou “Envolvidas(os)”.....	292



## INTRODUÇÃO

Esta tese visa a compreender como a culpa e a culpabilização são atribuídas/mobilizadas às/pelas mulheres-mães de jovens do sexo masculino, menores de idade, que praticaram ato infracional e que estão cumprindo medida socioeducativa de internação no Centro de Atendimento Intensivo Belford Roxo (CAI-Baixada)<sup>1</sup>. O que se pretende é escutar essas mães, percebendo se/e como as narrativas sobre sua vida e a vida de seu filho internado são permeadas pela questão da culpa e/ou da culpabilização.

Algumas pesquisas vêm apontando para a culpabilização das famílias dos jovens acusados de terem cometido ato infracional e que passam pela justiça socioeducativa (BARAÚNA, 2010; PINHEIRO, 2014; FROEMMING, 2016; QUINTELA, 2017; PAZ, 2017; MORAES, 2019). Contudo, como diferencial, esta pesquisa trata especificamente das mães desses jovens e de sua relação com a culpa e a culpabilização. Atenta-se, portanto, para a figura central que as mulheres-mães ocupam nessa relação, visto que são elas (mães, avós, irmãs, tias e namoradas) que estão mais presentes na vida do jovem, percorrendo, com ele, parte significativa de sua trajetória desde sua apreensão, a internação provisória, as audiências, o julgamento e o cumprimento da medida socioeducativa de internação (que pode durar de seis meses até três anos), por meio da realização de visitas semanais (PAZ, 2017).

Conforme observado a partir de outras pesquisas e do trabalho de campo, as mães são as atrizes mais presentes na vida do jovem internado. Assim, para se pensar a posição dessas mulheres na sociedade e o papel social que lhe é designado, deve ser considerada a questão do recorte de gênero relativo, principalmente, ao papel materno, e de como ele é constantemente e, até mesmo, coercitivamente atribuído a essas mulheres-mães.

Apesar das mudanças significativas realizadas no campo dos direitos e da autonomia das mulheres, o papel da mulher-mãe ainda é visto como atrelado ao cuidado dos filhos e à realização das atividades domésticas. No que se refere aos homens, a visão social remete à provisão do lar e à autoridade no âmbito familiar. Essa prescrição de papéis sociais acaba cristalizando a visão das mulheres como as principais responsáveis pelo cuidado das crianças, trazendo a maternidade e a maternagem como funções “naturais”. Narvaz e Koller (2006) atentam para a culpabilização das mulheres-mães ao não cumprirem com as exigências sociais

---

<sup>1</sup> O CAI-Baixada é uma unidade de cumprimento de medida de internação do Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE), um órgão vinculado à Secretaria de Estado de Educação, responsável pela socioeducação de adolescentes com idade entre 12 e 18 anos no estado do Rio de Janeiro (DEGASE, 2021). O CAI-Baixada atende somente adolescentes do sexo masculino e fica localizado no bairro Jardim Redentor, na cidade de Belford Roxo, Baixada Fluminense.

atribuídas ao papel de mãe e ao exercerem ocupações/trabalhos fora do âmbito doméstico, o que causaria a chamada “degradação familiar”. Nesse sentido, elas passam a ser responsabilizadas pelo não cumprimento da “maternidade normativa” (NARVEZ E KOLLER, 2006, p. 52) imposta pelos desígnios patriarcais.

A impossibilidade de cumprir adequadamente com o papel materno normativo é vivenciada como incapacidade e com culpa pelas mulheres, o que denuncia as armadilhas do refluxo psicologizante (Keil, 2001), armadilha segundo a qual as mulheres atribuem a si a culpa pela sua condição. Fatores que dificultam o exercício da maternidade, tais como a pobreza e a falta de suporte conjugal, comunitário ou social, em especial às mulheres chefes de família, não remetem à estrutura social desigual e sexista imposta pela ordem capitalista patriarcal. A impossibilidade de cumprir com a “maternidade normativa” é atribuída a uma falha individual, descolada do contexto histórico e social que a produziu (NARVEZ E KOLLER, 2006, p. 52).

Assim, a maternidade e a maternagem, caracterizadas como algo intrínseco à mulher e enquanto uma abordagem social e culturalmente difundida na sociedade ocidental, são problematizadas. Pois essa visão acaba gerando uma espécie de responsabilidade designada às mulheres-mães em relação ao cuidado e aos afazeres domésticos, retratados como trabalhos reprodutivos e invisíveis socialmente. Nesse sentido, quando algo sai do controle, no que diz respeito à família e aos seus membros, as mulheres-mães são constantemente apontadas como a peça-chave que falhou em seu papel caracterizado como “natural”. Essa acusação ocorre sem evidenciar os contextos desiguais e excludentes em que essas famílias estão inseridas, segundo observado, marcados por uma economia neoliberal e por um Estado que se priva de seu papel social junto aos mais carentes e vulneráveis social e economicamente.

A maquinaria que engendra todo esse contexto só expõe as peças mais “frágeis”, cujo sentido utilizado quer dizer que essas mulheres-mães estão constantemente sujeitas a sofrer com a violência simbólica, psicológica e até mesmo física (em relação aos seus filhos) do Estado, do socioeducativo, da justiça socioeducativa, da Igreja, da família e da sociedade, que, conforme discutiremos nesta tese, aparecem como as principais instituições que lhes imputa a culpa de forma atroz.

Dessa forma, enquanto peça de uma enorme dinâmica da culpa, essas mulheres-mães aparecem como o elemento central da “falha”, da falta de “pulso firme”. Mas, também, como elemento central das circunstâncias que estão para além do que elas podem ou não intervir, como a desigualdade, a pobreza e a ausência de um Estado que, em muitos casos, só aparece fazendo uso de seu braço policial e como executor de medidas socioeducativas – para apreender e punir os jovens –, atuando não como um preventor, mas como repressor. Sua presença tardia

na vida dessas famílias é mais uma peça desse jogo da culpa, uma peça que precisa ser evidenciada.

Cabe salientar que o estudo sobre a produção de representações sociais sobre jovens/adolescentes e suas famílias (em especial, suas mães) que passaram pela justiça socioeducativa, acusados de cometimento de ato infracional, foi tema de minha dissertação de mestrado chamada: *“Discurso, Moralidade e Punição: Juventude em Conflito com a Lei e Família no Judiciário”* (PAZ, 2017). Nela, analisei como os jovens e suas famílias configuram atores importantes no processo da análise de representações e sentidos moralmente criados e atribuídos pelos operadores da justiça socioeducativa<sup>2</sup> (juiz(a), promotor(a) de justiça, defensor(a) público(a), comissário(a) da infância e da juventude, assistente social, psicólogo(a), funcionários(as) técnicos(as)), em relação aos jovens do sexo masculino, menores de idade e acusados de praticar atos infracionais, em uma Vara da Infância e da Juventude localizada em uma cidade da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro<sup>3</sup>.

Os resultados obtidos em minha dissertação possibilitaram reflexões sobre novos horizontes de pesquisa e problematizações acerca da questão da culpa e da culpabilização das mães dos jovens que se encontram internados no sistema socioeducativo. Assim, a designação da família “desestruturada” e “estruturada”, sendo a primeira caracterizada constantemente como a responsável pelo comportamento infracional dos jovens em conflito com a lei e a segunda referenciada como um modelo “ideal” de família, fez surgir novas problemáticas sobre essas relações e sobre a forma como essas famílias (sendo muitas, de acordo com o observado, monoparentais femininas – tendo a mãe como a única responsável e chefe de família; ou reconfiguradas – quando a mãe se une à outra pessoa, formando uma nova organização familiar) são retratadas pelo socioeducativo. Foram propostos, então, os seguintes questionamentos: quem são e como se organizam essas famílias chamadas de “desestruturadas” e culpabilizadas pelas trajetórias criminais de seus filhos? Como elas constituem e interpretam as suas narrativas e trajetórias de vida familiar relativas à vida de seus filhos e sua prática de ato infracional? Como essas mulheres encaram a culpa e a culpabilização pela trajetória infracional de seus filhos? Essas primeiras questões começaram a me inquietar cada vez mais e me motivaram a pensar e desenhar esta pesquisa no sentido de complementar e, até mesmo, dar continuidade ao

---

<sup>2</sup> Cabe denotar a escolha pela utilização da terminologia “operadores da justiça socioeducativa” para me referir às autoridades competentes, nas Varas da Infância e da Juventude, pelo processo e pelas audiências dos jovens acusados de terem cometido ato infracional. No decorrer desta tese, especialmente no Capítulo 7, a utilização desse termo refere-se, principalmente, aos juízes(as), promotores(as) e defensores(as) públicos(as) que atuaram nas audiências dos jovens.

<sup>3</sup> Atenta-se que, pelo fato de as audiências com adolescentes menores de idade ocorrerem em segredo de justiça, optou-se por não divulgar a cidade em que se localiza a Vara, nem o nome dos atores envolvidos.

que foi feito no mestrado, no entanto, a partir do olhar e das narrativas produzidas pelas mães<sup>4</sup> dos jovens que estão cumprindo medida socioeducativa de internação.

Vale ponderar que o termo “família desestruturada” foi amplamente utilizado pelos operadores da justiça socioeducativa em minha pesquisa de mestrado (PAZ, 2017), como uma forma de criar representações sociais acerca dos jovens em conflito com a lei. Assim, essas famílias, também chamadas de “disfuncionais”, correspondem às configurações em que as mulheres-mães são as responsáveis pelo cuidado e sustento dos filhos, sem a presença do cônjuge, companheiro ou pai (também chamadas de famílias monoparentais femininas). São caracterizadas como famílias numerosas ou com muitos filhos, que não possuem recursos financeiros suficientes para suprir as necessidades básicas e individuais dos membros familiares, que residem em locais “periféricos” ou “perigosos”, têm nível de escolaridade baixo e não apresentam o que os operadores chamam de “pulso firme”, ou gerenciamento e controle sobre a vida de seus filhos. A ausência da figura paterna (vista como a detentora da autoridade do lar), segundo os operadores da justiça socioeducativa, é vista como prejudicial para o desenvolvimento dos adolescentes, pois eles não teriam no seio familiar a figura da autoridade e do controle para “impedi-los” de praticar infrações.

Já a “família estruturada”, na visão dos operadores, consiste no modelo “ideal” de família. É composta por pai e mãe (preferencialmente biológicos) casados e com poucos filhos, cujo pai exerce a sua função de autoridade e manejo familiar, além de sustentar economicamente a família; o papel da mãe é relativo ao trabalho reprodutivo, do cuidado dos filhos e da casa. Essa família é pautada no modelo nuclear patriarcal, tem uma situação econômica considerada “estável”, “favorável”, e não reside em locais classificados como “perigosos” (PAZ, 2017).

De acordo com o discurso dos operadores da justiça socioeducativa, muitas famílias aparecem como “desestruturadas”. Para eles, é necessário que as famílias (tidas como uma instituição importante para o desenvolvimento de crianças e adolescentes) procedam de forma a “prevenir” que os jovens venham cometer atos infracionais e, para isso, em primeiro lugar, elas devem ter “condições” (materiais, psicológicas, sociais) de realizar determinada ação, estando “estruturadas” e sendo “funcionais”. Essa é uma visão que não condiz com a realidade de muitas famílias brasileiras e que reproduz estereótipos de modelos ou configurações morais

---

<sup>4</sup> Em minha dissertação de mestrado (PAZ, 2017), observei uma maior presença das mães nas audiências. Assim, em quase todas elas, mães, avós, tias e irmãs eram as únicas familiares que compareciam. Atualmente, observa-se a mesma tendência (em relação às visitas ao jovem internado) quando iniciei em meu campo de pesquisa na Casa Mãe Mulher.

de família e de papéis sociais atribuídos aos seus membros. Na falta do pai, essa família teria perdido a sua estrutura e, portanto, não estaria contribuindo para o funcionamento da sociedade, pois os papéis estariam dispersos, fora de lugar.

A família nuclear conjugal (homem e mulher, unidos pelo casamento, com um ou mais filhos) continua sendo o modelo mais adotado idealmente pelas classes mais abastadas da sociedade, refletindo no julgamento moral de que qualquer família (veremos que se trata, especificamente, de famílias com mulheres negras, mães solo, famílias monoparentais ou reconstituídas) que escape a essa regra seja vista como desviante, disfuncional e desestruturada (FONSECA, 2002a).

No entanto, é importante ressaltar como outros modelos de configuração familiar, assim como a chefia familiar feminina, estão crescendo cada vez mais no país.<sup>5</sup> Isso demonstra diversas rupturas em relação ao modelo de família conjugal nuclear, por meio do aumento do número de divórcios e da diminuição do número de casamentos e filhos, além de outras possibilidades de configurações familiares, como a monoparental feminina e masculina, as reconfiguradas, as mães solo, os pais e mães homoafetivos, as crianças cuidadas por outros parentes, entre outras, que vêm ganhando cada vez mais espaço na sociedade (FONSECA, 2002b).

Verza, Sattler e Strey (2015) atentam para o fato de que a monoparentalidade feminina sempre existiu como um modelo oposto ao sistema de família patriarcal. Dessa forma, ao longo da história, essa configuração familiar foi amplamente marginalizada. Entretanto, apesar de ter sido considerada à margem do modelo “ideal” de família, a família monoparental feminina, na atualidade, ganhou um novo significado, sendo “legitimada” pela sociedade como uma das diversas formas possíveis de organização familiar, representando o segundo maior grupo familiar no país e tendo, principalmente, as mulheres-mães como chefes de família. Evidencia-se que as questões referentes aos modelos familiares, assim como à maternidade e à maternagem, serão debatidas no Capítulo 3 desta tese.

O interessante a ser observado é que uma grande parcela dos jovens que caem na malha da justiça socioeducativa brasileira é formada por filhos dessas famílias representadas pelos operadores da justiça como “desestruturadas”. Essas famílias são compostas, majoritariamente,

---

<sup>5</sup> Os dados do Censo 2010 – Famílias e Domicílios (IBGE, 2012) demonstram uma maior diversidade em razão dos arranjos familiares, que passam a ser menos “tradicionais”, contando assim com uniões consensuais, famílias reconstituídas e famílias monoparentais. Atualmente, o número de famílias chefiadas por mulheres vem crescendo consideravelmente no Brasil. Os dados do IBGE (2012) apontam que, em 2010, 37,3% das famílias brasileiras eram chefiadas por mulheres. Já os dados da PNAD Contínua de 2019 demonstram um salto para 45% dos lares brasileiros chefiados por mulheres, no ano de 2018 (PHELIPE e BARBOSA, 2020).

por mães solo, separadas ou viúvas, que devem exercer, sozinhas, o papel da maternidade, do cuidado e do sustento dos filhos, além de ter que “afastá-los” da ilegalidade e da violência que os cercam<sup>6</sup>.

É nesse sentido que o principal escopo de análise desta pesquisa dá-se a partir das mães de adolescentes/jovens do sexo masculino, que praticaram atos infracionais<sup>7</sup> e que estão sob o cumprimento de medida socioeducativa de internação, refletindo como a culpa e a culpabilização são mobilizadas por essas mães em suas narrativas. Para tanto, é realizada uma análise sobre as trajetórias dessas mães, a partir de suas falas, seus relatos e histórias de vida, tendo a Casa Mãe Mulher como campo de pesquisa.

### **O campo de pesquisa: um breve retrato sobre a Casa Mãe Mulher**

A Casa Mãe Mulher consiste em um espaço de caráter religioso, marcado pela presença de orações e cultos evangélicos, além de ser a primeira organização de atendimento voluntário, religioso e solidário voltado para familiares e, principalmente, mulheres-mães de jovens em cumprimento de medida socioeducativa de internação no Rio de Janeiro. A Casa Mãe Mulher fica localizada na cidade de Belford Roxo, na Baixada Fluminense, próxima ao CAI-Baixada, na mesma rua. Sua estrutura é de uma casa comum (com varanda, sala, quarto, cozinha, banheiro e área de serviço), onde mães, tias, avós, companheiras e demais familiares são recebidas (os) e acolhidas (s) pelas voluntárias.

As mulheres-mães e os familiares que frequentam a Casa Mãe Mulher recebem café da manhã e almoço gratuitos e podem contar com um espaço (com bancos, acesso à água e banheiro) para aguardar até o horário de abertura dos portões do CAI-Baixada. Há, também, a realização de sessões de orações e de cultos evangélicos (de várias denominações religiosas,

---

<sup>6</sup> Contudo, cabe salientar que esses jovens também são oriundos de grupos socioeconomicamente vulneráveis, além de residirem em territórios onde a participação do Estado (via políticas públicas e ações sociais relativas à promoção de educação, lazer e trabalho, por exemplo) é precária e/ou ineficaz (pois tende a ser majoritariamente representada somente pelas ações policiais). Esse somatório de questões nos leva a refletir sobre como não há uma relação causal e direta (conforme atestam os operadores da justiça socioeducativa) referente à falta de cuidado e controle – das mulheres-mães – sobre a vida do jovem e o cometimento de atos infracionais. A aleatoriedade, somada a outras variáveis sociais, é fator relevante para a compreensão do fenômeno do cometimento de infrações por parte do jovem. Conforme observado por Paz (2017), dentre as famílias caracterizadas como desestruturadas pelos operadores, a maioria dos outros filhos (as) não estava inserida no mundo do crime.

<sup>7</sup> Conforme o art. 103 do Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990), o ato infracional consiste em uma conduta tipificada como crime ou contravenção penal. Refere-se ao ato praticado por crianças e adolescentes menores de 18 anos de idade, considerados inimputáveis. O art. 112 propõe uma série de medidas, de caráter socioeducativo, a serem aplicadas ao adolescente autor de ato infracional, dentre as quais consta a medida socioeducativa de internação – por um período de seis meses, podendo se estender até três anos.

visto que a Casa Mãe se configura como um espaço religioso interdenominacional, que recebe visitas de outras denominações evangélicas) realizados pelas voluntárias e/ou por membros de outras igrejas evangélicas, no espaço da varanda da Casa Mãe. Cabe ressaltar que a Casa Mãe Mulher também conta com um bazar/brechó que constitui um espaço anexo, onde as mães podem comprar roupas, acessórios e, até mesmo, em alguns casos, pegar alguns itens “emprestados”, como peças de roupa, para poder entrar na instituição.<sup>8</sup>

Minha entrada no campo ocorreu mediante contato com Sandra Santos<sup>9</sup>, em uma reunião realizada na unidade do Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE), localizada na Ilha do Governador. A reunião, de forma geral, foi sobre projetos voltados para os familiares de jovens internados nas unidades do DEGASE e contou com a apresentação da Sandra sobre a Casa Mãe Mulher, com a presença do Conselho Estadual dos Direitos da Criança e do Adolescente (CEDCA), além de outras instituições e agentes mobilizadores dos direitos de crianças, adolescentes e seus familiares. Também foram apresentados projetos voltados para mulheres e mães com filhos que foram mortos em ações policiais.

Nessa reunião, conheci Sandra Santos e o seu projeto de recepção e acolhimento de mães de jovens internados no CAI-Baixada/Belford Roxo. Após a apresentação e a fala de Sandra, fiquei bastante interessada e cheia de questões sobre esse campo que estava se abrindo diante dos meus olhos. Afinal, o que era, de fato, a Casa Mãe Mulher? O que significava esse acolhimento (de um tipo especialmente religioso) voltado para as mães? E por que ele era voltado especialmente para as mulheres-mães, como o próprio nome sugere? Diante desses e de outros questionamentos, abordei Sandra, apresentei-me, informei sobre o meu interesse em realizar pesquisas com mães de jovens que estão no sistema de justiça socioeducativa e perguntei se ela poderia me falar mais sobre a Casa Mãe Mulher. Sandra revelou que seria um prazer apresentar a Casa Mãe e logo me fez um convite para conhecê-la.

Depois da troca de números de telefone, mandei uma mensagem para Sandra e, assim, marcamos a minha primeira visita. Desde então, a Casa Mãe Mulher passou a ser o meu campo de pesquisa, pois pude observar como aquele espaço, que abrigava mães e familiares de jovens

---

<sup>8</sup> Os itens são camisetas e/ou calças consideradas “apropriadas” (permitidas pela instituição) para entrar no CAI-Baixada. Algumas mães e familiares, ao chegarem para visitar o jovem pela primeira vez, são surpreendidas na portaria da instituição, que possui uma série de regras de vestimentas para as visitantes, que devem trajar camisetas e calças longas e largas. A questão da vestimenta das mulheres é debatida no primeiro capítulo.

<sup>9</sup> Além de ser a idealizadora e fundadora da Casa Mãe Mulher, Sandra Santos é servidora pública estadual, atua como funcionária do CAI-Baixada Belford Roxo, já trabalhou na cozinha, no almoxarifado e, atualmente, colabora na enfermaria da instituição. Todavia, importa destacar que nessa reunião, Sandra foi apresentada como a responsável pela Casa Mãe Mulher. Em sua fala, Sandra relatou como a Casa Mãe Mulher atua no acolhimento das mães que visitam seus filhos internados no CAI-Baixada e revelou seu vínculo com a instituição ao dizer que trabalha há mais de 20 anos na unidade socioeducativa.

internados no CAI-Baixada, consistia num frutífero campo de análise, marcado por temáticas como maternidade, família, cuidado, religião (visto que todas(os) as(os) voluntárias(os) da Casa Mãe eram, em sua maioria, mulheres evangélicas<sup>10</sup>), moralidades, papel da mulher-mãe, assim como da presença do Estado na figura do CAI-Baixada.

Enquanto um espaço nitidamente religioso e marcado pela presença de igrejas evangélicas, vale destacar a enérgica presença da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na Casa Mãe Mulher. Conforme observado durante a pesquisa de campo, a IURD atua na Casa Mãe por meio do projeto “Universal Socioeducativo” (debatido nos Capítulos 1 e 6). Trata-se de um projeto voltado para o atendimento de jovens que se encontram internados em instituições de cumprimento de medida socioeducativa e, em segundo plano, para suas mães, por meio da realização de conversas, orações e cultos. A IURD faz uma espécie de ponte entre a Casa Mãe e o CAI-Baixada, atuando nos dois locais, com os jovens internados e com as mulheres-mães que frequentam a Casa Mãe Mulher. Há a realização de cultos e a presença de missionárias(os) do projeto, além da ajuda com cestas básicas e com itens do café da manhã (especialmente nos dias de sábado). A atuação da IURD na Casa Mãe Mulher é muito importante para compreendermos a dinâmica da casa e a forma como as mães são caracterizadas.

Outra questão que precisa ser evidenciada na Casa Mãe Mulher é a presença simbólica do movimento de mães chamado “Desperta Débora”, por meio de cartazes espalhados nas paredes do casa, com os seguintes dizeres: “Mães de joelho, Filhos de pé”, “Ninguém ora por um filho como uma mãe. Imagine milhares de mães orando juntas” e “Decidir ter um filho é algo de extrema importância, é decidir para sempre o seu coração andando fora de seu corpo”. A ideia defendida por esse movimento diz muito a respeito da Casa Mãe, onde as mães são vistas como as principais responsáveis pelo cuidado e pela proteção espiritual de seus filhos.

A presença do “Desperta Débora” (em que Sandra e outras voluntárias são membras) reforça a ideia de que as mães devem orar e ajoelhar pelos seus filhos e pelos de outras mães. O movimento pode ser traduzido como uma coletividade de mães evangélicas, de várias denominações religiosas, que se reúnem para dividir seus anseios e orar e ajoelhar pelos seus filhos e pelos de outras mulheres-mães, para que eles possam, assim como traz o nome, “despertá-los” para a vida religiosa. Esse movimento e suas influências na Casa Mãe Mulher serão debatidos no Capítulo 1.

---

<sup>10</sup> Havia um voluntário católico. Contudo, encontrei-me com ele poucas vezes na Casa Mãe Mulher.



Além disso, é preciso notar que o Desperta Débora não é uma Igreja, assim como não tem uma denominação religiosa. No tempo em que estive fazendo o trabalho de campo na Casa Mãe Mulher, percebi que, eventualmente, algumas voluntárias utilizavam uma camisa com o logo do Desperta Débora no lugar da camisa da Casa Mãe Mulher – utilizada constantemente por elas.<sup>11</sup> Foi observado que sempre se falava, na Casa Mãe, sobre a importância desse movimento e da oração das mães.

### **O CAI-Baixada e a Casa Mãe Mulher: desenhando algumas relações**

Cabe ressaltar que o Centro de Atendimento Intensivo Belford Roxo (CAI- Baixada) é o único centro de cumprimento de medida socioeducativa de internação de adolescentes do sexo masculino (em que os jovens ficam internados em período integral, recebendo visitas de suas mães, companheiras e familiares, uma vez na semana), localizado na região da Baixada Fluminense, Rio de Janeiro. Há outras unidades situadas na Baixada Fluminense, os chamados Centros de Recursos Integrados de Atendimento ao Adolescente (CRIAAD). Os CRIAAD são unidades de cumprimento de medida socioeducativa de semiliberdade e ficam localizados nas cidades de Duque de Caxias, Nova Iguaçu e Nilópolis. Contudo, por serem centros de semiliberdade (em que o jovem que praticou ato infracional fica internado na instituição de segunda a sexta e vai para casa aos finais de semana), os jovens não recebem visitas de suas mães ou de qualquer outro familiar.

Há uma relação muito próxima entre a Casa Mãe Mulher e o CAI- Baixada. Além do fato de Sandra Santos trabalhar na instituição e acolher mães e familiares dos jovens internados, existe um papel exercido pela Casa, no que tange à orientação das mães sobre o funcionamento do CAI-Baixada. Constatou-se que ela também funciona como uma espécie de “extensão informal” do CAI-Baixada, pois as mães tendem a se informar com as voluntárias da Casa Mãe sobre questões que não são explicadas pelos funcionários técnicos da instituição. Já presenciei várias situações em que as mães pediam ajuda à Sandra Santos e/ou às voluntárias sobre questões que envolviam documentos referentes ao CAI-Baixada e sobre as vestimentas

---

<sup>11</sup> A camisa da Casa Mãe, utilizada por Sandra e pelas voluntárias, possuía a cor lilás e tinha o símbolo da Casa Mãe Mulher (a imagem de um coração com o desenho de uma casa dentro dele). Ela servia como uma espécie de “marcador” entre as voluntárias e as outras mulheres que frequentavam a casa. Já a camisa do Desperta Débora era na cor rosa *pink* e possuía o símbolo do movimento (a imagem de uma Bíblia aberta com um grande sol ao fundo). No entanto, já observei, em outras ocasiões, uma camisa na cor roxa com o símbolo de uma mulher ajoelhada e com as mãos unidas para cima.

permitidas para entrar na instituição, por exemplo. O fato de Sandra Santos trabalhar no CAI-Baixada pode ser um dos fatores que influenciam nessa associação da Casa Mãe com a instituição e das orientações recebidas pelas mães. Contudo, segundo Sandra, não há uma relação formalmente e/ou claramente estabelecida entre ambos os espaços, mas é evidente como a Casa Mãe atua de modo a suprimir essa “deficiência” da instituição em relação ao acolhimento das mães e dos familiares e à prestação de algumas informações.

### **O “observar-fazer-pesquisar”: desvendando os caminhos da pesquisa**

Por que as mães? Conforme observado, tanto em minha pesquisa de mestrado como no trabalho de campo realizado na Casa Mãe Mulher, as mulheres, em especial as mães, são as que mais estão presentes tanto nas audiências dos filhos no sistema socioeducativo (PAZ, 2017), como nas visitas realizadas na instituição de internação. São elas que acompanham toda a trajetória do jovem. Em grande parte das observações realizadas nesses dois palcos de pesquisa, as mulheres-mães são as que mais aparecem, muitas vezes, acompanhadas de outros filhos (crianças ou adolescentes) e/ou outras mulheres da família. As figuras dos pais e avôs desses jovens eram bastante raras; foram pouquíssimos casos vistos durante as duas pesquisas e, mesmo na presença do pai, era a mãe que tomava partido, frequentava as reuniões do CAI-Baixada, era responsável pelos documentos, levava mantimentos e falava sobre o filho, diante do silêncio da figura paterna.

Na Casa Mãe Mulher, local em que realizei o trabalho de campo pelo período de 10 meses<sup>12</sup>, foram feitas observações diretas das mães e de suas relações estabelecidas com outras mães e com as voluntárias. Além disso, foram realizadas 18 entrevistas semiestruturadas (APÊNDICE A) com as mães que frequentam a Casa Mãe Mulher e cujo filho está internado no CAI-Baixada. Com o objetivo de compreendê-las – a partir da sua construção social da realidade, das suas experiências de vida e do contexto em que estão inseridas – a presente pesquisa, de caráter qualitativo, lança mão da perspectiva da etnometodologia, partindo do cotidiano dessas mães e do resgate dos significados atribuídos por elas ao objeto de estudo (COULON, 1995). As técnicas de pesquisa consistem nos métodos observacional, histórico (por partir dos relatos das mães) e monográfico, para além da pesquisa bibliográfica.

---

<sup>12</sup> Atenta-se que o trabalho de campo na Casa Mãe Mulher começou em maio do ano de 2019, porém teve que ser interrompido em março de 2020, devido à pandemia de Covid-19.

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas na Casa Mãe Mulher e, algumas vezes, no Bazar ou Brechó da Casa, um espaço que fica bem próximo à Casa Mãe, fazendo parte dela. As entrevistas eram realizadas na Casa Mãe – quando não havia a presença de muitas mães, parentes, visitantes e voluntárias. Em relação às entrevistas realizadas no Bazar, elas ocorriam quando a Casa Mãe estava cheia ou no momento da realização das orações e dos cultos. Durante as entrevistas, sempre tive por objetivo um local mais reservado e com pouca circulação de pessoas (visto que a presença de outras mães, familiares ou voluntárias poderia intimidá-las). Evidentemente, encontrar um espaço sem que ninguém passasse uma vez ou outra era extremamente difícil, porque a Casa Mãe Mulher ficava de portas abertas para o tráfego de pessoas. Contudo, apesar desse desafio, as entrevistas foram realizadas, em sua maioria, sem interferências e/ou participações de pessoas de fora.

Com a finalidade de proteger as identidades dessas mães (e, também, a de seus filhos), não foram utilizadas suas identidades originais na pesquisa. A forma de retratá-las foi recorrendo a nomes fictícios, lançando mão de, conforme me foi sugerido por uma amiga do doutorado, nomes de flores para representá-las. A utilização dessa terminologia para referenciar essas mulheres-mães é bastante significativa. Fazendo um paralelo com a estrutura das flores, podemos perceber que elas representam cores, cheiros, formas, além de força e resistência, assim como é nelas que se encontram as partes reprodutoras de uma planta. Bem como as mulheres-mães, as flores têm ovários que, quando fecundados, originam os frutos e as sementes (no caso das angiospermas, ou seja, plantas que produzem frutos e que podem ser frutíferas ou floríferas) (FERRI, MENEZES e MONTEIRO, 2005).

As abordagens também ocorriam de forma natural e espontânea. Antes de me apresentar para essas mães, falar sobre a minha pesquisa e pedir o seu consentimento para a realização da entrevista, sempre procurei observá-las na Casa Mãe, percebendo as suas frequências, a forma como elas aguardavam dentro da casa, se elas participavam ou não das ações realizadas e como se comunicavam com as voluntárias e com as outras mães. O critério de escolha das mães foi o de presença na Casa Mãe Mulher, ou seja, as entrevistas foram realizadas com as mães que frequentavam o local. Todas as mães abordadas aceitaram participar da pesquisa. É importante salientar que houve uma forte contribuição de uma parcela considerável das mães entrevistadas, contudo tive que convidar algumas novamente para outra entrevista, com o objetivo de esclarecer alguns pontos trazidos na primeira.

As entrevistas eram longas e chegavam a durar horas. Portanto, algumas não eram finalizadas no mesmo dia e acabavam ficando para a outra semana (no dia em que mãe comparecesse para a visitar o filho). A hora do almoço era um marcador importante durante a

realização das entrevistas, consistindo em um momento de interrupção, pois as mães precisavam alimentar-se antes de visitar o filho. O almoço era sempre servido após a realização do culto, por volta das 12:00 horas, e o portão do CAI-Baixada abria às 13:00 horas ou, às vezes, um pouco antes.

Nas entrevistas, percebi o esforço de grande parte das mães em contribuir para a pesquisa. Muitas me perguntavam se eu estava escrevendo um livro sobre elas, sobre “o que ninguém sabia” acerca de suas realidades, sobre o dia a dia, o cotidiano, a vida delas. Enfim, foram várias as especulações sobre o que eu estava, de fato, querendo produzir com o resultado daquelas entrevistas. Cabe destacar que sempre me coloquei à disposição para explicar que estava fazendo um estudo para a construção da minha pesquisa de doutorado.

Duarte (2004) salienta que uma entrevista é sempre uma troca entre pesquisador e pesquisado. Ambos conseguem “ganhar” com a realização da entrevista. O pesquisador adquire informações e, ao mesmo tempo, oferece ao entrevistado a oportunidade de refletir sobre a sua própria trajetória, de reconstruir o seu percurso biográfico, de retratar suas rotas, crenças e seus valores, além de se perceber como um indivíduo que está inserido num corpo social mais amplo que o constitui e define. Ainda acrescento que o pesquisador também atua como alguém que está ali disposto a escutar aquilo que o entrevistado tem para dizer. O ato de escutar abrange também outros sentidos, como perceber, acompanhar, assimilar, e deixar que a(o) entrevistada(o) desenvolva a sua fala. Evidentemente, dispondo de interferências que são primordiais para a realização da pesquisa, de seus objetivos e para que o assunto principal não se perca. Trata-se, assim, de uma espécie de “terapia”, uma vez que se propõe essa atividade de rememorar o passado para criar leituras possíveis sobre o presente e o futuro. Duarte (2004) mostra um duplo exercício de construção de conhecimento que é estabelecido simbolicamente entre pesquisador e pesquisado:

Quando realizamos uma entrevista, atuamos como mediadores para o sujeito apreender sua própria situação de outro ângulo, conduzimos o outro a se voltar sobre si próprio; incitamo-lo a procurar relações e a organizá-las. Fornecendo-nos matéria-prima para nossas pesquisas, nossos informantes estão também refletindo sobre suas próprias vidas e dando um novo sentido a elas. Avaliando seu meio social, ele estará se auto-avaliando, se auto-afirmando perante sua comunidade e perante a sociedade, legitimando-se como interlocutor e refletindo sobre questões em torno das quais talvez não se detivesse em outras circunstâncias (DUARTE, 2004, p. 220).

Atenta-se que, em uma observação, a pesquisadora não deve apenas ver e ouvir atentamente aquilo que o campo lhe revela, mas examinar os fenômenos sociais e desvelar as tramas ocultas que, muitas vezes, escapam ao seu “faro” de pesquisadora. A observação (seja direta, seja indireta ou participante) é uma das principais fontes das quais uma pesquisa pode banhar-se. Trata-se do ponto de partida da investigação social, tangível e peculiar, captando o

dizível e o indizível, no caso desta pesquisa, acerca das trajetórias dessas mães (QUEIROZ, 2008).

Conforme Duarte (2004), relatos são subjetivos; seus conteúdos partem do ponto de vista de cada entrevistada(o), refletem o seu meio social e a forma como observam, vivenciam e constituem suas histórias. Eles são úteis para pensar sobre as relações que se estabelecem nos círculos ou grupos sociais em que a pessoa entrevistada participa ou está inserida: “[...] tomar depoimentos como fonte de investigação implica extrair daquilo que é subjetivo e pessoal neles o que nos permite pensar a dimensão coletiva [...] em um determinado tempo e lugar” (DUARTE, 2004, p. 219).

O estudo de trajetórias necessita do esforço sociológico de criar enquadramentos analíticos capazes de situar – e compreender – os relatos dessas mães, a partir dos contextos de sua produção, reprodução e da realidade concreta, mas, muitas vezes, encoberta e subjacente (GUÉRIOS, 2011). O objetivo é tornar compreensível os elementos que constituem essa realidade e que caracterizam e se entrecruzam à culpa e à culpabilização dessas mães, percebendo os dilemas, as contradições, assim como as possibilidades de agência dentro desse campo.

O fio que conduz a análise das entrevistas é traçado de modo a compreender a dinâmica da culpa em suas múltiplas construções e mobilizações: a culpa sentida, a culpa imputada ou atribuída (culpabilização), a culpa ressentida, a culpa do pai, a culpa do filho, a culpa como um “peso” a ser carregado por essas mães, e a condução das mães frente a essas várias construções da culpa e da culpabilização presentes em seu cotidiano. O intuito é compreender como essas mães lidam com a culpa e a culpabilização nesses diferentes contextos de produção e reprodução, analisando seus “jogos de linguagens” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 53), ou seja, como os significados construídos por elas passam pelos usos que elas fazem e do contexto de produção e reprodução desses significados; percebendo, também, como a dimensão simbólica da fala e seus significados estão presentes e a sua importância na construção de sentidos (MATTOS, 2005).

Dessa forma, a categoria culpa (seja enquanto um sentimento presente na vida dessas mães, seja como algo que é imputado – e não necessariamente “sentido”, vivenciado, como tal, por elas) ganha diversos usos, a depender de seu contexto, capazes de criar e mobilizar determinados significados. Ademais, a culpa surge como um campo semântico, uma categoria multifacetada, capaz de abarcar sentidos diversos, em que os dados obtidos vão constituindo uma espécie de “mosaico”, do qual a pesquisadora – a partir, principalmente, dos pressupostos teórico-metodológicos, de sua bagagem conceitual e intelectual e de seus objetivos de pesquisa,

questões, hipóteses etc. – vai atribuindo sentidos (DUARTE, 2004). Observa-se, assim, como essas construções precisam – e devem – ser debatidas e confrontadas com outros olhares e com as demais práticas observadas em campo, interpretando-as à luz dos aparatos teóricos-analíticos utilizados como referências na pesquisa (MAGNANI, 1986; DUARTE, 2004).

Também foram observados o funcionamento e a organização da Casa Mãe Mulher<sup>13</sup>. Nesse ínterim, outras questões contundentes foram surgindo no decorrer da pesquisa, relativas à presença de instituições como a Igreja, a partir da presença da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD); à família dessas mães; à justiça socioeducativa, por meio das audiências dos jovens, especialmente dos relatos das mães sobre essas audiências; e ao CAI-Baixada Belford Roxo, local de cumprimento de medidas socioeducativas de internação e de realização de visitas aos jovens. Cabe destacar que, apesar de cada uma ser analisada em destaque, essas instituições possuem “fronteiras” bastante tênues quando pensamos no processo de culpabilização das mães, atuando por muitas vezes juntas, em parceria assim como, dentro e fora dessas “fronteiras”.

Nesse sentido, muitas perguntas foram surgindo no decorrer da pesquisa: como se dá a relação entre a culpa e a culpabilização das mães com essas instituições? Será que elas podem adquirir algum tipo de culpa a partir dessas instituições? Essa culpa é atribuída? É sentida enquanto tal? Qual mecanismo da culpa é construído entre as mães e essas instituições (que estão bastante próximas e possuem uma relação íntima com as mães que frequentam o espaço da Casa Mãe Mulher)? E, diante de uma imputação de culpa por parte dessas instituições, é possível uma não culpabilização das mães, atentando-se para uma margem de agência? Para as mães evangélicas – e devido ao fato de a Casa Mãe Mulher ser um espaço evangélico, marcado por uma moralidade cristã, e de ter como marca primordial a presença de várias igrejas (principalmente a Igreja Universal do Reino de Deus, bastante atuante na Casa Mãe Mulher) –, será que a culpa reflete uma provação religiosa (o ato de provar a fé divina, colocada em xeque, mesmo em momentos difíceis), um momento “ruim” que poderá passar caso se ajoelhem e orem pelos seus filhos e sejam ainda mais tementes a Deus?<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> A abertura e o funcionamento da Casa Mãe Mulher estão diretamente condicionados aos dias de visita no CAI-Baixada Belford Roxo. Nesse sentido, a Casa Mãe abre às quartas-feiras (por volta das 08:00 horas, ficando aberta até às 15:00 horas) e aos sábados (por volta das 07:00 horas, ficando aberta até às 15:00 horas), nos demais dias da semana a Casa Mãe encontra-se fechada. Os horários de abertura e fechamento da Casa Mãe Mulher não são fixos, conforme observado, eles tendem a variar. Algumas vezes a Casa abria às 09:00 horas e fechava um pouco mais cedo, por exemplo. Contudo, não há visitas na quarta-feira de manhã, somente na parte da tarde, mas a Casa Mãe abre na parte da manhã para receber as mães.

<sup>14</sup> Essa questão é, inclusive, bastante significativa para a análise do papel que a Casa Mãe Mulher tem em relação a essas mulheres-mães, buscando oferecer, para além do acolhimento, sua evangelização.

A partir dessas indagações, o objetivo geral desta pesquisa consiste em compreender e analisar como ocorre o acionamento e a distribuição da culpa e da culpabilização em relação a essas mães, percebendo como elas encaram ou contestam o processo de culpabilização em suas vidas cotidianas, a partir das narrativas sobre suas vivências e experiências familiares e em relação ao seu filho, ao ato infracional cometido por ele e à justiça socioeducativa.

Os demais objetivos consistem em apresentar um perfil geral das mulheres-mães entrevistadas, para que possa ser construída uma imagem sobre quem são essas mães; discutir as configurações familiares, evidenciando tanto o papel gênero designado às mulheres como mães “cuidadoras” da família e filho(s) quanto a centralidade delas na condução das trajetórias e do controle social dos deles; averiguar como são acionados discursos pautados em ordens e/ou valores morais, religiosos e afetivos dessas mães em torno das suas trajetórias e das trajetórias de seus filhos, a partir das noções da culpa e culpabilização; investigar como são estabelecidas, mantidas, desfeitas ou reconstituídas suas relações com familiares, amigos, parentes, irmãs(ãos) de fé etc., após a internação do filho; inquirir como o discurso que lhes imputa culpa é caracterizado pelas mães; discutir como a ótica do castigo e da punição, perpetrados cotidianamente contra essas mães e seus filhos, por meio da justiça socioeducativa, do CAI-Baixada, do Estado, da família e da Igreja, são retratados por elas; analisar como ocorre o agenciamento da culpa em relação às mães e como essa culpa e/ou culpabilização são mobilizadas por elas, no sentido de aceitarem, transferirem ou, até mesmo, a negarem.

As hipóteses desta pesquisa apontam para a construção e reprodução de determinados padrões de culpabilização das mães, advindo dessas instituições, pois tanto a justiça socioeducativa como o Estado, a família, o CAI-Baixada e as igrejas evangélicas<sup>15</sup> imputam a culpa a essas mães a partir de lógicas valorativas e moralizantes próprias, ao atribuírem determinadas justificativas para a entrada do jovem no socioeducativo. Tais justificativas estão relacionadas à falta de: uma figura de autoridade, ou o “pai”; controle e gerenciamento da mãe sobre o jovem; Deus na vida dessa mãe e de seu filho; ato de ajoelhar e orar para que o filho saia dessa condição<sup>16</sup>. Acredita-se, então, que o Estado, a justiça socioeducativa, o CAI-Baixada, a família e a Igreja culpabilizam essas mães. Contudo, algumas dessas mães não

---

<sup>15</sup> Interessa ressaltar que a presença de Igrejas evangélicas (especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus) surge com a minha entrada no campo.

<sup>16</sup> Cabe evidenciar como o fator religião é importante na Casa Mãe Mulher, visto que nem todas as mães que frequentam a Casa são evangélicas. Contudo, a questão da culpabilização, de uma suposta “presença maligna” e a crença no “poder” de mãe que leva à salvação de seu filho por meio da oração, sempre eram colocadas para essas mulheres, independentemente de sua religiosidade. Possivelmente, essa forma de culpabilização das mães está relacionada com essa forte presença da religiosidade dentro da Casa Mãe, o que possivelmente diferencia da culpabilização das mães que não frequentam a Casa Mãe e/ou não tenham vínculos religiosos, por exemplo.

necessariamente se veem como culpadas ou trazem essa culpa para suas vidas cotidianas. A culpa, então, apresentaria certa **dinamicidade**, configurando-se como um **jogo de atribuições** que vai se modificando a partir dos diferentes atores e configurações sociais.

Em razão do castigo e da punição dos jovens (bastante presentes nas falas das mães), as mães tenderiam a “aceitar” a política tutelar do castigo e da punição como formas de concessão de algum tipo de “autoridade” que esses jovens não encontrariam em casa, e que as figuras do juiz e/ou do agente socioeducativo (vistas essencialmente como masculinas e detentoras de uma “autoridade”, conforme observado) poderiam oferecer. A partir do exposto, as mães veriam a medida socioeducativa de internação a partir de uma ótica correcional; além disso, acreditariam que seus filhos deveriam ser tutelados e, até mesmo, “corrigidos” pelo Estado, no sentido de “pagarem” (por meio da medida socioeducativa) pela infração cometida ou por algum erro cometido dentro da instituição. O CAI-Baixada seria uma espécie de local em que os jovens estariam “pagando” pelo seu erro a partir de ações correccionais e, ao mesmo tempo, sendo “guardados” das tentações dos perigos do lado de fora da instituição.

### **A sensibilidade na construção da pesquisa**

Evidencia-se que a sensibilidade é algo notável em uma pesquisa que busca extrair sentimentos, que são deveras particulares, e suas interconexões com uma rede social mais ampla. O meu trabalho não se deu somente no campo do ouvir (referente ao processo mecânico da audição), mas no de escutar essas mães (na construção de um esforço próprio de captar suas mensagens, de conseguir compreender, assimilar e refletir sobre seus relatos). Escutar os seus desabafos, os seus segredos mais profundos e a forma como elas se sentiam naquele momento, foi uma tarefa, por vezes, bastante dura, complexa, difícil... Lidar com essa escuta é estar de frente com o processo de construção da realidade dessas mães, que é marcado por dor, sofrimento e exaustão.

Nesse contexto, a presente pesquisa reflete as idas e vindas ao material colhido no processo das entrevistas semiestruturadas e das anotações realizadas durante o trabalho de campo. É um tempo de “revivência” daqueles momentos marcados, principalmente, pela angústia dessas mães. Enquanto pesquisadora, a objetividade é sempre algo a ser conquistado a cada segundo da pesquisa, sendo um exercício diário de autorreflexão. Mas a subjetividade está implícita na pesquisa, sendo, por meio dela, possível fazer escolhas, traçar um ou mais objetivos, “escolher” o campo, lançar determinado olhar. Trata-se, portanto, de uma



subjetividade que caminha junto à objetividade, com a utilização de métodos e teorias que formam e conformam o arcabouço teórico-metodológico.

Não se pode deixar considerar que a análise dos materiais passa sempre pelo rigor acadêmico e pela dinâmica de procurar “ver por cima”, “ver entre” e “ver além” do que é mostrado e das relações explícitas e implícitas, sem deixar de compreender que somente isso não basta. Tendo isso em mente, percebi como minha sensibilidade de pesquisadora (e que me serve como uma espécie de “faro” – que vai se aperfeiçoando no decorrer do tempo e das minhas experiências) também esteve presente, puxando-me para dentro do mundo real – das relações e das contradições sociais.

Assim, o ato de ouvir e, principalmente, de escutar os relatos dessas mães significa perceber as entrelinhas, as pausas marcadas por um silêncio devastador, os olhos abotizados, muitas vezes, transbordando lágrimas; despejando aquilo que estava guardado e trancafiado, expondo suas fragilidades, seus momentos de solidão, suas possíveis “falhas” e suas esperanças pautadas na crença em dias melhores; despindo-se frente ao meu olhar curioso e crítico, revelando fatos sobre suas vidas, sobre as relações e seus entrecruzamentos com a culpa e/ou com “peso” desta.

Magnani (2002) chama atenção para o “olhar de perto e de dentro” em uma pesquisa etnográfica, apontando para a construção de um ponto de vista mais interacional, detalhista e que considera a dimensão da vida cotidiana dos entrevistados, não como indivíduos atomizados, mas como seres múltiplos, heterogêneos, que constituem e vivenciam suas vidas cotidianas dentro de determinada paisagem social.

Assim, a perspectiva do olhar de perto e de dentro busca perceber como atores/atrizes sociais formam os seus próprios arranjos, “[...] ou seja, das formas por meio dos quais eles se avêm para transitar pela cidade, usufruir de seus serviços, utilizar seus equipamentos, estabelecer encontros e trocas nas mais diferentes esferas – religiosidade, trabalho, lazer, cultura, [...]” (MAGNANI, 2002, p. 18). Percebendo como a prática social das entrevistadas e a paisagem social em que estão inseridas (por meio da presença de instituições como a Igreja, a justiça socioeducativa, o CAI-Baixada, a família, nos quais suas práticas acontecem e se “desenrolam”), assim, constituem importantes lócus de análise.

Contudo, os dados não vêm prontos. Após idas e vindas pelos cadernos de campo, chega o momento em que a pesquisadora deve juntar os fatos, construir explicações e teorias que visam a desmembrar os emaranhados de fios constituídos por essas mães, traçando e retraçando os caminhos com a finalidade de desembaraçar, desenredar, na busca de compreender como essa categoria emotiva e acusatória circula dentro e entre a vida dessas mães.

## **Apresentação dos capítulos**

Na busca de responder e analisar as questões enunciadas, esta pesquisa conta com sete capítulos.

No Capítulo 1, é apresentado o campo de pesquisa – a Casa Mãe Mulher, explicitando o que ela é, os seus ambientes e a utilização deles pelas mães. Também é apresentado o bazar da Casa Mãe Mulher e a sua importância para a manutenção da casa e para a visitação e permanência das mães. São problematizadas as relações entre a Casa Mãe ser ou não uma Igreja, assim como as relações da Casa Mãe com a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e com o projeto Desperta Débora. Além disso, é abordado como se deu a minha inserção na Casa Mãe Mulher, minha rotina e como fui me tornando “parte” dela. Por fim, são trazidas as mudanças feitas na Casa Mãe durante a pandemia da Covid-19. Atenta-se que, desde o estabelecimento da pandemia, em março de 2020, parei de frequentar a Casa Mãe Mulher. Contudo, diante de minha ausência e contando com uma mudança geral advinda do contexto de crise sanitária mundial, a Casa Mãe tomou outros rumos; conforme salientou Sandra Santos, em 2021: “A Casa Mãe não é mais uma Igreja”. Essa questão demonstra a pertinência de pesquisas que busquem a análise e a compreensão dessa (re)configuração do campo e de como ela pode abrir brechas – e, até mesmo, janelas – para novas interpretações.

No Capítulo 2, é realizada uma apresentação das mulheres-mães entrevistadas, na qual construo um esquema analítico abordando algumas características básicas a respeito dessas mães, como idade, raça/cor, estado civil, filhos(as), escolaridade, ocupação/trabalho, chefia familiar e religião, de modo a traçar um perfil geral dessas mulheres-mães. Na seção posterior, é realizado um exercício descritivo e analítico de trazer informações gerais sobre os filhos que estão internados no CAI-Baixada, a partir dos olhares dessas mães; para tanto, são trazidos dados relativos à idade, escolarização, ocupação/trabalho, ato infracional e a categoria “envolvidos” (que foi utilizada com frequência pelas mães tanto em razão de seus filhos, como de outros parentes e familiares). São trabalhadas, ainda, as óticas da punição e do castigo, e como elas são vistas por essas mães. Atento para a forma como elas enxergam o encarceramento dos jovens e as constantes notícias, avisos e rumores sobre práticas violentas cometidas pelos agentes socioeducativos dentro dessas instituições. Para fechar o segundo capítulo, na última seção é abordada a perspectiva das mães sobre os seus familiares, trazendo novamente a percepção sobre o “envolvimento” e o cometimento de infrações ou crimes, de modo a perceber como a violência está presente nas trajetórias familiares dessas mães.

No Capítulo 3, complementando a perspectiva trazida pelo segundo, é realizada uma reflexão sobre família, maternidade e maternagem e a forma como as mulheres são caracterizadas como as principais responsáveis pelo cuidado com a família e os(as) filhos(as), refletindo sobre como essa perspectiva constrói uma visão sobre o papel social a ser desempenhado por essas mães como um tipo ideal de mãe, de cuidado e de relação a ser estabelecida com o filho. É debatido como isso acaba impactando negativamente na forma como essas mulheres vivenciam a maternidade e a relação de cuidado, pois aquelas que não se “adequam” a esse papel acabam sendo enquadradas em categorias discriminatórias, como aquela que falhou, aquela que não soube cuidar e gerenciar a vida do filho. Na seção seguinte, são trabalhados os relatos das mães sobre como a maternidade e o ato de cuidar são vivenciados por elas. Para tanto, há a analogia do trabalho materno dessas mulheres com a figura de um “polvo” (um molusco cheio de braços e com o corpo flexível).

No Capítulo 4, é abordada a temática central desta tese: a culpa e as suas dimensões. A culpa imputada/atribuída e a culpa sentida aparecem como as principais categorias para se pensar a relação das mães com os modelos ou as formas de culpa em geral. É analisado, também, como surgem outras possibilidades, que demonstram como a culpa imputada pode ou não ser vivenciada por essas mães, ou seja, pode ou não virar um sentimento capaz de refletir a ideia de “fracasso” no desempenho de seu papel social como mãe. Percebeu-se, nesse sentido, como algumas mães têm certa agência frente a essa atribuição de culpa. Há, ainda, aquelas que trazem a culpa como um sentimento vivenciado no cotidiano e que traduz suas dores e suas frustrações como uma mãe que não foi uma “boa mãe” – termo que é relevante para a construção que essas mulheres fazem sobre a maternidade e sobre a culpa, e a relação entre essas categorias.

Ainda no quarto capítulo, outras dimensões da culpa foram percebidas, como a culpa ressentida, a culpa dirigida ao pai do filho, a culpa do filho e a culpa como um “peso” a ser carregado por essas mães. É apresentada a categoria identidades trocadas, que apresenta como a constituição de si dessas mães passa a ser marcada pela ideia de “falha”, provocando mudanças consideráveis em suas trajetórias. Outra categoria analisada e que merece destaque é a sujeição materno-culposa, que também tem relação com a formação da identidade dessas mães e da forma como elas são percebidas socialmente. Em seguida, é apresentada a categoria “mãe de bandido”, refletindo o sentimento de falha simbólica e moral da mãe que é caracterizada como aquela que errou duas vezes e que acabou tendo como resultado o ganho de uma alcunha social que denuncia a sua condição e uma punição social. Na última seção, são abordados os entremeios do acolhimento e da vergonha dessas mães frente aos seus familiares e à relação com amigos, conhecidos e irmãs(os) de fé.

No Capítulo 5, são analisadas e trabalhadas as categorias rumor, fofoca e lendas urbanas enquanto formas de construção de uma sociabilidade temerosa entre as mães. Elas também aparecem como formas de comunicação e “avisos” sobre possíveis práticas infracionais. Verifica-se que rumores sempre estiveram presentes nas conversas entre as mães na Casa Mãe Mulher, assim como entre as voluntárias, constituindo, portanto, uma categoria importante para compreender o cotidiano das mães que são, conforme veremos, marcados pelas “crenças de perigo” e pelas “falas do crime”.

No Capítulo 6, é analisada e discutida a culpabilização das mães pelas igrejas pentecostais e neopentecostais, em especial, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), bastante atuante na Casa Mãe Mulher. Para trabalhar essa temática, são evidenciadas questões relativas: ao papel e representação social das mulheres-mães; aos programas da IURD voltados para o ensinamento de como ser uma “boa mãe”; e à perspectiva da “mudança” que é colocada como uma das principais funções das mães, inclusive daquelas que têm o filho encarcerado. A IURD acaba culpabilizando as mães e, ao mesmo tempo, as retrata como as principais responsáveis pela mudança em seus filhos. Nesse ínterim, a categoria mudança surge como um divisor de águas para pensar, também, a capacidade de agência dessas mulheres, a forma de elas encararem o martírio de mãe e o peso da culpa como formas de provar a sua fé em Deus. Urge a provação como uma “explicação” daquele momento conturbado em suas vidas e como uma categoria que as possibilita pensar sobre o seu papel e a sua função como mãe. Nas páginas seguintes, é trabalhada a questão da IURD dentro da Casa Mãe Mulher, por meio do projeto “Universal Socioeducativo”, bem como a perspectiva da mudança e da redenção e a questão do livramento divino.

Por fim, no Capítulo 7, são apresentadas as formas pelas quais as mães são culpabilizadas pela justiça socioeducativa, pelo sistema socioeducativo (CAI-Baixada) e pelo Estado, por meio do seu braço policial. Nota-se como essas instituições acabam culpabilizando e punindo essas mães. A justiça socioeducativa imputa a culpa às mães dos jovens no momento da audiência, realizam questionamentos morais e valorativos sobre a trajetória delas e sobre o seu papel frente ao filho, acusando-as de não ter controle e gerenciamento sobre a vida dele. O CAI-Baixada também culpabiliza essas mães, por meio, principalmente, do comportamento dos agentes socioeducativos (mediante formas de “castigar” e de “punir” psicologicamente e fisicamente os seus filhos) destinado às mães e aos jovens. Na seção seguinte, é analisado como o Estado aparece na vida dessas mães por meio do seu braço policial e punitivo, com o objetivo de encarcerar seus filhos e, ao mesmo tempo, culpabilizá-las. Por fim, é abordado como essas instituições partem do pressuposto da não efetivação dos direitos básicos dos adolescentes e de

seu descompromisso referente ao cuidado e à proteção de crianças e adolescentes, deixando-os a cargo das famílias, especificamente, das mães.

## **1 POR DENTRO DO CAMPO DE PESQUISA: A CASA MÃE MULHER**

O presente capítulo, que abre esta tese, abarca o campo de pesquisa, ou seja, a Casa Mãe Mulher. Para tanto, é realizada uma apresentação da Casa Mãe, abordando a distribuição de seus espaços e a forma como as mães estão presentes. A segunda seção trata da minha inserção nesse domínio e os imponderáveis vivenciados durante o trabalho de campo. A terceira seção trata da discussão sobre a caracterização da Casa Mãe como uma Igreja. A quarta e a quinta seções propõem uma discussão sobre a presença da Igreja Universal do Reino de Deus na Casa Mãe e do movimento Desperta Débora, respectivamente, mostrando como ambos retratam as mães e as trazem como aquelas que precisam sacrificar-se pelo bem-estar do filho. A última seção trata das mudanças ocorridas na Casa Mãe Mulher durante a pandemia da Covid-19, mudanças essas, de caráter ideológico e estrutural, que fazem refletir sobre as novas propostas para a Casa Mãe e a busca em desconstruir a ideia de que a Casa Mãe é uma Igreja, considerando que essa nova perspectiva não invalida a anterior, mas abre oportunidades para análises futuras.

### **1.1 O campo de pesquisa: a Casa Mãe Mulher**

Antes mesmo de se tornar propriamente um local de acolhimento de mães e familiares, ter um espaço físico e ganhar esse nome, a Casa Mãe Mulher já era uma realidade (simbólica) presente na vida das mães. Já havia uma espécie de “atendimento” realizado pela Sandra, por outras voluntárias e missionárias religiosas nas filas localizadas em frente ao portão do CAI-Baixada Belford Roxo. Essas filas eram compostas por mães e familiares que aguardavam, na rua, o horário de visita de seus filhos, netos, sobrinhos, irmãos, companheiros etc. Esse atendimento consistia, conforme veremos adiante, na distribuição de pequenas refeições e de água para as mães, além do ato de evangelizá-las, levando a chamada “Palavra de Deus”.

A entrada na instituição dava-se pela ordem de chegada. Muitas mães e familiares chegavam de madrugada e formavam uma fila para conseguir entrar mais rápido na instituição, podendo ficar mais tempo com o jovem e, conseqüentemente, aproveitando mais o horário da visita.

As visitas aos jovens que se encontram cumprindo medida socioeducativa de internação no CAI-Baixada ocorrem uma vez na semana. De modo geral, as visitas são dispostas em dois dias da semana e em quatro turnos: na quarta-feira (na parte da tarde) e no sábado (manhã e tarde). Entretanto, os jovens internados são divididos em grupos: aqueles que recebem visita na quarta-feira (tarde) e os que recebem no sábado (manhã ou tarde).

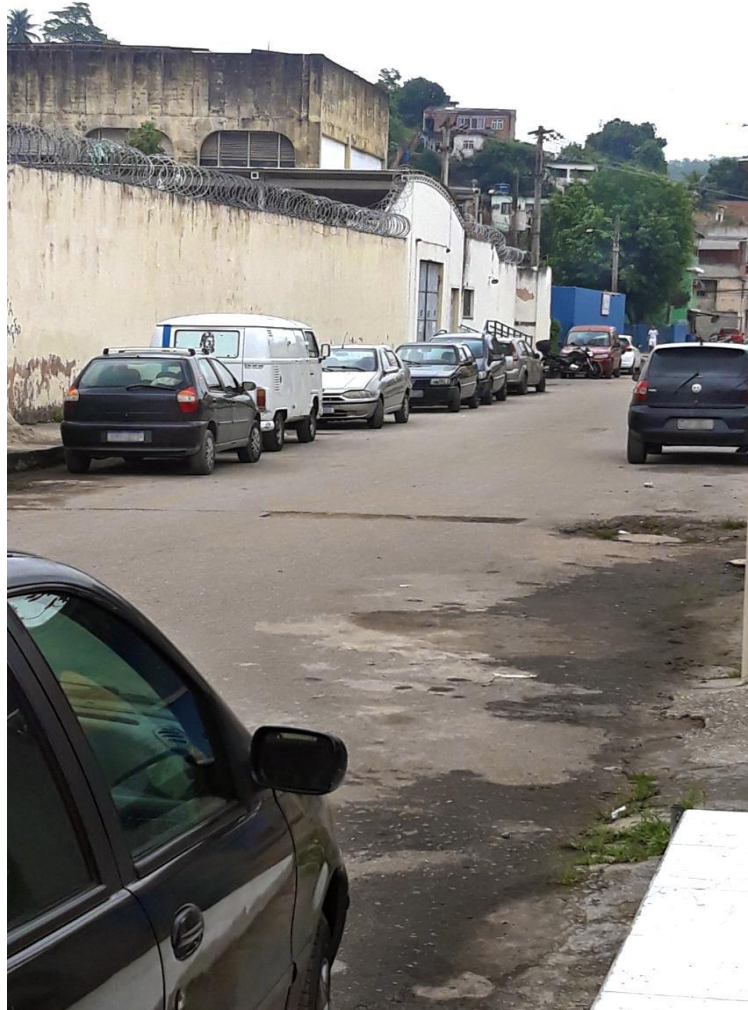
Nessa fila, as mães esperavam por horas até a abertura do portão, sendo que não havia, por parte da instituição, uma forma de organizar a presença delas e dos demais familiares, o que acarretava muitos conflitos entre as mães, de acordo com Sandra Santos. O portão permanecia fechado até os horários em que era permitida a entrada na instituição (8:00 horas da manhã e 13:00 horas da tarde). Dessa forma, conforme salientado, as mães que moravam longe do CAI-Baixada tinham que chegar bem cedo e aguardar na rua, em frente ao portão da instituição e/ou nos seus arredores.

Os “lugares” na fila costumavam ser marcados com pedras, pedaços de madeira ou objetos, de acordo com o relato de Sandra. Aquelas que chegavam ainda de madrugada marcavam seus lugares na fila e aguardavam sentadas nas calçadas ou nas cadeiras dos bares que ficam próximos à instituição. Algumas também guardavam lugar na fila para outras mães e deixavam os mesmos objetos para mostrar para as outras, que chegavam posteriormente, que naquela fila já havia outras pessoas, mesmo que elas não estivessem presentes.

Essa forma de demarcar os lugares na fila foi alvo de muitas contestações por parte de mães e familiares que não consideravam correto guardar lugar para outras pessoas que nem haviam chegado ou que chegariam no horário próximo à abertura do portão. Esse tipo de organização gerava muitos conflitos entre as mães, como ofensas, xingamentos e até violência física na fila para entrar no CAI-Baixada. Esses tipos de violências eram bastante comuns, de acordo com a fala de Sandra, e causavam desordens entre as mães e familiares.

Conforme salientado anteriormente, o CAI-Baixada só permitia a entrada nos horários de visita. Assim, essas mães não tinham acesso a um lugar de espera, um ambiente com água e banheiro disponíveis, para que pudessem aguardar. A rua era a parada de espera das mães que, muitas vezes, vinham acompanhadas de suas/seus outras(os) filhas(os), crianças e/ou adolescentes. A imagem a seguir (Figura 1) configura uma foto que marca a distância da Casa Mãe Mulher para o CAI-Baixada, que, conforme pode ser observado, é bem próxima. Na imagem, podemos ver o CAI-Baixada (representado pelo muro e portão altos e com cerca de segurança) e, ao lado (muro na cor azul), uma escola estadual.

Figura 1 – Da Casa Mãe Mulher ao CAI-Baixada



Fonte: Foto tirada pela autora.

Ainda nessas filas ou nessas paradas de espera, Sandra Santos começou a organizar, com suas “irmãs de fé”, uma forma de oferecer algum tipo de “conforto” para as mães. Então, elas se reuniam, faziam uma espécie de café da manhã e distribuíam na fila. A princípio, algumas mães não aceitavam, pois desconfiavam dessa atitude ou da “boa vontade” de Sandra. Outras não compreendiam por que Sandra e as outras “irmãs” estavam tendo aquele gesto empático de oferecer comida gratuitamente para elas. Assim, poucas aceitavam consumir o café e o pão ofertados. Contudo, com o passar do tempo, as mães foram se acostumando e percebendo que a atitude de Sandra tinha por objetivo ajudá-las a suportar aquele momento de espera, e foi assim que elas foram se aproximando, conforme o relato de Sandra.

Com o passar do tempo, conhecendo de perto a realidade daquelas mães e observando como o ato de esperar na rua causava certo constrangimento e ansiedade nas mães, Sandra



percebeu a necessidade de ampliar o seu acolhimento por meio do oferecimento de um espaço coberto, com acesso à água, à alimentação, a banheiro, a cadeiras e a pessoas com quem essas mães pudessem conversar. Com a ajuda de outras irmãs de fé e voluntárias, surge a primeira Casa Mãe Mulher, um espaço alugado em uma vila, que ficava em uma rua atrás do CAI-Baixada. A partir desse espaço, Sandra conseguiu contar com a ajuda de outras pessoas e de instituições, como Igrejas evangélicas, para pagar o aluguel, as contas e os alimentos para servir o café da manhã e o almoço para as mães.

A partir dessa primeira ideia, Sandra foi mobilizando mais voluntárias e voluntários<sup>17</sup> para trabalharem na Casa Mãe Mulher, auxiliando com o recebimento das mães, na realização das orações e dos cultos, além da limpeza, organização e preparação das refeições.

Sandra, as irmãs de fé e demais voluntárias foram pensando em formas de organizar a fila e fazer com que essas mães não entrassem mais em conflito por causa da demarcação de lugar. Então, foi sugerido por ela que o CAI-Baixada fornecesse números ou senhas, por ordem de chegada, para as mães e familiares. Assim, elas poderiam pegar o número no CAI-Baixada e aguardar o horário de entrada na Casa Mãe Mulher.

Com a adesão constante das mães, Sandra observou que precisava de um lugar ainda maior. Foi então que ela resolveu alugar duas casas na rua do CAI-Baixada. Uma casa ficou destinada ao recebimento das mães, ao preparo das refeições e à realização dos cultos evangélicos. E a outra casa, que fica bem próxima à primeira (há uma outra casa entre as duas), ficou reservada para o funcionamento do bazar ou brechó da Casa Mãe Mulher. Nesse espaço, também se encontra o bebedouro e o banheiro destinados ao uso das mães e familiares.

A Casa Mãe Mulher consiste em uma casa (de aparência “comum”, bastante parecida com as outras casas ao redor), entretanto, sua entrada conta com grades<sup>18</sup> que cercam a varanda e a entrada da casa (Figura 2); uma sala, um quarto (que funciona como uma despensa, onde são guardados os alimentos e a geladeira), uma cozinha (com fogão industrial, armários e um freezer horizontal), um espaço para guardar itens de limpeza, lavar e estender roupas, e um corredor lateral (que liga a entrada da Casa Mãe e a cozinha). Na imagem a seguir, podemos observar a entrada da Casa Mãe Mulher e a presença de duas mulheres conversando.

---

<sup>17</sup> Atenta-se para uma maior presença de voluntárias na Casa Mãe Mulher. No tempo em que realizei o trabalho de campo, vi apenas três homens atuando enquanto voluntários da Casa Mãe Mulher, principalmente em atividades na cozinha (ajudando no corte dos legumes e lavando as panelas mais pesadas, por exemplo). Mesmo assim, a participação deles foi bastante sucinta frente à presença assídua das voluntárias.

<sup>18</sup> Grades que, coincidentemente, lembram a estrutura das celas onde os jovens estão internados, cumprindo medida socioeducativa.

Figura 2 – Entrada da Casa Mãe Mulher



Fonte: Foto tirada pela autora.

Cabe ressaltar que a Casa Mãe Mulher completou 10 anos em 2021, sendo fundada por Sandra Santos, em 1 de setembro de 2011. Sandra mencionou, conforme observado, que estava bastante “incomodada” com a situação de desamparo das mães e dos familiares que realizavam visitas aos jovens. Surge, assim, a Casa Mãe Mulher, com o objetivo de oferecer, gratuitamente, alimentação, água, espaço coberto e banheiro, além de um local de “acolhimento”, “escuta”, “evangelização” e “tratamento espiritual” dado às mães e familiares que realizam visitas aos jovens e que optavam por aguardar na Casa Mãe<sup>19</sup>.

Com a ajuda de voluntárias e das próprias mães que frequentam o espaço, a Casa Mãe Mulher é mantida com doações e o bazar/brechó da Casa Mãe. Parte da renda é obtida por meio

---

<sup>19</sup> Nem todas as mães que visitavam seus filhos no CAI-Baixada frequentavam a Casa Mãe Mulher. Algumas só entravam na Casa Mãe para tomar café da manhã e almoçar, aguardando o horário de entrada na instituição em outros espaços (como em bares próximos ou na rua).

das vendas realizadas no bazar e de doações (que podem ser em dinheiro, roupas, sapatos e acessórios para o brechó, além de alimentos) e é convertida para o pagamento das despesas com o aluguel, contas de luz e água e alimentação (café da manhã e almoço para as mães e familiares).

O tratamento espiritual oferecido pela Casa Mãe Mulher refere-se aos cultos evangélicos e às orações que são realizadas por voluntárias e membros de igrejas evangélicas que visitam o local. Atenta-se, também, que a casa constitui um espaço interdenominacional, de acordo com Sandra e outras voluntárias. Isso significa que a Casa Mãe Mulher não é um projeto exclusivo de uma Igreja. Na casa, são realizados cultos e/ou orações antes do café da manhã e antes do almoço. Quando são encerradas as visitas no CAI-Baixada, a Casa também encerra suas atividades, e é realizada uma oração objetivando a intercessão religiosa para as mães, os jovens internados, as(os) demais familiares e as voluntárias.

Cabe ressaltar que a casa conta com um “caderno de orações” preenchido com o nome dos jovens internados no CAI-Baixada. Nesse caderno, as mães depositam o nome do filho que está cumprindo medida socioeducativa de internação. Ele também é objeto de orações, em que Sandra e as voluntárias pedem para que esses jovens tenham a proteção divina, que alcancem a salvação e que saiam do CAI-Baixada renovados. Por muitas vezes, eu também participei desse “ritual” em torno do caderno de orações: o caderno é colocado sob uma pequena mesa, formando-se um círculo ao redor dela, onde todas as mulheres presentes dão as mãos e formam uma conexão simbólica. Uma espécie de “círculo de oração” é formada ao redor desse objeto que carrega o nome daqueles que necessitam de orações. Após essa formação, todas fecham os olhos, e uma das voluntárias começa a “guiar” uma oração, enquanto as outras clamam, em nome de Deus, pela redenção daqueles jovens e pela proteção de suas famílias. São pedidos e orações marcados pelo fervor e pelo desejo de mudança. Além disso, nas orações também é pedido para que Deus abençoe todas as voluntárias, assim como suas respectivas famílias e o seu trajeto de volta para casa.

Em relação ao sustento da Casa Mãe Mulher, entre os doadores, temos os membros de Igrejas que visitam a Casa Mãe; as próprias mães que visitam a casa também deixam doações em dinheiro, roupa ou comida; supermercados que doam alimentos; as voluntárias da Casa Mãe fazem doações de roupas para o bazar, alguns medicamentos para as mães e dinheiro para as despesas da casa; a casa também já recebeu algumas doações de objetos do CAI-Baixada, como colchões, – a ideia era que alguns mães (especialmente as com crianças pequenas) pudessem descansar enquanto aguardavam o horário da visita ou, até mesmo, dormir na Casa Mãe (em

relação àquelas que moram em locais distantes). Também foram realizadas campanhas e “vaquinhas” virtuais com o objetivo de arrecadar fundos para as despesas da casa.

Há os doadores fixos da Casa Mãe, que são pessoas ou grupos que doam todos os meses uma quantia regular para as despesas. Segundo Sandra, esses “parceiros fixos” são: uma médica que atua no CAI-Baixada; uma psicóloga que também atua na instituição; uma dentista que é “conhecida” dela; seu “ex-patrão” (Sandra já trabalhou como empregada doméstica na casa dele) que, atualmente, mora no Canadá; Luís (voluntário da Casa Mãe); Luciana (voluntária da Casa Mãe) e a “Secretaria de Evangelismo e Missões Novas de Grande Alegria” (SEMINOGAL), um grupo missionário da Primeira Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Austin. No tempo em que estive fazendo a pesquisa de campo na Casa Mãe Mulher, vi poucas vezes a presença de alguns desses parceiros fixos na Casa Mãe, como o Luís e a Luciana. Em razão dos demais parceiros, nunca os vi na Casa Mãe Mulher.

Vale ponderar que o contexto de formação da Casa Mãe Mulher revela a ausência de ações públicas voltadas para as mães dos jovens internados na instituição. Observa-se como há uma relação de parceria ou, até mesmo, de um serviço complementar “acordado” com o CAI-Baixada. Nesse ínterim, a Casa Mãe acaba atuando “paralelamente” ao Estado, ao suprir as demandas que não são correspondidas por ele. É para a Casa Mãe que as mães e familiares são direcionadas quando chegam pela primeira vez no CAI-Baixada, assim como para sanar dúvidas ou questões sobre documentos, comprar as roupas “apropriadas” para entrar na instituição (no bazar da Casa Mãe), o uniforme do filho internado (camiseta branca e bermuda azul) e/ou itens de higiene, como sabonete da Natura. É na casa que as mães são recebidas, acolhidas e tratadas com dignidade. É lá, também, que elas recebem informações importantes, além de compartilharem suas frustrações e seus conflitos com a instituição, conforme veremos no decorrer desta tese.

### 1.1.1 A porta de entrada e sala de estar: varanda

A varanda é o palco de recepção das mães, companheiras e familiares dos jovens internados no CAI-Baixada. Na varanda, há bancos de madeira (muito semelhantes a bancos de igrejas, inclusive, doados por essas instituições), cadeiras de plástico e duas mesas (uma retangular de madeira e outra redonda de plástico). Na mesa de madeira, é servido o café da manhã. Nela ficam, também, uma bacia com copos de plástico e garrafas de café (algumas

vezes, há garrafas de leite puro e de leite com achocolatado, especialmente para as crianças), para que as mães possam se servir. A mesa redonda serve como uma espécie de púlpito onde a(o) pastora/pastor, pregadora/pregador ou aquela(e) que vai dar o seu testemunho, fica próximo e apoia a sua Bíblia. Nessa mesa (quase sempre localizada numa posição central), também há dois cadernos, um de oração com o nome dos jovens que estão internados e de familiares que precisam de uma oração, e outro com o nome dos visitantes e das voluntárias(os) que estiveram presentes no dia.

Na imagem da Figura 3, podemos observar a entrada da Casa Mãe, as cadeiras de plástico, os bancos de madeira, um banner em comemoração aos sete anos da Casa Mãe Mulher, outro banner com a foto de Sandra Santos para o Prêmio Cláudia<sup>20</sup> e um gazofilácio. Mais ao fundo, há o espaço da sala e da cozinha (espaços divididos pelo muro baixo, de cor salmão).

Figura 3 – Varanda da Casa Mãe Mulher (entrada)



Fonte: Foto tirada pela autora.

Há um gazofilácio (uma espécie de urna para depositar dinheiro, dízimos e ofertas, muito presente em igrejas) que fica ora na varanda, ora na sala e, algumas vezes, na despensa. É importante salientar que as mães e visitantes da Casa Mãe costumam fazer doações por meio do gazofilácio. O dinheiro adquirido nessa urna serve para ajudar a pagar as contas do mês, os alimentos e o aluguel. Os ventiladores também compõem o espaço nos dias mais quentes, tornando o ambiente mais fresco. Nas paredes e grades da varanda, há pôsteres da Casa Mãe

<sup>20</sup> Em novembro de 2019, Sandra Santos venceu o Prêmio Cláudia, na categoria “Trabalho Social”.

Mulher e do Desperta Débora. Em dias festivos (como o Dia das Mães e o Dia das Mulheres, por exemplo), esses espaços são adornados com enfeites e cartazes.

Importa salientar que o caderno de presença era passado por uma das voluntárias (poderia ser qualquer voluntária que estivesse disponível, inclusive, eu já fiquei responsável por “passar o caderno” e escrever os nomes) que anotava os nomes de todos os presentes. Ele servia como uma espécie de “registro” de quem frequentava a Casa Mãe Mulher e para se ter uma noção de quantas pessoas (incluindo as voluntárias) a casa recebia nos dias de visita. Vasculhei algumas vezes o caderno e percebi como a presença de mães e familiares havia diminuído<sup>21</sup>. Essa diminuição também foi notada por várias voluntárias, que ressaltaram que, há alguns anos, a casa vivia cheia, e elas quase não conseguiam receber e servir todas as mães e familiares. Perguntadas sobre esse fato, a resposta mais comum era referente à liberdade (ou o término da medida socioeducativa) dos jovens que estavam internados e à baixa apreensão.

Além de ser um espaço de recepção das mães e familiares dos jovens, a varanda também é um espaço de realização de cultos religiosos, reuniões, conversas e celebração de datas comemorativas. Existe todo um cuidado em manter o ambiente limpo e agradável para as mães. Assim, quando a Casa Mãe é aberta, as voluntárias se organizam de modo a distribuir os bancos e limpá-los, além de varrer o chão e tirar a poeira das mesas.

A Figura 4, a seguir, mostra o outro lado da varanda da Casa Mãe Mulher, na qual podemos observar que o espaço não conta com a distribuição de muitas cadeiras e bancos. Há apenas um banco na lateral, duas mesas (uma retangular grande e outra pequena), uma lixeira e uma planta conhecida por “mãe-de-todos”, “mãe-de-mil”, “mãe-de-milhares”, “Planta-maternidade” ou “Aranto”, uma espécie de suculenta. Essa planta foi dada por mim, como forma de simbolizar o trabalho feito pela Casa Mãe Mulher. A planta de folhas vistosas tem esse nome porque tem a habilidade de se desenvolver e multiplicar sozinha, com facilidade. Ela apresenta, nas extremidades de suas folhas, uma abundância de bulbos, que logo se tornam mudas. Ao cair sobre a terra, não demora muito para que comecem a criar raízes. A mãe-de-todos também é uma planta forte, que necessita de poucos cuidados; ela gosta de sol e de pouca água (COMO CULTIVAR MÃE-DE-MILHARES, 2021). Na imagem também podemos observar alguns banners do Desperta Débora. Esse espaço é destinado à realização de orações e cultos.

---

<sup>21</sup> A percepção da diminuição da quantidade de mães que frequentavam a Casa Mãe Mulher ocorreu, principalmente, entre os anos de 2019 e 2020, quando eu já estava realizando o trabalho de campo.

Figura 4 – Varanda da Casa Mãe Mulher



Fonte: Foto tirada pela autora.

Já presenciei o auxílio de algumas mães nessa tarefa de ajudar a limpar a Casa Mãe. Essas mães, que chegavam cedo e ficavam esperando a abertura da casa, se ofereciam para ajudar. Depois de arrumar a casa, o foco era no café da manhã e no que seria servido para as mães. Notas de pequeno valor e moedas eram contadas entre aqueles que podiam ajudar com a compra de pães frescos e, algumas vezes, outros mantimentos, como margarina, mortadela, pó de café e leite. Não era raro as voluntárias e as mães trazerem mantimentos de sua própria casa ou comprar no caminho da Casa Mãe – a comunhão de alimentos era algo típico da Casa Mãe –; havia mães que ajudavam e mães que eram ajudadas, os alimentos circulavam e proporcionavam uma sociabilidade interessante entre as mães e voluntárias.

Após a compra dos itens do café da manhã, o café era feito, o leite, fervido, e o achocolatado, preparado, e cada um era disposto em uma garrafa térmica. O pão era cortado ao meio e passava-se margarina (algumas vezes, acrescentava-se mortadela ou algum outro embutido). Estava pronto o café da manhã do dia a dia da Casa Mãe; pronto e colocado sobre uma mesa retangular de madeira. Havia sempre o cuidado de se forrar a mesa antes de pôr o café da manhã, para que ele ficasse “bem apresentável” para as mães.

Depois desse primeiro passo, as mães não podiam quebrar o jejum sem a realização de uma oração antes. Assim, acontecia um culto ou uma oração antes do desjejum, e só após esse momento o café da manhã estava liberado, e as mães e familiares poderiam servir-se.

Depois do café da manhã, a preocupação das voluntárias passava a ser outra: o que seria servido no almoço. Assim, aquelas que ficavam responsáveis por cozinhar olhavam na despensa, na geladeira e no freezer o que elas fariam para o almoço e o que seria a “mistura”<sup>22</sup> dessa vez. Comumente, eram servidos arroz, feijão, macarrão, farofa e salada. A carne ou a mistura dependia do dinheiro da Casa Mãe, do valor que as voluntárias podiam doar e dos itens que eram trazidos pelas voluntárias. A preocupação em oferecer uma alimentação saudável e balanceada para as mães sempre esteve presente, inclusive, mesmo nos dias em que o dinheiro estava bastante escasso, havia a preocupação em não servir apenas ovo, embutidos e miúdos de carne.

Outra preocupação era com a forma que o almoço seria preparado e como as voluntárias se organizariam para limpar, descascar e cozinhar os alimentos. Sempre havia uma divisão de tarefas em que todas(os) ajudavam. O cheiro do preparo inundava a Casa Mãe e chegava até o bazar, um cheiro forte e agradável de comida fresca e gostosa que fazia qualquer estômago despertar. As mães sempre comentavam sobre esse cheiro e diziam como gostavam do almoço – um dos momentos mais esperados por elas na Casa Mãe –. Enquanto o almoço era feito na cozinha, as mães ficavam sentadas em bancos e cadeiras, conversando entre si e com as voluntárias. Para mim, era o momento ideal e bastante oportuno para me aproximar delas, ouvir sobre o que elas conversavam e falar com elas, além de dizer quem eu era, o que estava fazendo ali e convidá-las para a entrevista.

No momento de finalização do almoço, antes de ele ser servido às mães e familiares, era realizado um culto na Casa Mãe, que costumava ser mais longo do que o do café da manhã e contava quase sempre com a presença de algum membro de igreja evangélica em sua condução. Orações eram feitas e hinos eram cantados por todas(os) na Casa Mãe, algumas voluntárias paravam momentaneamente os seus afazeres na cozinha para ouvir e ver como estava o culto. De forma geral, mesmo estando no ambiente da cozinha, não se podia falar alto para não atrapalhar o andamento do culto. Um versículo da Bíblia era citado e interpretado, o nome de Deus era glorificado, e as mãos eram elevadas; algumas lágrimas escapavam dos olhos abotcados e lacrimosos das mães que viam na oração um poder sobrenatural que envolveria e

---

<sup>22</sup> O termo “mistura” significa o tipo de carne, ovo, embutido etc. a ser oferecido com os demais itens do prato, como arroz e feijão.



protegeria o seu filho. A oração tinha um alvo e um propósito, era a poderosa oração das mães pela intercessão de seu filho (a temática do poder da oração das mães será trabalhada no Capítulo 6). Mesmo que os jovens não pudessem escutar, a oração era para eles e para a causa deles, visando à sua redenção e proteção divina. Como uma espécie de analgésico simbólico, ela acalentaria e demonstraria para as mães que elas não estão sozinhas e que o seu sofrimento não é eterno.

Além das orações, os hinos também tinham o poder de tocar sentimentalmente as mães. O hino chamado “Jó”, do compositor Delino Marçal, cantado por Midian Lima, tinha bastante significado nos cultos. De acordo com a letra, ele mostra a história de Jó – um homem detentor de muitos bens que tem a sua fé testada, perde seus bens, sua família, seus servos e sua saúde, entretanto, mesmo após essas adversidades em sua vida, ele continua a adorar e ser fiel a Deus. Contudo, a situação de Jó é revertida, e Deus dá em dobro tudo aquilo que ele perdeu (BÍBLIA ONLINE, Livro de Jó, 2022). Daí surge a ideia da música, ou seja, de perseverar, de manter a fé em Deus, mesmo nos momentos mais difíceis.

Observou-se como as mães se sentiam impactadas por essa música, pois ela refletia simbolicamente a realidade delas. Fazendo um paralelo com essa história bíblica, as mães são como Jó. Elas não devem blasfemar contra Deus (devido à situação inoportuna), mas continuar acreditando nele, mesmo estando sob provação divina. A seguir, alguns trechos da música expressam a história de Jó e refletem a identificação das mães.

Jó, como pode ainda adorar?  
Se não tem motivos para cantar  
Abandona esse Deus e morre

Mas não o adoro pelo que ele faz  
Nem menos por bens materiais  
Eu o adoro pelo que ele é  
Eu sou dele, tudo é dele

Jó, você não tem motivos  
Perdeu os seus bens, seus filhos, seus amigos  
O que você vai fazer?

Eu vou adorar  
Simplesmente adorar  
Eu vou adorar

Deus me deu, Deus tomou  
Bendito seja o nome do senhor  
A ele a glória, a ele a honra  
E o louvor.

(Fonte: <https://www.lettras.mus.br/midian-lima/jo/>).

O momento do refrão da música (Deus me deu, Deus tomou, bendito seja o nome do senhor. A ele a glória, a ele a honra e o louvor) era uníssono. Todas cantavam juntas, com as mãos para o alto, muitas choravam e se entregavam a esse momento. Era perceptível como essa música as tocava profundamente. As dores eram compartilhadas, todas podiam compreender a dor da outra.

Vale ressaltar, também, o hino “Deus de Promessas”, dos compositores Davi Sacer, Ronaldo Fonseca e Verônica Sacer, do intérprete Davi Sacer. A música também era cantada pelas mães e formava toda uma atmosfera de sentimentalismo e comunhão da dor – não só da dor, mas da fé e da esperança de dias melhores (“Posso até chorar/Mas a alegria vem de manhã”/[...] Tudo pode passar, tudo pode mudar [...]).

Sei que os teus olhos  
Sempre atentos permanecem em mim  
E os teus ouvidos  
Estão sensíveis para ouvir meu clamor  
Posso até chorar  
Mas a alegria vem de manhã  
És Deus de perto e não de longe  
Nunca mudastes, tu és fiel

Deus de aliança  
Deus de promessas  
Deus que não é homem para mentir  
Tudo pode passar, tudo pode mudar  
Mas sua palavra vai se cumprir.

(Fonte: <https://www.lettras.mus.br/davi-sacer/1380382/>)

Essas músicas, entre outras, constituíam um momento de união entre as mães. As mãos eram elevadas ou conjugadas às de outras mães, os olhos se fechavam com força, e, por muitas vezes, as lágrimas escorriam por eles. Algo forte e, ao mesmo tempo, unicamente sensível acontecia na varanda da Casa Mãe, algo que todas ali presentes (incluindo eu) podiam ver e, até mesmo, sentir: por meio dos hinos, as mães podiam revelar um pouco sobre suas dores, tanto em palavras como em gestos, olhares, súplicas pelo filho, o ato de colocar uma mão fortemente sobre o peito (próximo ao coração) e outra para cima (em sinal de glorificação a Deus) são alguns exemplos do ritual instaurado no momento dos louvores.

No momento final do culto, era solicitado que as voluntárias começassem a se preparar para servir o almoço. As refeições eram servidas em pequenas tigelas de plástico floridas (Figura 5). Havia a preocupação com a forma como a comida era arrumada no prato (tudo deveria estar bem apresentável e bem distribuído nas tigelas). A ideia era que a arrumação dos pratos refletisse o carinho e o cuidado prestados às mães. Fotos das refeições eram tiradas, de

modo a registrar e expor a organização das refeições no grupo de WhatsApp da Casa Mãe Mulher, e, então, o almoço era servido. Dispostas em bandejas, as refeições eram servidas para as mães e familiares que ansiavam por aquele momento.

Figura 5 – Refeições servidas na Casa Mãe Mulher



Fonte: Foto tirada pela autora.

O momento do almoço era importante, pois era quando a casa estava mais cheia de pessoas. O cheiro, o sabor e o gosto “chamavam” mães, avós, tias, companheiras e demais familiares para se juntar e participar daquele momento. Algumas mães se dirigiam até a cozinha para pedir mais comida, elogiavam e sempre diziam “adorar” a comida da Casa Mãe Mulher.

Após o almoço, a casa, aos poucos, se esvaziava. Era a hora de as mulheres entrarem no CAI-Baixada para visitar o filho, o sobrinho, o neto, o irmão... A hora mais esperada do dia, o momento em que a saudade poderia ser sacrificada, mesmo que por algumas horas. As mães e os familiares juntavam os seus objetos e se dirigiam ao CAI para mais um dia de visita. O que ficava – como as panelas, as tigelas, os talheres e os copos – era recolhido e lavado pelas

voluntárias e por mim. O que sobrava do almoço era doado para algumas famílias vizinhas da Casa Mãe Mulher ou guardado no freezer.

### 1.1.2 Um local de passagem: a sala

A sala da Casa Mãe é o espaço em que algumas mães entravam para chamar alguma voluntária na cozinha, solicitar informações, pedir alguém para colocar o refrigerante ou bolo (permitido em dias festivos, como o dia das mães) do filho na geladeira e, até mesmo, para recarregar o aparelho celular. É na sala que as mães têm uma maior liberdade para entrar (visto que, na cozinha, na despensa e no banheiro da Casa Mãe, elas não costumam frequentar), entretanto não costumam ficar nesse ambiente. A sala é mais um local de passagem e que abriga as cadeiras de plástico, os cadernos de oração e o gazofilácio – quando a Casa termina a sua jornada do dia.

### 1.1.3 Aconchegante e quente: a cozinha

A cozinha é um espaço movimentado na Casa Mãe Mulher. Nela são pensadas e preparadas as refeições diárias. Ela contém um fogão industrial e armários para guardar utensílios como pratos, copos, talheres e panelas. Todas as voluntárias ajudam de alguma forma na cozinha, seja fazendo a comida, seja cortando e/ou descascando algum legume ou, até mesmo, arrumando as comidas no prato, servindo as refeições ou lavando a louça (atividades que eu costumava realizar). A seguir, a Figura 6 traz uma foto tirada na cozinha, enfatizando o local onde as refeições eram preparadas na Casa Mãe Mulher.

Figura 6 – A cozinha da Casa Mãe Mulher



Fonte: Foto tirada pela autora.

Na cozinha também há muitas conversas entre as voluntárias sobre casos cotidianos de suas vidas particulares, de suas localidades e de suas respectivas Igrejas. O interessante a ser destacado é como seus relatos pessoais acabam cruzando-se com a vida das mães, visto que algumas são irmãs de fé, amigas, conhecidas e/ou vizinhas, partilhando de uma mesma sociabilidade. Alguns rumores foram compartilhados nesse ambiente, muitos em tom de confidência e no sentido de alertar sobre possíveis casos de violência e, até mesmo, de morte. É na cozinha que as voluntárias conversam sobre as suas vidas e sobre a vida das mães, partilham informações e revelam a sociabilidade existente em seus bairros, o fato de conhecerem algumas mães que frequentam a casa e o compadecimento em relação às mães pela internação do filho no CAI-Baixada.

#### 1.1.4 Os banheiros

No banheiro da Casa Mãe, há uma pia, um vaso sanitário e um box com chuveiro, de uso exclusivo das voluntárias. Já o banheiro do bazar da Casa Mãe é menor e nele há um vaso sanitário e uma pia. As mães e familiares têm acesso permitido somente ao banheiro que fica

localizado no bazar da Casa Mãe. Essa separação dos banheiros ocorre porque o banheiro do bazar tem um público maior e, assim, tende a ficar mais ocupado do que o da Casa Mãe; outro fator é que já houve casos de furto de papel higiênico.

Assim, de acordo com relatos ouvidos na Casa Mãe, para além da questão de ter um banheiro mais vazio – e disponível – para o uso das voluntárias, há a questão da possibilidade de uma alta circulação de pessoas dentro da Casa Mãe, além dos furtos de papel higiênico<sup>23</sup>. Essa questão levou as voluntárias a colocarem o papel do lado de fora do banheiro do bazar e a prender os rolos em um arame, de modo que não se consiga retirá-los facilmente.

#### 1.1.5 A despensa

A despensa é o local onde os mantimentos são armazenados e onde se encontra a geladeira. Lá também são guardados as bolsas e os pertences das voluntárias e, algumas vezes, o gazofilácio. A porta da despensa fica fechada, e as mães e familiares não costumam entrar nesse local.

#### 1.1.6 O bazar/brechó da Casa Mãe

O bazar da Casa Mãe Mulher consiste em um espaço de venda de roupas femininas, masculinas e infantis, assim como sapatos, cintos e bolsas. As roupas ficam depositadas em prateleiras, cestos e algumas em manequins expostos dentro e fora do bazar. Na Figura 7, podemos observar a entrada do bazar da Casa Mãe Mulher, a grande quantidade de roupas e, ao fundo, algumas prateleiras com blusas/camisetas que eram compradas pelas mães para entrar no CAI-Baixada. As camisetas masculinas são um dos artigos mais presentes na loja (de vários tamanhos e cores), além de alvo de procura constante das mães e familiares dos jovens internados no CAI-Baixada. Isso ocorre porque há a exigência da utilização de uma vestimenta específica para entrar no CAI, onde as mulheres, por exemplo, devem ir de calça ou saia comprida e camisa larga, longa e sem decotes e/ou transparências. Portanto, apesar de não ser uma regra, existe certa “preferência” das mães pela utilização de camisetas masculinas.

---

<sup>23</sup> Para além da questão dos furtos de papel higiênico, houve também furtos relativos às roupas do bazar da Casa Mãe, em que alguém teria levado uma bolsa com várias roupas doadas.

Figura 7 – Bazar da Casa Mãe Mulher



Fonte: Foto tirada pela autora.

Foi observado que a exigência desse tipo de vestimenta tem relação com a figura do corpo feminino e a sua possível sexualização por parte dos jovens internados e dos agentes socioeducativos. Assim, para evitar brigas entre os jovens, por causa de possíveis “olhares”, “galanteios” ou, até mesmo, de “assédio sexual”, as mulheres (mães, namoradas, irmãs, tias, primas etc.) devem vestir-se de forma a não chamar a atenção masculina para si<sup>24</sup>, evitando conflitos entre os jovens na instituição. É perceptível como essas mulheres são condicionadas a acreditarem que o verdadeiro perigo do conflito entre os jovens está instaurado em seu corpo.

---

<sup>24</sup> Não há uma regra fixada e objetiva sobre o tipo de vestimenta (tamanho, cor, largura e comprimento, por exemplo) a ser utilizado pelas mulheres ao visitarem o jovem internado. Contudo, há uma normatiza simbólica no CAI-Baixada Belford Roxo que determina que as mulheres devem usar roupas compridas e largas e que os homens só podem entrar na instituição se estiverem trajando blusa ou camiseta com mangas e calça.

Assim, se a mulher “se mostra”, foi ela que buscou criar a desordem, sendo a responsável por isso, pois não deveria “atiçar” os homens.

A utilização de roupas largas, além de certa proibição subentendida do uso de adornos grandes e/ou chamativos, de deixar o cabelo solto (idealmente, o cabelo deve estar preso) e do uso de maquiagem, refletem nas formas como essas mulheres se relacionam com a sua própria imagem e com aquilo que é construído pelos outros sobre elas. Essas normas ou etiquetas não são expostas claramente para as mães e familiares, elas vão sendo descobertas na medida em que as visitas e as conversas entre as mães vão ocorrendo; portanto, elas não são explícitas. Esse fato foi observado nas conversas entre as mães e familiares na Casa Mãe Mulher e no bazar. Não foram poucas as mulheres que chegavam na Casa Mãe sem compreender por que foram impedidas de entrar no CAI-Baixada. As mães e as voluntárias que já estavam “acostumadas” com o ocorrido logo informavam sobre o tipo de vestimenta “permitida” na instituição. As mulheres eram, então, auxiliadas a utilizarem camisetas masculinas, por serem mais largas e compridas.

Apesar dos preços populares, algumas pessoas não possuíam dinheiro para comprar as roupas necessárias para entrar na instituição, entretanto, especialmente nesses casos, a Casa Mãe Mulher emprestava as roupas para que elas pudessem entrar. Assim, foi observado como essas informações sobre os trajes de visita tinham toda uma trajetória entre as mães e que, depois, circulava entre elas. A primeira parada consistia no “susto”, ou seja, inicialmente, muitas não sabiam dessa informação e, ao chegarem no CAI-Baixada, eram “mandadas” pelos servidores para a Casa Mãe, para que pudessem ser “auxiliadas”. Depois desse susto, surge a informação sobre como essas mulheres devem vestir-se “adequadamente” para poder entrar na instituição. Desprevenidas, elas tinham que comprar roupas (largas, sem decotes ou transparências e que cobrissem os quadris) para se adequar à normativa. Após esse itinerário, elas faziam circular essas informações com outras mulheres e familiares na Casa Mãe. Conforme alguns relatos observados entre as mães na Casa Mãe Mulher<sup>25</sup>, algumas até reclamavam dessas normas e diziam que não podiam arrumar-se para ver os filhos:

“Eu venho mais assim, com batonzinho, com meu saltinho [para a Casa Mãe Mulher]. Mas, quando eu tenho que ir para lá [no CAI-Baixada], eu evito, porque eles não gostam.” (RELATO MÃE 1, *grifo nosso*).

<sup>25</sup> A utilização do termo “Relato Mãe” dirige-se às mães frequentadoras da Casa Mãe, mas que não foram entrevistadas para esta pesquisa. Portanto, ficou decidido que elas não receberiam nomes fictícios de flores (como as mães entrevistadas), pois, além de contribuírem com falas e comentários mais curtos, também foi pensado no cuidado para que não houvesse confusões das(os) leitoras(es) acerca de quem foi ou não entrevistada. Contudo, há duas exceções, como no caso relatado por Ipoméia (Capítulo 4), Lantana e Helicônia (Capítulo 7), que lançaram mão de histórias mais substantivas.



“Eu venho toda meio molambenta assim [apontando para si] porque lá eu não posso entrar arrumada.” (RELATO MÃE 2, *grifo nosso*).

“Eu já vim arrumada e tive que me mudar todinha para entrar lá [...]” (RELATO MÃE 3).

“Ah, meu filho só me vê assim desse jeito [referindo-se aos trajes utilizados por ela]. Eu queria me arrumar mais para ele me ver, mas não posso. Ele sempre diz para eu me arrumar melhor.” (RELATO MÃE 4, *grifo nosso*).

Não eram raros os casos de mães que chegavam vestindo suas roupas habituais e, depois, acabavam trocando-as para entrar na instituição. Algumas diziam que não aguentavam o calor que a vestimenta proporcionava, e outras revelavam que não andariam com aquele estilo de roupa na rua, pois vinham de longe e as pessoas poderiam comentar sobre. Foi observado que, na Casa Mãe, essas mulheres se sentiam confortáveis para trajar suas roupas de costume e para conversar abertamente sobre isso com outras mães e voluntárias da casa.

No entanto, nem só das vendas de roupas para as mães e familiares entrarem no CAI-Baixada vivia o bazar da Casa Mãe. Muitas mulheres (a grande maioria das pessoas que apareciam no bazar era de mães ou companheiras de um jovem internado) frequentavam o local para comprar roupas e objetos para si mesmas e para seus familiares. Do lado de fora da loja, os manequins mostravam roupas curtas, decotadas, justas (muito diferente do seu interior, em que havia muitas roupas “especiais” para a entrada no CAI). Assim, havia a compra por obrigação e a compra por prazer, as vestimentas do CAI e as vestimentas da vida cotidiana. As roupas tinham preços populares e atendiam a todos os gostos e estilos: de roupas do dia a dia (shorts e blusas) a vestidos mais sociais ou “de festa”, de blusas e camisetas a ternos masculinos. E, nesse lugar, as mães podiam ser elas mesmas e comprar aquilo que realmente as agradasse. Algumas conseguiam comprar “parcelado” ou “fiado”, realizando o pagamento posteriormente. Entretanto, a maioria delas pagava na hora. Muito mais do que um lugar que vende (e empresta) os trajes de visita, o bazar da Casa Mãe buscava sempre se reinventar, graças a roupas que chegavam praticamente toda semana, e trazer um “lazer” para essas mães.

O bazar faz parte da Casa Mãe Mulher e conta com quatro cômodos: a sala principal, onde ficam as roupas e os objetos expostos para a venda; o banheiro de uso comum daqueles que frequentavam a Casa Mãe; uma espécie de cozinha (não utilizada), que conta com um bebedouro que também é de uso comum das mães e familiares; e um quarto com uma cama de solteiro (onde algumas mães podiam descansar no período em que estavam aguardando na Casa Mãe). Tanto na cozinha como no quarto, havia roupas e objetos do bazar que ficavam acomodados nesses locais. É preciso destacar que a utilização do banheiro e do bebedouro pelas

mães e familiares era feita somente no bazar, salvo raras exceções<sup>26</sup>. Conforme enunciado, o banheiro da Casa Mãe era de uso restrito das(os) voluntárias(os) e visitantes de outras Igrejas.

Abro um parêntese para informar que algumas vezes fiquei como “vendedora” no bazar, devido à falta de voluntárias. Fui convidada a ajudar na organização do bazar e no atendimento, dando informações sobre os produtos e os valores. A experiência foi interessante, pois consegui fazer um contato mais próximo com algumas mães e conversar com elas enquanto faziam suas compras.

O bazar também foi palco da realização das entrevistas semiestruturadas com as mães, por ser um local mais “calmo” (em alguns momentos) e com menos pessoas entrando e saindo. Ele conta com vários espaços não frequentados e que permitiam que as entrevistas fossem realizadas com tranquilidade. Assim, as mães entrevistadas eram abordadas na Casa Mãe Mulher – a maioria foi entrevistada na varanda da casa – contudo, algumas entrevistas acabavam sendo “interrompidas” pela realização de cultos ou orações e, para dar continuidade, algumas tinham que ser remanejadas para o espaço do bazar (que estava vazio ou com pouca circulação de pessoas no momento), mais especificamente, para algum cômodo dele. Atenta-se, também, que algumas mães se sentiam, de certa forma, incomodadas em falar na Casa Mãe, por medo de serem ouvidas por outras pessoas. Observando esse incômodo, eu as convidava para realizar a entrevista em algum cômodo do bazar, onde não havia (ou havia pouca) circulação de pessoas.

## **1.2 A minha inserção na Casa Mãe Mulher: quando a pesquisadora se torna parte de seu campo de estudo**

Importa ressaltar que a escolha da Casa Mãe Mulher como campo de pesquisa não se deu de forma repentina ou irrefletida. Conheci a Sandra Santos em uma reunião, realizada no Centro de Socioeducação Ilha do Governador (DEGASE), sobre formas possíveis de melhorar o atendimento aos familiares que visitam os jovens internados na instituição. Ela se apresentou, contou sobre o projeto de acolhimento realizado com as mães de jovens internados numa instituição socioeducativa, o CAI-Baixada Belford Roxo, e inteirou que partia de um atendimento mais “humanitário” para essas mães, que se dirigiam até a instituição para visitar os filhos. De acordo com sua fala, a instituição não disponibilizava nenhuma forma de

---

<sup>26</sup> Já presenciei casos em que algumas mães pediram para utilizar o banheiro da Casa Mãe para dar banho no filho pequeno, visto que o banheiro do bazar não possuía chuveiro.

atendimento ou acolhimento para essas mães – que vinham, muitas vezes, de locais distantes para a visita. Na Casa Mãe Mulher, elas teriam um local para aguardar, após pegar o número, evitando “tumultos” no portão da instituição e exercendo funções de organização da fila, orientações em relação ao CAI-Baixada e sobre as visitas, além do recebimento das mães nos dias de visita, funções essas que, em tese, deveriam ser praticadas pela instituição.

Cabe mencionar a pesquisa feita por Moraes (2019): “Mães de Joelho, Filhos de Pé: uma etnografia dos dias de visita no sistema socioeducativo”, que também teve como campo a Casa Mãe Mulher, na qual são discutidas as experiências cotidianas vivenciadas por familiares de jovens internados no sistema socioeducativo, fazendo uso de categorias como gênero, cuidado, família, Estado e religião, pensando como essas categorias estão presentes nas narrativas desses familiares. Vale cogitar que Moraes (2019) também aponta para a culpabilização do discurso religioso, tratando a situação das mães como uma falha e, ao mesmo tempo, expondo a elas alternativas para reconstituir a vida. Do mesmo modo, as categorias “testemunho” e “livramento” são apresentadas como forma de se compreender as dinâmicas que envolvem a religiosidade e o cotidiano desses familiares.

Quando cheguei pela primeira vez à Casa Mãe Mulher, em maio de 2019, em uma manhã de sábado, encontrei a casa cheia de pessoas e logo percebi que estava sendo realizado um culto evangélico (na presença da Igreja Universal do Reino de Deus). Como o local estava muito cheio, não foi possível avistar a Sandra logo quando cheguei, então fui convidada para me sentar em um dos bancos de madeira (semelhantes a bancos de igrejas) disponíveis para assistir ao culto, onde fiquei aguardando até o seu término.

Interessante notar que, nesse primeiro culto, percebi como o pastor<sup>27</sup> dizia que as mães precisavam “controlar” os seus filhos, “afastá-los” do mal, além de “orar” por eles e levar a oração até o filho internado, ajudando-o a sair daquele caminho. Além disso, ele também apontou certa “culpa” das mães pelo filho estar naquela condição, dizendo que a mãe, como “guardiã” da família, deveria ter prezado pela boa educação dele, de seu encaminhamento para a Igreja e da utilização da “oração” como uma “arma” contra o “inimigo”. Logo, todo esse relato do pastor chamou bastante a minha atenção, justamente pela construção e reprodução desse tipo de discurso que culpabilizava as mães.

Após o final do culto, consegui encontrar Sandra. Conversamos, e ela me apresentou a Casa Mãe Mulher e algumas voluntárias e voluntários que estavam lá. Além disso, disse que

---

<sup>27</sup> A Casa Mãe Mulher também contava com a presença de pastoras de outras denominações evangélicas, inclusive, há uma voluntária que é pastora. Entretanto, a realização de cultos e orações era comum por pastores (homens).

seria muito bom ter alguém fazendo pesquisa na casa e que ela considerava “importante” mostrar para as outras pessoas o que acontecia lá e a situação real das mães.

Depois das apresentações, fomos ao bazar da Casa Mãe, localizado próximo à casa, e ficamos conversando sobre a rotina e o funcionamento da casa, enquanto Sandra dividia a sua atenção entre a arrumação das roupas (ela estava dobrando e organizando algumas camisas masculinas numa prateleira de madeira) e as perguntas feitas pelas mulheres que frequentavam o bazar.

Nesse primeiro dia, surgiu uma “surpresa”: uma das mulheres que frequentava o bazar ficou conversando conosco, contando um pouco sobre a sua vida e pelo que ela estava passando. Essa mulher revelou que já teve um filho que ficou internado no CAI-Baixada e que, naquela ocasião, estava voltando ao local para visitar o seu neto. Essa mãe (e avó), a quem vou chamar de Helicônia, começou a conversar conosco, em uma espécie de “desabafo”, contando sobre a morte de seu marido, a perda de seu filho (que já havia sido internado na instituição) e a recente internação de seu neto. Atentando para o ciclo ou um “circuito” de violências perpetradas pelo Estado em relação à sua família, na qual seu marido, seu filho e, agora, seu neto foram/são vitimados pela violência policial e pela falta de políticas assistenciais.

A partir dessa primeira visita e do relato de Helicônia (presente no Capítulo 7), sobre seu filho e seu neto que tiveram conflitos com a polícia e passaram pelo sistema socioeducativo, foi constatado que aquele seria um campo interessante e inovador para a realização da presente pesquisa, e que as histórias daquelas mães precisavam ser escutadas e analisadas. Inovador, pois a Casa Mãe Mulher, além de ser um campo que possibilitaria várias análises, configurou um local em que eu poderia estar em contato direto com as mães dos jovens internados no CAI-Baixada. A Casa Mãe Mulher se mostrou um espaço único de acolhimento voluntário, de caráter religioso, voltado para as mães de jovens que se encontram internados no CAI-Baixada Belford Roxo, na Baixada Fluminense.

É importante denotar que o CAI-Baixada fica localizado em uma rua sem asfalto, em um bairro que é considerado – tanto pelo voluntariado da Casa Mãe Mulher, como pelas mães que frequentam a casa – um local “perigoso”, com a presença constante do tráfico de drogas. Próximo ao CAI-Baixada, encontra-se a Casa Mãe Mulher, um lava-jato, um salão de beleza, uma igreja evangélica, dois bares ou botequins (sendo um, de estrutura menor, em frente ao CAI e outro que fica localizado mais ao lado, quase no final da rua), uma escola pública estadual e uma boca de fumo no final da rua. Observou-se a presença de outras bocas de fumo, ou pontos de venda de drogas, próximos à instituição e à Casa Mãe Mulher, assim como a presença de

barricadas em ruas próximas, impedindo a entrada e a saída de pessoas e veículos não identificados, possíveis invasões de outras facções criminosas e a entrada de policiais.

Nos demais dias, comecei a me inserir no campo e observar a dinâmica da Casa Mãe e das mães que frequentavam o ambiente. Todavia, nos meus primeiros dias na Casa Mãe Mulher, um fato curioso e surpreendente aconteceu. Era um dia de sábado e não havia muitas voluntárias. Sandra me pediu, então, que eu conduzisse uma oração para as mães. Era próximo ao horário do almoço, e as mães não podiam ficar sem a oração que sempre ocorria nesse período.

Sandra estava ocupada atendendo no bazar e cuidando de outros afazeres da Casa Mãe, e a única pessoa que estava, em tese, “disponível” era eu. Sandra me chamou e me pediu para que eu falasse com as mães e que fizesse uma oração com elas. Senti-me um pouco perdida e encabulada, pois não sabia fazer orações aos “moldes” de como elas eram feitas pelas voluntárias da Casa Mãe, e, principalmente, dei-me conta de que não sabia fazer orações e que nunca havia feito nada parecido em público.

Apesar disso, resolvi encarar esse “desafio” frente ao pedido de Sandra (e de ter percebido que ela realmente estava precisando da minha ajuda naquele momento). Engoli a minha vergonha diante das mães que ali estavam, sentadas nas cadeiras e nos bancos da Casa Mãe, e decidi “improvisar”. Percebi, também, que aquele momento poderia ser bom para entrar em contato com as mães, pois, como havia acabado de chegar à casa, muitas ainda não me conheciam. Os imponderáveis da vida real, da vida social, segundo Malinowski (1978), estavam ali, e eu, como pesquisadora, precisava lidar com eles, pois essas situações “inesperadas” também fazem parte da construção de uma pesquisa.

No momento da realização da oração, dirigi-me para o centro da varanda. As mães me observavam com o olhar “desconfiado”, procurando saber quem era aquela mulher e o que ela estava pretendendo fazer. Mais uma vez, engoli meu nervosismo a seco, mas me dispus a começar logo o que eu tinha para fazer. Sem saber muito como começar ou como dirigir uma oração para aquelas mulheres que me assistiam com os olhares fixados, comecei me apresentando, dizendo quem eu era e o que estava fazendo – e pretendia fazer – ali.

Após a minha breve apresentação, ainda um pouco surpresa pela situação excepcional, disse que Sandra havia me convidado para fazer uma oração com elas e perguntei se as mães não poderiam me ajudar a conduzi-la. Muito simpáticas, e provavelmente se dando conta da minha inexperiência em realizar orações em público, elas disseram que sim. Começamos a oração. Eu pedi para que elas fechassem os olhos, se concentrassem naquilo que elas mais desejavam e que me acompanhassem na oração. Após ver que todas estavam de pé e com os

olhos fechados, fechei os meus e iniciei com um “velho conhecido” de todas (ou da maioria) que ali estavam, um singelo, mas sempre presente, “Pai Nosso” (durante a oração, ao perceber que havia algumas diferenças entre o meu Pai Nosso e o Pai Nosso das mães, ruborizei, mas segui adiante).

Após a finalização do “Pai Nosso”, sem saber muito bem o que dizer para as mães, visto que já tinha falado tudo o que sabia sobre “orações”, abri os olhos e percebi que todas já estavam com os olhos abertos e aguardando as minhas orientações. Mais uma vez, fiquei ruborizada, mas segui tentando fazer dar certo. Então, disse para elas que conversar sobre o que as afligia era muito importante, falar sobre o problema com alguém ou em forma de oração, por exemplo, era algo necessário, uma forma de extravasar os sentimentos. Disse, também, que a fé (em seu sentido geral), independentemente da existência de religião ou crença, era um instrumento importante para elas e para fazê-las acreditar em novas perspectivas, ter novos sonhos. Assim, acreditar, ter fé em dias melhores, era uma espécie de artifício capaz de promover transformações nelas mesmas e, conseqüentemente, em suas relações.

Senti-me acolhida por elas diante de minha perceptível inexperiência em realizar orações. Dado que elas prestaram bastante atenção no que eu estava dizendo, além disso, percebi que elas compreenderam o recado a que me dispus a dar. Oração finalizada. Após uma troca de sorrisos, agradei a elas por terem me ouvido e me ajudado a conduzi-la. Em seguida, fui chamada para ajudar com as refeições (arrumando-as nas tigelas e servindo-as), despedi-me e segui para a cozinha.

Minha estada na cozinha era algo comum, principalmente nos dias de sábado, pois sempre havia poucas voluntárias na Casa Mãe. Portanto, sempre ajudava a fazer algo na casa, quando possível. Estar na varanda com as mães também configurava uma ação lá dentro, pois, nos momentos em que não estavam ocorrendo os cultos, as mães ficavam sentadas nas cadeiras e nos bancos, apenas aguardando. Esse era o momento em que eu ficava lá com elas, conversando e observando ações, reações, olhares, falas, conversas e gestos delas. Sempre me apresentei como pesquisadora e revelei que estava ali fazendo uma pesquisa para a minha tese de doutorado. Algumas mães vinham até mim e me perguntavam se eu era psicóloga; prontamente, eu explicava que era cientista social e que estava na Casa Mãe para fazer uma pesquisa com as mães. Elas me olhavam, acenavam a cabeça (em tom de compreensão) e prosseguiam.

Também tive outras experiências, para além da ajuda na cozinha da Casa Mãe (arrumando e servindo as refeições e lavando a louça), como o trabalho no bazar e a ajuda na arrumação da casa. Todas essas atividades ajudaram em minha inserção no campo e na

formação de um “vínculo” com as mães e com as voluntárias. Deixava de ser uma pessoa “desconhecida”, que desejava observar e entrevistar as mães, para me tornar alguém mais “próximo”: a pesquisadora que estava estudando as mulheres-mães na Casa Mãe Mulher.

### 1.3 A Casa Mãe Mulher é uma Igreja?!

Desde o primeiro momento em que me coloquei nesse campo, sempre surgiu a dúvida sobre o que era a Casa Mãe Mulher e o que acontecia naquele local. A princípio, foi percebido como a religião tinha um peso enorme na Casa Mãe, visto que a sua idealizadora e as(os) demais voluntárias(os) eram evangélicas(os). Havia algumas exceções, como o caso de um voluntário que era católico praticante, contudo a maioria do voluntariado da Casa Mãe e daqueles que a visitavam eram evangélicos.

A Casa Mãe tinha fixado o tempo para os cultos e as orações, sempre feitos antes do café da manhã e do almoço, e uma outra rápida oração antes de fechar. Até mesmo os eventos realizados na casa, como a comemoração do dia das mulheres e do dia das mães, eram marcados pela religiosidade. A proposta da conversão religiosa atrelada à perspectiva da salvação e da cura simbólica dos males era real, quase tangível. Os cultos e as orações marcavam aquele território como um espaço voltado para a evangelização das mulheres-mães que frequentavam o local. Algumas vezes, as voluntárias saíam da Casa Mãe e se dirigiam até o portão do CAI-Baixada para convidar as mães e os familiares para irem até a Casa Mãe assistir ao culto, participar das orações e tomar café e/ou almoçar. Eis que surgiu a dúvida sobre o que era a Casa Mãe Mulher, um espaço de acolhimento cristão evangélico e voltado para as mães e familiares dos jovens que se encontravam internados no CAI-Baixada? Ainda assim, será que a Casa Mãe poderia ser classificada como uma Igreja?

O significado da palavra Igreja refere-se, em termos gerais, a um substantivo feminino que significa: “O templo que acolhe os cristãos; local ou edifício onde os cristãos se reúnem para as celebrações ou cultos” (IGREJA, 2021). A Igreja conforma uma instituição de caráter religioso – no caso das Igrejas cristãs evangélicas, locais que objetivam o acolhimento daqueles que acreditam na existência de Deus. Um espaço destinado à realização de cultos, adoração, evangelização, louvores, ensinamentos bíblicos, além da disseminação do evangelho ou da “Palavra de Deus”.

A Casa Mãe, no momento da realização dos cultos, se encontrava sempre de portas abertas para a entrada e saída dos fiéis e daqueles que desejavam converter-se, além da adoção da prática da caridade, ou seja, da assistência espiritual, moral e material (bastante comum). A

Casa Mãe Mulher surge no contexto de prestar assistência às mães e aos familiares dos jovens que se encontram desamparados de ações institucionais ao visitarem os jovens internados no CAI-Baixada.

Vale frisar que Sandra Santos teve a ideia de criar a Casa Mãe a partir da observação da situação das mães e familiares que visitavam os jovens internados, assim como da sua experiência anterior como cristã e membra de uma igreja evangélica (Igreja Cristã Nova Vida). O sentido maior da casa é o acolhimento, a caridade e a evangelização destinada às mães e aos familiares. É, portanto, um espaço de cuidados e de atenção voltado para as mulheres que cuidam de seus filhos, netos, sobrinhos, irmãos e companheiros.

Contudo, apesar de parecer com uma igreja, tanto esteticamente como em seu funcionamento interno, e constituir um espaço interdenominacional, será que podemos afirmar que a Casa Mãe configura uma Igreja?

Em algumas conversas com Sandra, pude observar que ela já afirmou algumas vezes que a Casa Mãe é uma Igreja, no sentido de acolher e promover a evangelização e a conversão religiosa das mulheres-mães que frequentavam o local. Assim, podemos pensar na Casa Mãe como um espaço simbólico de acolhimento e evangelização que envolve a presença de fiéis, daquelas que não são evangélicas (mas que frequentam a Casa Mãe), dos cultos (por meio da presença de outras Igrejas), das orações e dos louvores. Não consiste em um espaço registrado como tal, mas, em sua organização e caracterização, de acordo com a fala de sua idealizadora, a Casa Mãe Mulher pode ser retratada como um espaço de caráter religioso e que apresenta muitas semelhanças com as “tradicionalis” Igrejas cristãs evangélicas. Entretanto, também apresenta algumas diferenças e/ou heterogeneidades, visto que não dispõe, por exemplo, da figura de uma/um pastora/pastor, apóstola(o), diaconisa/diácono, presbítera(o) etc., fixos da Casa Mãe. Esses membros, quando presentes, costumavam ser de outras igrejas evangélicas que visitam a Casa Mãe. Contudo, nem por isso a casa deixava de realizar os cultos e as orações quando não havia outras Igrejas presentes (algo raro, pois a presença de outras Igrejas era algo constante). Assim, na falta de alguma, eram as voluntárias da Casa Mãe que realizavam os cultos e as orações.

Observou-se que essa visão da Casa Mãe Mulher como uma Igreja consistia em uma espécie do que pode ser chamado de “projeto de Igreja” que representa um discurso que procurava legitimar aquele espaço como um local sagrado que tinha por missão religiosa a fala sobre Deus, além do acolhimento e da evangelização voltados, especialmente, para mulheres-mães. Em algumas reuniões em outras instituições ligadas ao DEGASE, foi observado que Sandra não se referia à Casa Mãe Mulher como uma Igreja em si, mas enquanto um espaço de



acolhimento de mães e familiares. Sandra também se designava como membra de uma igreja evangélica chamada Igreja Cristã Nova Vida.

Sobre as mães que não eram evangélicas, mas que frequentavam a Casa Mãe Mulher, foi percebido que muitas costumavam comparecer na casa. Todavia, quando as orações e os cultos eram realizados, algumas mulheres-mães não participavam, ficando do lado de fora, já outras saíam com a desculpa de ir resolver alguma questão fora da casa. Outras mães chegam antes de o café da manhã e o almoço serem servidos (portanto, quando os cultos estavam sendo realizados); e aquelas que chegam quando o café da manhã e o almoço já estavam sendo servidos (ou seja, após a realização dos cultos).

Contudo, foi percebido que os cultos realizados antes do almoço eram aqueles que comportavam uma grande presença de mães e familiares. É nesse momento que elas vão chegando, entrando na casa, participando ativamente do culto, ou se distraíndo com o uso do celular.

Algumas mães chegavam no meio do culto, e a Casa Mãe ficava cada vez mais “pequena” diante da quantidade de pessoas que entravam pelo portão. Era nesse momento que alguém da cozinha dirigia-se até a varanda para fazer a contagem de quantas mães e familiares estavam presentes na Casa Mãe Mulher para, assim, arrumar e servir as refeições.

#### **1.4 A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e a Casa Mãe Mulher**

É importante frisar a relação entre a Casa Mãe Mulher e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Percebeu-se que a IURD atua dentro e fora da Casa Mãe Mulher por meio do Projeto Universal Socioeducativo (voltado para a evangelização e assistência espiritual de jovens no CAI-Baixada e de suas famílias, mediante pontos de oração do lado de fora da instituição e na Casa Mãe Mulher). As(os) voluntárias(os) e missionárias(os) são mulheres e homens acompanhados do pastor e “líder” do movimento.

São os voluntários e o pastor que realizam cultos na Casa Mãe Mulher aos sábados, na parte da manhã (bem cedo, antes da entrada das mães na unidade). Eles levam o café da manhã (pães, bolos, suco, café etc.) e, depois da realização do culto e da liberação do café, seguem para o CAI-Baixada.

Após visitar o CAI-Baixada, eles voltam para a Casa Mãe Mulher, se alimentam de algumas sobras do café da manhã e fazem uma oração, ou têm alguma conversa com as mães que estão na Casa Mãe. Nem sempre ficam para o almoço. Na maioria das vezes, eles vão

embora antes de as refeições serem servidas. Essas orações e conversas eram sempre voltadas para a evangelização das mães presentes, ou para dizer que elas precisavam orar pelos seus filhos e que somente a oração poderia livrá-los do mal (maiores detalhes sobre a atuação desse projeto estão presentes no Capítulo 6).

A partir de algumas conversas com Sandra Santos, constatei que a IURD está presente na Casa Mãe há cerca de sete anos. Sandra revelou que os membros da Igreja Universal (atuando por meio do projeto Universal Socioeducativo) realizavam orações na porta do CAI-Baixada e em uma delegacia localizada na Pavuna/Rio de Janeiro. No entanto, tiveram que parar de frequentar a delegacia, e foi nessa mesma época que ela os convidou para conhecer a Casa Mãe Mulher. O pastor resolveu, então, ser um parceiro da Casa Mãe, atuando na instituição (com os jovens) e em um local fora do CAI-Baixada, ou seja, na Casa Mãe Mulher (com as mães).

A Casa se tornou um espaço privilegiado para que esses missionários do projeto Universal Socioeducativo pudessem falar diretamente com as mães, assim como promover ações, como doação de cestas básicas, evangelização e realização de cultos no espaço da Casa Mãe. Também, teriam um espaço para “descansar” após as visitas, ir ao banheiro, tomar um café, conversar e fazer orações com as mães.

Ao mesmo tempo que o projeto Universal Socioeducativo atuava na Casa Mãe Mulher, ele ajudava no processo de acolhimento e evangelização das mães, compondo também as atividades da casa, conforme proposto pela Casa Mãe. Assim, a relação funcionava de forma útil para ambos.

Sobre a ajuda financeira, Sandra revelou que o projeto Universal Socioeducativo sempre ajudou a Casa Mãe Mulher com o café da manhã aos sábados e com a doação de cestas básicas para as mães e familiares. Assim, a Universal entregava cestas básicas para Sandra, e elas eram redistribuídas entre as mães. Essas cestas já foram alvo de alguns conflitos entre as mães, pois a quantidade doada não era correspondente ao quantitativo de mães que se dirigiam até a porta da Casa Mãe para buscá-las. Sandra revelou que esse momento sempre foi difícil por causa da escolha das mães que receberiam as cestas.

Observando a atuação da IURD dentro da Casa Mãe Mulher, pode-se constatar que ela guarda algumas semelhanças com as chamadas comunidades terapêuticas e/ou centros de reabilitação, no sentido de acolher, de promover mudanças na vida desses indivíduos, ressignificando suas condutas e seus estilos de vida. Todavia, essa relação também é marcada por contrastes, visto que, apesar de compartilharem objetivos em comum, a presença dessas instituições e a forma como elas desempenham seus papéis ocorrem de forma diferenciada. Para

tanto, vejamos o que são e como operam as “comunidades terapêuticas” (CTs), assim como os chamados “centros de reabilitação” (CRs).

Brandão e Carvalho (2016) evidenciam que as comunidades terapêuticas surgem a partir das experiências psiquiátricas e das lutas antimanicomiais realizadas após a Segunda Guerra Mundial (especialmente com ex-combatentes, que trocavam suas experiências sobre os campos de guerra); e como iniciativa de grupos religiosos que se prontificaram a atender, de forma voluntária, determinada população que estava à margem dos serviços públicos de saúde, como os usuários abusivos de substâncias psicoativas. Contudo, a expansão das comunidades terapêuticas ocorreu a partir da década de 1980, evidenciando a omissão de ações estatais voltadas para o tratamento de usuários de drogas.

Após sua expansão, as comunidades terapêuticas tiveram que responder aos requisitos médicos e legais para o seu funcionamento. Nesse sentido, “[...] podemos compreender as CTs como um dos elementos de um conjunto de saberes (médicos e jurídicos), que operam mediante uma positividade de poder, [produzindo] tipos específicos de sujeitos” (BRANDÃO e CARVALHO, 2016, p. 68, *grifo nosso*). O vício foi estabelecido como uma doença que precisava ser “tratada”, pois o sujeito “viciado” se tornaria não só um problema para a sociedade, como também para si mesmo.

Santos (2018) destaca que as atividades das comunidades terapêuticas emergem a partir da iniciativa da sociedade civil e das organizações religiosas, objetivando “cuidar” de pessoas (principalmente do sexo masculino) com transtornos relativos ao uso de substâncias psicoativas. Os pilares “disciplina”, “trabalho” e “espiritualidade” são o que movem essas comunidades e estão ligados às atividades de limpeza, preparo das refeições, artesanato, construção civil, venda de produtos, entre outras, tudo direcionado para o funcionamento e a manutenção da unidade. O trabalho é retratado como algo primordial para a “ressocialização” desses indivíduos. Além disso, a espiritualidade, principalmente ligada ao mundo cristão, estabelece determinadas rotinas de oração e práticas morais a serem adotadas, de modo a manter a abstinência. Não obstante, o tratamento é marcado por uma série de mudanças comportamentais que incluem alimentação, jejum, o reconhecimento de seu estado atual e a vontade de ser liberto, de se converter religiosamente (BRANDÃO e CARVALHO, 2016).

As CTs contemporâneas se dedicam especificamente ao cuidado de usuários compulsivos de drogas e, apesar de proporcionarem a convivência entre pares, mantem hierarquias muito bem definidas entre internos e cuidadores, tanto profissionais de saúde quanto monitores. Da mesma forma, a definição dos planos terapêuticos, bem como das rotinas da internação, não é aberta à participação dos internos. (SANTOS, 2018, p. 12).

As comunidades terapêuticas atuam de forma a transformar o problemático – o sem controle, o incapaz, o imoral – em um “sujeito moral”, que se responsabiliza e que tem consciência de seus atos, por meio, em muitos casos, de práticas religiosas e atendimento médico e assistencial. “No que se refere à orientação religiosa, cerca de 47% das CTs são evangélicas ou protestantes e 27% católicas. Cerca de 18% declaram-se sem orientação religiosa. Não obstante, mais de 95% delas declaram desenvolver trabalhos espirituais” (SANTOS, 2018, p. 13).

As comunidades terapêuticas, no Brasil, são marcadas pela religiosidade. Essa questão está tão presente que muitas não utilizam o termo “comunidade terapêutica”, mas preferem a terminologia “centros de recuperação” (CRs), conforme Brandão e Teixeira (2021), justamente para fugir da “laicidade” e das exigências da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) – a que se pretende uma comunidade terapêutica.

Os chamados centros de recuperação consistem em instituições voltadas para pessoas em situação de vulnerabilidade social, como usuários de drogas, criminosos, moradores de rua, os “decadentes morais” etc., que têm por objetivo o resgate e a salvação moral. Essas instituições são organizadas por lideranças religiosas que creem na conversão religiosa como forma de ressignificar e valorizar moralmente aquelas pessoas que, até então, eram desacreditadas. “[...] a conversão se torna uma categoria nativa [que diz muito] sobre a capacidade de aprender a se mover por um certo conjunto de possibilidades de ação” (BRANDÃO e TEIXEIRA, 2021, p. 2, *grifo nosso*). Isso significa dizer que, para os centros de recuperação, a conversão reflete o aprendizado de uma habilidade relacionada ao comportamento e às práticas sociais, ligados ao “bom” desempenho moral do indivíduo: “[...] converter-se significa aprender a se mover competentemente nesse labirinto moral, significa dominar uma certa ética da transformação de si, que regula as possibilidades de uso de uma série de repertórios de ação [...]” (BRANDÃO E TEIXEIRA, 2021, p. 02).

Evidencia-se que, no âmbito desta pesquisa, apesar de não configurar em si uma comunidade terapêutica, nem propriamente um centro de recuperação, a presença das Igrejas – especialmente da IURD<sup>28</sup> – mostra-se importante dentro e fora (por meio da atuação do projeto Universal Socioeducativo no CAI-Baixada, por exemplo) da Casa Mãe Mulher. As Igrejas atuam de forma a “resgatar” os jovens internados, com o auxílio de suas mães. A conversão

---

<sup>28</sup> Apesar de possuírem um tipo de organização e de práticas diferenciadas das comunidades terapêuticas e dos centros de recuperação, os projetos Universal Socioeducativo e o Escola de Mães (conforme veremos nos capítulos seguintes) compartilham características semelhantes com as CTs e os CRs, pois também são voltados para a “recuperação” moral dos indivíduos, por meio das conversões religiosas e de uma pedagogia ética que deve ser constantemente introjetada e exteriorizada.

religiosa se torna um pilar importante para que esse processo ocorra, já que o jovem precisa querer ser liberto, ele precisa querer mudar seu atual *status*. E as mães entram nesse processo, pois é por meio do “bom” desempenho do seu papel de mãe, de sua entrega e de suas orações, que seu filho poderá ter uma nova chance, um novo caminho a ser trilhado. O trabalho realizado pelas Igrejas liga-se ao que é proposto pelos centros de recuperação no sentido de promover a transformação moral e ética do indivíduo, por meio do aprendizado de uma pedagogia ligada à transformação de si e da visão social constituída sobre si. Assim, é proposto que o jovem adquira uma nova disciplina comportamental, moral e religiosa, que ele se afaste/liberte do mal que habita sua vida e que, por fim, se recupere.

### 1.5 O Desperta Débora e a Casa Mãe Mulher

A relação do Desperta Débora com a Casa Mãe Mulher consiste no compartilhamento de objetivos em comum, ou seja, a oração das mães pelos filhos. Sandra Santos revelou que sempre participou desse movimento de mães que oram pelos seus filhos e que, por isso, considerou interessante trazê-lo para a Casa Mãe Mulher. Mais do que um movimento de mulheres-mães, o Desperta Débora traz a ideologia de que as mães devem dedicar-se aos seus filhos por meio da oração, trazendo à tona como o poder da oração de uma mãe pode mudar a vida de seu filho, contribuindo para a construção de uma nova rota/perspectiva para a vida dessas mães.

A proposta do Desperta Débora, adotada pela Casa Mãe, reflete a ideia de que as mulheres-mães devem unir-se em oração pelos seus filhos e pelos filhos de outras mães que precisam de oração. Essa forma de pensar na oração das mães de forma compartilhada aumenta ainda mais essa crença na força simbólica no poder da oração. Então, mais do que a presença “física” do movimento (visto que, como participante do Movimento Desperta Débora, Sandra é também uma representante dele dentro da Casa Mãe), há a presença simbólica guiada pelo ideal das mães que se dedicam pelo bem-estar de seus filhos por meio da oração.

Com *slogans* como: “Mães de joelhos, Filhos de pé”, “Já orou pelo seu filho hoje?” e “Ninguém ora por um filho como uma mãe. Imagine milhares de mães orando juntas”, o Desperta Débora consiste em um movimento de mães que dedicam 15 minutos de seus dias para orar pelos seus filhos e pelos filhos de outras mães (Figura 8). O site do movimento aponta que o objetivo do Desperta Débora é “[...] despertar milhares de mães intercessoras, biológicas, adotivas, ou espirituais, de qualquer denominação, comprometidas em orar 15 minutos por dia [...]” (DESPERTA DÉBORA, 2021). Essas orações teriam por finalidade fazer com que os

jovens internados “despertassem” espiritualmente e que se “comprometessem” com Deus, e as mães, ao orarem, deixariam um “legado de oração” para os seus filhos.

Figura 8 – Banner do Desperta Débora na Casa Mãe Mulher



Fonte: Foto tirada pela autora.

O que chama atenção é o fato de esse movimento (assim como outros, como o “Escola de Mães” – da Igreja Universal do Reino de Deus, conforme veremos no Capítulo 6) visar sempre a chamar as mulheres – sejam elas filhas, esposas ou mães – para o centro do debate relativo ao “cuidado” dos demais membros familiares. O “outro familiar” – a quem o seu cuidado deve ser destinado – configura, ao que tudo indica, a representação do papel da mãe como a responsável pelo cuidado e, ao mesmo tempo, como uma figura que cuida, mas que em nenhum momento é vista como aquela que também deve ser cuidada. É o outro familiar que é fruto de cuidados, que deve receber as orações e a proteção divina (das mulheres, especialmente as mães) para que a família possa ter uma vida mais “abençoada”. É mãe que sempre cuida dos outros, no entanto, a partir dessa perspectiva, a quem se destina o cuidado dessas mães?

A “promessa” do Desperta Débora é garantir que as mães façam orações diárias de, pelo menos, 15 minutos, para que seus filhos formem uma geração diferenciada, marcada pela

presença da oração e pela capacidade de mudança que ela pode garantir. Outra frase bastante utilizada pelo movimento é: “Ninguém ora por um filho como uma mãe”. Ela também traz a noção da entrega da mãe pelo filho, da dedicação e do sacrifício diário vivenciado por essas mulheres ao se comprometerem simbolicamente com a mudança, de caráter gradual, na vida de seus filhos.

Importa destacar que o movimento também é voltado para a oração das mães pela conversão religiosa de seu/sua filho(a); trazer para a Igreja aqueles que estão “desviados”; levar a renovação espiritual ou o avivamento para escolas e universidades; e despertar a chamada prática missionária na juventude (DESPERTA DÉBORA, 2020).

O Desperta Débora conta com coordenadores estaduais, líderes de ministérios e lideranças nacionais, cuja maioria dos membros é de mulheres. Contudo, cabe ressaltar que as posições de mais prestígio e poder são ocupadas por homens, como a da coordenação geral do movimento, assim como a de fundadores e líderes, como Marcelo Gualberto e Jeremias Pereira.

Interessante ressaltar que, na página oficial do Desperta Débora, há uma série de artigos e ações voltadas para as mulheres-mães em relação à educação e ao cuidado dos(as) filhos(as), além de destacar a responsabilidade dessas mulheres em relação à trajetória deles.

A história bíblica da personagem “Débora” revela que ela foi uma espécie de “juíza” e “profetisa” de Israel, ocupando funções políticas, militares e religiosas. No livro *Juízes*, Capítulo 5, no qual Débora, diante de um cenário de guerra em Israel, fala para si mesma: “Desperta, desperta, Débora, desperta, desperta!” (BÍBLIA ONLINE, Juízes, Capítulo 5, 2022), e se levanta, representando a figura de uma “mãe” para Israel. A personagem bíblica Débora teve um papel importante, pois atuou na vitória dos israelitas contra o domínio de Canaã. Débora, mulher-mãe, juíza e profetiza, ocupou um cargo de comando e altivez, cuja toda sua luta foi traduzida como sinônimo de fé, entrega e força de uma mãe pelos seus filhos, originando, assim, o movimento “Desperta Débora”.

O *slogan* “Mães de joelho, Filhos de pé” baseia-se na história da ida de Jesus para a região de Tiro e Sidônia e do seu “encontro” com uma mulher cananeia (um povo caracterizado como profanos e descrentes), que, diante da situação de sua filha (que se encontrava endemoniada), clama para que Jesus a ajude: “Senhor, Filho de Davi, tem misericórdia de mim! Minha filha está endemoniada e está sofrendo muito”. Entretanto, Jesus a “ignora”, e ela continua a pedir, suplicando para que ele interceda pela vida de sua filha e expulse o demônio que habita o seu corpo. Então, a mulher se ajoelha aos seus pés pedindo ajuda, e Jesus diz: “Não é certo tirar o pão dos filhos e lançá-los aos cachorrinhos”. No entanto, a mulher suplica mais uma vez dizendo: “Sim, Senhor, mas até os cachorrinhos comem as migalhas que caem da mesa

de seus donos”. Assim, diante de muita “insistência” e “perseverança” por parte da mulher, Jesus diz: “Mulher, grande é a tua fé! Seja feito como tu queres” (BÍBLIA ONLINE, Matheus 15:21-28, 2022), terminando por realizar o desejo dela, curando sua filha. O clamor da mulher-mãe pela sua filha, a vivência desse martírio, mesmo diante dos obstáculos enfrentados, fez com que Jesus percebesse a sua fé, entrega e perseverança insistentes, mesmo nos momentos mais difíceis e de aparente negação.

Todas essas histórias bíblicas servem como “exemplos” a serem seguidos pelas mulheres-mães: que devem suplicar pelo “resgate” ou pela “cura” simbólica de seu filho que se encontra cumprindo medida socioeducativa de internação. As mães, conforme o observado, devem sempre ser fortes, persistentes em sua fé, além de assumir a responsabilidade da situação, procurando revertê-la por meio da oração.

#### **1.6 A Casa Mãe Mulher hoje: mudanças durante a pandemia de Covid-19**

Durante a pandemia de Covid-19, a Casa Mãe Mulher passou por uma série de mudanças em sua estrutura e organização. Atualmente, a Casa Mãe não é mais vista como uma Igreja, de acordo com a fala de sua idealizadora e presidente, Sandra Santos, mas um projeto social, um local voltado para a escuta das mães, onde os cultos e as orações não preenchem mais o tempo das atividades realizadas na Casa Mãe (conforme era feito antes).

Em algumas conversas virtuais realizadas com Sandra, durante o período pandêmico, descobri que muitas coisas mudaram em relação à imagem que eu havia construído sobre a Casa Mãe Mulher. O campo que eu acreditava conhecer já não era mais o mesmo. Contudo, é preciso caracterizar que essas mudanças são comuns; assim como a vida social é dinâmica e relacional, os campos também são. A mudança faz parte do ato de construção e ressignificação do campo.

Não obstante, essas mudanças não foram acompanhadas de perto, pois o momento pandêmico não permitia que fossem realizadas visitas à Casa Mãe Mulher, de forma a obedecer a segurança da pesquisadora e dos demais indivíduos envolvidos nessa relação. Apesar de não estar frequentando a Casa Mãe nesse período, sempre estive em contato para saber sobre o funcionamento da casa, sobre as voluntárias e sobre as mães.

A Casa Mãe Mulher funcionou durante todo o período da pandemia de Covid-19. Segundo a fala de Sandra, embora tenha pensado em fechar a casa, percebeu que as mães ainda estavam fazendo visitas. Assim, mesmo não podendo entrar na instituição, elas saíam de suas casas e se dirigiam até o CAI-Baixada para ter notícias sobre os filhos internados e para levar



mantimentos e objetos para eles, como sabonetes, biscoitos, ventilador, cobertor etc. Sandra revelou que as mães saíam bastante frustradas e tristes por não poderem realizar a visita de forma habitual e saber sobre a saúde dos filhos. Começa, então, um dos principais gatilhos que promoveram a mudança da Casa Mãe Mulher.

No período da pandemia de Covid-19, Sandra contou que um número considerável daqueles que frequentam a casa anteriormente, como voluntárias(os) e membros de outras Igrejas, “sumiram” e que a resposta que confirmava essa ausência era sempre a mesma: o isolamento social. Ela revelou que entendia que essa desculpa era amplamente aceitável e compreensível diante do momento que todos estavam passando. No entanto, as voluntárias e os membros das Igrejas, que atuavam na Casa Mãe Mulher, passaram a não frequentar mais o local como antes.

Segundo ela, só restaram ela e mais algumas voluntárias que, mesmo diante das adversidades que envolviam a presença de um vírus com alto potencial de infecção, seguiam em frente com a casa. Elas perceberam que a abertura da Casa Mãe era importante para as mães, pois era um local em que elas poderiam desabafar sobre as suas tristezas e preocupações sobre os filhos e ainda contar com o apoio das voluntárias e obter maiores informações sobre o CAI-Baixada por intermédio da Sandra.

Esse momento foi importante para Sandra e as poucas voluntárias que a acompanharam, pois foi quando elas repensaram a Casa Mãe Mulher e a atuação dela. De acordo com ela, quando quase ninguém estava mais presente para ajudar e quando as Igrejas (que antes estavam sempre presentes) pararam de frequentar, elas se viram totalmente “perdidas”. Foi então que pararam para pensar: “O que vamos fazer agora?”. Se antes a Casa Mãe se constituía pela presença de outras Igrejas que estavam lá para ajudar na realização dos cultos e das orações, assim como no processo de evangelização das mães, o que seria da Casa Mãe Mulher agora? Mesmo sem alardes, a mudança começou a ganhar corpo e aparecer. No lugar dos cultos, está presente a escuta das mães. Fazê-las somente ouvirem os cultos deixou de ter sentido para Sandra. Agora, são elas que precisam ser ouvidas. Eis que a Casa Mãe vai ganhando os primeiros contornos da mudança.

Vale abrir um parêntese que nos faz retornar para a questão da Casa Mãe e a sua relação intrínseca com a Igreja. Na ausência de outras Igrejas que, de fato, ajudavam a constituir o espaço da casa tanto fisicamente como idealmente e religiosamente, a Casa Mãe também se “apartou” da Igreja, ou seja, da ideia que se fazia da casa enquanto uma Igreja. Assim, a não presença de outras Igrejas que a caracterizavam enquanto tal, acabou por desconstruir a ideia de um projeto de Igreja, de uma espécie de templo ou casa cristã, abrindo espaços para outras

possibilidades de constituição da Casa Mãe Mulher fora do âmbito estritamente religioso. Foi na ausência das igrejas, que antes frequentavam assiduamente, que a Casa Mãe se (re)descobriu enquanto uma não-Igreja.

Nesse meio tempo, outras pessoas e novos projetos chegaram à Casa Mãe, e esse foi o segundo gatilho, pois, como a Igreja não estava mais presente, os novos projetos foram tomando conta da casa e ocupando o seu lugar (que, até então, era de destaque na organização da Casa Mãe Mulher). De certa forma, eles suprimiram a ausência da Igreja e dos cultos e orações realizados e trouxeram outras perspectivas e dinâmicas para o local.

Esses projetos são voltados para as mães e as suas histórias de vida e de luta cotidiana. O “Escrevivendo a Liberdade” é voltado para práticas de leitura e escrita com as mães, atua a partir da leitura de obras de autoras negras, mostrando para as mães como a literatura pode ser importante para elas. O projeto “Práticas Circulares” envolve a criação de um espaço comunitário de escuta e compartilhamento de histórias das mães. Existe, também, um projeto, sem nome, voltado para o empoderamento das mães e o trabalho com a questão das mulheres negras na sociedade brasileira. Esses movimentos ocorridos dentro da Casa Mãe Mulher, atrelados aos novos contatos que Sandra fez nesse tempo, ajudaram nessa mudança de perspectiva da Casa Mãe Mulher. Ela estava deixando de ser um local de acolhimento e de evangelização, para se tornar um local de escuta, ação, empoderamento e educação das mães, de acordo com a fala de Sandra.

As conversas realizadas com as mães passaram a adquirir um novo papel. O assunto principal deixa de ser a oração, para se tornar a orientação e o apoio às mães e aos demais familiares. De acordo com a fala de Sandra, a Casa Mãe Mulher de antes não estava lá para fazer algo de concreto pelas e para as mães, como ouvi-las, apoiá-las e ajudá-las. As mães estavam lá apenas para ouvir; não havia espaço para a escuta e para o diálogo que fosse voltado para as necessidades delas.

Sem a presença das Igrejas e com a chegada de novos grupos e projetos, tudo isso atrelado ao seu momento de formação acadêmica – além de teóloga, Sandra Santos se formou como assistente social e, no momento da nossa conversa, estava cursando uma pós-graduação em Psicanálise – permitiu à Sandra ter uma visão mais ampla do que a Casa Mãe poderia tornar-se no futuro. Sandra também percebeu que essa mudança deveria vir acompanhada de novas ações que visassem a atender o seu “público”, ou seja, “mulheres negras, pretas, invisíveis e faveladas”, de acordo com suas palavras.

O público voluntariado da Casa Mãe também mudou, sendo composto majoritariamente por mulheres “feministas” e que “lutam pela causa negra”, de acordo com a fala de Sandra.

Mulheres que são de outras religiões ou que não têm religião, mulheres que vêm de universidades e de movimentos sociais que lutam pelos direitos humanos e pela causa negra. A Casa Mãe passou a adotar vários projetos para falar com as mães sobre direitos humanos, direitos das mulheres e sobre o racismo estrutural na nossa sociedade. Sandra revelou que a proposta é trazer autoras negras para debater realidades periféricas com essas mães, objetivando se aproximar da realidade, da vida e da luta diária delas.

Após muitas conversas realizadas com as mães frequentadoras da Casa Mãe e com outras pessoas<sup>29</sup> que passaram a visitar a casa com mais frequência, Sandra percebeu que queria cada vez mais essa mudança. Uma de suas inspirações foi uma ONG que oferecia guias rosas para as mães (ou seja, ajudava com a marcação de consultas e exames) e que era parceira da Casa Mãe Mulher. Observando a organização e o funcionamento dessa ONG, Sandra percebeu que a casa também deveria servir para ajudar as pessoas de outras formas e que, por isso, ela não serviria mais como uma Igreja.

A Casa Mãe Mulher, a partir de então, ganha novos sentidos. Não era só para acolher as mães, mas para escutá-las, empoderá-las e ajudá-las, de acordo com a sua fala. Já não fazia mais sentido a Casa Mãe ser uma Igreja, pois era preciso que mulheres de outras religiões passassem a frequentá-la, não só as mulheres-mães evangélicas, mas aquelas que seguiam outras religiões e as que não tinham nenhuma. Agora, era preciso “abraçar” todas as mulheres e fazê-las se sentirem confortáveis em estar num espaço marcado pelo acolhimento por meio da escuta, e não mais da religião ou da “imposição” de uma religião, de acordo com a fala de Sandra.

Essa nova perspectiva também abriria a casa para a chegada de novas colaboradoras e colaboradores, além de parcerias que não fossem voltadas para a evangelização das mães. Sobre essa questão, Sandra me disse: “Quando você vai ao médico, você não quer saber a religião desse médico. Você não fica se perguntando qual a religião dele, se ele é ou não evangélico... você quer saber se ele vai fazer o trabalho dele, se ele vai tratar a sua doença...”. Essa era a nova lógica da Casa Mãe, não era mais a religião, mas a escuta e a ajuda na resolução dos conflitos – internos e externos – das mães. No lugar dos cultos evangélicos, a Casa Mãe Mulher agora tem rodas de conversas, palestras, dinâmicas e ações voltadas para as mães. Segundo Sandra, é um momento das mães, voltado para elas.

---

<sup>29</sup> Segundo Sandra Santos, ela teve conversas com uma administradora – que passou a ter contato após uma *live* realizada no Instagram. Essa administradora já foi candidata à vereadora pelo PDT (Partido Democrático Trabalhista); uma advogada e militante do movimento negro – que ela já conhecia antes, mas passou a ter mais contato na pandemia; uma assistente social; uma psicóloga e, principalmente, dos grupos que passaram a atuar na Casa Mãe.

Sobre o fato de ter afirmado algumas vezes que a Casa Mãe Mulher era uma Igreja, Sandra revelou que o objetivo era de “converter” as mães ao evangelho cristão, fazendo com que elas ouvissem o que a Casa Mãe achava que era correto para elas. Não havia espaço para escutá-las. A pandemia possibilitou que esse espaço fosse aberto e que as mães pudessem ser ouvidas.

Sobre o relacionamento com as Igrejas que frequentavam a Casa Mãe, Sandra revelou que não tem mais contato e que elas não haviam mais procurado a Casa Mãe. Somente a IURD, por meio do projeto Universal Socioeducativo, continuou atuando. De acordo com Sandra, eles nunca deixaram de ir à Casa Mãe e que, por isso, todos os sábados de manhã, eles continuam levando o café da manhã e realizando os cultos evangélicos. Sandra revelou que as mães que gostam de participar dos cultos são orientadas a irem aos sábados de manhã. Essa informação revela uma ligação existente entre a Casa Mãe e a religiosidade. Pois, por mais que a orientação seja a de não “misturar” a proposta da Casa Mãe Mulher com as orientações evangélicas, esse vínculo ainda permanece quando olhamos para a forte presença da IURD dentro da Casa Mãe Mulher. Em relação ao Desperta Débora, Sandra explicou que ela está afastada do movimento e que ele não tem mais ligação com a Casa Mãe. Ou seja, a ideia de que as mães deveriam dedicar-se à oração pelo bem-estar de seu filho, aparentemente, não está mais presente nesse novo projeto da casa.

Na conversa com Sandra, ela revelou que o sustento da Casa Mãe Mulher durante a pandemia deu-se, principalmente, pelos parceiros que já ajudavam a Casa Mãe antes. De acordo com ela, eles nunca pararam de contribuir. Fora os parceiros fixos, a Casa Mãe ganhou mais uma parceria, uma holandesa que conheceu o projeto graças a uma matéria publicada no site do Uol ([uol.com.br](http://uol.com.br)), que tratava sobre a vida de Sandra e sua trajetória até a construção da Casa Mãe Mulher. Essa mulher entrou em contato com a Sandra e disse que gostaria de ajudar financeiramente a Casa Mãe. De acordo com Sandra, ela deposita uma quantia todos os meses na conta bancária da Sheila – que paga a conta de luz da Casa Mãe e do bazar e separa uma quantia para ajudar nos gastos com a sua passagem até a Casa Mãe.

Sandra também revelou que, durante a pandemia, ficou mais difícil sustentar financeiramente a Casa Mãe, pois, com a subida dos preços e o afastamento de muitas voluntárias (que contribuía financeiramente para a compra da “mistura” ou das carnes, legumes e verduras), ficou muito complicado garantir uma refeição de qualidade para as mães. De acordo com ela, o “feijão com arroz” estava garantido, o problema maior era a “mistura”, ou seja, a carne, os legumes e as verduras.

## O momento pós-mudança

A administração da Casa Mãe Mulher ficou organizada em um “Conselho Diretório”, no qual Sandra Santos é a presidente; a pastora Ednamar é a vice-presidente; as missionárias Sheila e a Rosilene (conhecida, também, como Rose) ficaram responsáveis por coordenar, respectivamente, os assuntos financeiros e a comunicação da Casa Mãe com outras instituições.

A casa também conta com uma administradora, Verônica Moraes; uma advogada e pedagoga, Tânia Mara; uma assistente social; e uma psicóloga, Carol. Devo mencionar que fui convidada pela Sandra Santos para fazer parte do “Conselho Diretório” da Casa Mãe Mulher, para ajudar na escrita dos projetos e na organização da nova Casa Mãe Mulher. Fui inserida no grupo de WhatsApp do Conselho Diretor da Casa Mãe, composto por Sandra, Ednamar, Sheila, Rosilene, Verônica, Carol e eu<sup>30</sup>.

Nesse diretório, cada um tem a sua função específica e, de acordo com a fala de Sandra, a sua ideia é que a Casa Mãe seja um espaço organizado, onde todas trabalham e cooperam para o seu funcionamento. Sandra revelou que pensa em abrir a Casa Mãe em outros dias da semana e propôs que janeiro seria o período de “férias”, um mês em que a Casa Mãe fecharia para balanço, um período de planejamento para as próximas ações do ano que se inicia.

Sandra também estava se organizando para fazer o Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) para a Casa Mãe, o tipo seria “Associação Sem Fins Lucrativos”. A Casa Mãe estava deixando de ser “simbolicamente” uma Igreja para se tornar um “projeto social” comprometido com a causa de mulheres-mães que estão com seus filhos internados no CAI-Baixada Belford Roxo. A ideia de criar um CNPJ para a Casa Mãe Mulher veio de seu “ex-patrão”, que disse para Sandra que ela poderia receber mais ajuda financeira e trazer mais parceiros para a Casa Mãe, se ela criasse um CNPJ e, assim, deixasse de receber as doações em seu CPF. Antes desse processo, Sandra já havia comentado o seu sonho em registrar o nome da Casa Mãe Mulher, de criar uma “marca”. Contudo, seus sonhos a levaram a lugares mais longínquos, e, nesse sentido, ela considerou que ter um CNPJ para a Casa Mãe traria bons frutos, parcerias, doações e um maior reconhecimento do projeto.

Sandra também revelou que já se inscreveu em alguns editais de projetos sociais e que, recentemente, havia ganhado um de cerca de 20 mil reais, utilizando esse valor para fazer melhorias na Casa Mãe. Também ressaltou que pretende escrever a Casa Mãe em outros editais para, assim, arrecadar mais recursos e melhorar a estrutura do local. Seu sonho, no futuro, é

---

<sup>30</sup> Atualmente, não faço mais parte do Conselho Diretório. Entretanto, fui convidada para ajudar a escrever alguns projetos para editais culturais com outras voluntárias e com a administradora da Casa Mãe Mulher.

construir um hotel para as mães (principalmente para aquelas que sofrem com violência doméstica e para as que precisam mudar-se, pois o filho, depois de sair do CAI-Baixada, não pode voltar a morar no mesmo local) e comprar um sítio para que elas possam ter um momento de lazer.

Entre seus vários planos para a Casa Mãe, Sandra contou que está estudando a possibilidade de fazer com que a Casa Mãe Mulher seja reconhecida como “utilidade pública” pela prefeitura de Belford Roxo. Assim, ela poderia conseguir recursos voltados para a ajuda de custo e salário para as pessoas que atuam na casa, além do pagamento do aluguel da casa e do bazar. Para isso, Sandra informou que a assistente social da Casa Mãe está fazendo um levantamento sobre as mães e sobre a Casa. Também informou que a administradora fez um formulário para saber mais dados sobre as mães e que os cadernos de presença estavam sendo reunidos e digitalizados. De acordo com Sandra, quando o CNPJ sair<sup>31</sup>, elas poderão entrar com esse pedido de reconhecimento da Casa Mãe Mulher.

As redes sociais da Casa Mãe Mulher também foram reorganizadas. Sandra revelou que quer mudar a identidade visual (o logo) da Casa Mãe Mulher e criar um site institucional. Seu objetivo é fazer com que a casa seja conhecida por muitas pessoas e que ela possa fazer novas parcerias.

A mudança ocorrida na Casa Mãe Mulher também reflete as transformações ocorridas na vida de Sandra: a saída dos filhos de casa (o casamento de sua filha e, agora, só a filha caçula mora com ela); a chegada de mais um membro na família (sua neta); sua aposentadoria (que está para sair); o término de sua graduação em Serviço Social; sua entrada no curso de Psicanálise; sua terapia semanal; seu afastamento do Desperta Débora e de sua Igreja (que, segundo ela, nunca a apoiou e, por isso, ela teria ficado “chateada”); além dos novos contatos e das novas relações estabelecidas, que promoveram uma mudança em sua vida e fizeram com que ela construísse um novo olhar sobre o seu projeto e sobre o que ela esperava conquistar com ele. A Casa Mãe não é mais uma igreja, agora é um projeto social estruturado e com CNPJ.

### **E como as demais voluntárias e as mães lidaram com essa mudança?**

Sandra expôs que muitas voluntárias saíram da Casa Mãe Mulher depois dessa mudança, pois não aceitaram o fato de a casa não ser mais uma Igreja. Contudo, disse que somente aquelas com a “cabeça mais aberta” receberam e se adaptaram melhor às mudanças e seguiram

---

<sup>31</sup> Atualmente, em abril de 2022, a Casa Mãe Mulher, agora chamada “Associação Casa Mãe Mulher”, possui CNPJ.

caminhando com ela. Essas voluntárias também acompanharam de perto todo o processo, estavam com Sandra desde o momento em que a Casa Mãe não estava mais recebendo o apoio de outras Igrejas. Inclusive, tanto Sheila como Rosilene (ambas do Conselho Diretório) estão estudando para ingressar no ensino superior (de acordo com Sandra, elas até conseguiram uma bolsa de estudos para cursar uma graduação a distância), a pastora Ednamar (também do Conselho Diretório) também tem nível superior. Apesar desse afastamento de muitas voluntárias, outras pessoas, caracterizadas como parceiras(os), se engajaram com os objetivos da Casa Mãe e passaram a compor o time de participantes da casa.

Em razão das mães, Sandra informou que algumas estranharam o fato de não ter mais cultos na Casa Mãe e a presença de pessoas que são assumidamente de outras religiões. Contudo, Sandra explicou para elas a nova dinâmica e pediu para que elas passassem a colaborar com a casa, por meio da lavagem de seus pratos e talheres (após as refeições, Sandra instalou uma pia na área de recebimento das mães para que elas pudessem lavar os objetos) e de ajuda financeira para comprar os mantimentos para a Casa.

Contudo, as orações não ficaram totalmente de fora da Casa Mãe. Sandra mencionou que as mães que pedem orações, agora, têm um local destinado para isso, onde elas e a pessoa responsável por fazer a oração vão para um canto da casa para profetizarem a sua fé. Pois, de acordo com ela, o objetivo da Casa Mãe não está mais ligado à evangelização ou à presença de uma religião. Entretanto, ela afirmou compreender a necessidade de algumas mães em fazer suas orações ou de pedir orações pelos seus filhos. As orações não são mais públicas, nem são realizadas na varanda. Sandra também orientou que as mães fizessem orações individuais, caso desejassem, ou que frequentassem a casa aos sábados de manhã, conforme informado – único dia e horário destinado à realização de cultos evangélicos. Assim, sábado é o dia em que a IURD, por meio do projeto Universal Socioeducativo, que sempre esteve presente, segundo Sandra, realiza cultos lá. Todas essas medidas demonstram uma nova racionalidade em relação ao funcionamento e a imagem da Casa Mãe Mulher.

É perceptível que essas transformações ocorridas no campo de pesquisa sugerem que outras análises sejam realizadas de modo a compreender mais de perto como se deu esse processo de mudança (assim como o que ficou), de entender quando a Casa Mãe Mulher deixou de ser uma “Igreja” para se tornar uma “organização social” voltada especialmente para o atendimento de mães e familiares de jovens (que se encontram em restrição de liberdade no CAI-Baixada Belford Roxo), desvinculando-se de outras Igrejas, assim como da “imagem” de

uma Igreja, embora mantenha certa proximidade/vínculo com a religiosidade, por meio da IURD, por exemplo.

Entretanto, apesar de necessário esse delineamento sobre essa nova perspectiva e ação da Casa Mãe, esta pesquisa não abordará analiticamente os processos que levaram a essa mudança e sobre como as mães e voluntárias estão lidando com essa nova caracterização da casa. As informações aqui prestadas são para fins de esclarecimento e de possibilidades de novos estudos e pesquisas que poderão ser realizados nesse campo.



## 2 DE QUAIS MULHERES-MÃES ESTAMOS FALANDO?

Com o objetivo de conhecer mais a fundo quem são essas mulheres-mães frequentadoras da Casa Mãe Mulher e que foram entrevistadas nesta pesquisa, foi proposta a criação de um “quadro” descritivo sobre essas mulheres, apresentando-as a partir de algumas informações básicas, como idade, raça/cor, estado civil, número de filhos(as), escolaridade, relação com o trabalho/ocupação, chefia familiar e religião. Esses dados são importantes porque demonstram quem são elas a partir de um recorte informativo sobre suas características principais que ajudarão na construção da compreensão e na análise acerca dos processos de culpa e culpabilização das mães com filho cumprindo medida socioeducativa de internação.

### 2.1 Apresentando as mães entrevistadas

Esta sessão apresenta uma descrição sobre o perfil das 18 mães entrevistadas, rememorando suas trajetórias de vida e evidenciando uma radiografia de suas identidades, vivências e crenças. Observou-se que a média de idade entre as mães entrevistadas é de 46 anos, uma vez que a maioria das mães informou estar na faixa dos 40-49 anos de idade (dez respostas), seguida pela faixa dos 50-59 anos de idade (seis respostas) e a faixa dos 30-39 anos de idade (duas respostas). Em razão da raça/cor, as mulheres-mães se declararam como: pardas (nove respostas), pretas (sete respostas) e brancas (duas respostas). Entretanto, se juntarmos as respostas das mães que responderam ser pardas e pretas, temos o total de dezesseis mulheres negras e apenas duas mulheres brancas. Observou-se, assim, que a maioria das mães que frequentam a Casa Mãe Mulher é parda e preta.

Sobre o estado civil atual das mães, os dados gerais apontam uma diversidade de respostas, sendo preponderante as que disseram ser casadas (cinco respostas) e em uma união estável ou “juntada”<sup>32</sup> (quatro respostas). As demais entrevistadas disseram estar viúvas (quatro respostas), separadas (três respostas) e solteiras (duas respostas). Importa ter em conta que, nesse universo, sete mães informaram que já se separaram uma vez, três mães informaram que já se separaram duas vezes, e uma mãe disse que se separou seis vezes. O total de nove mães disse estar numa relação estável, e a outra metade revelou não estar.

---

<sup>32</sup> O termo “juntada” era comumente utilizado pelas mães nas entrevistas, que diziam que não estavam casadas legalmente, mas “morando junto” ou “juntada” com o companheiro. Entretanto, para melhor esclarecimento, preferiu-se utilizar o termo união estável, já que ele consiste na união voluntária, duradoura e pública de duas pessoas com a finalidade de formar uma família.

No que diz respeito à relação dessas mães com o pai biológico do filho que está internado no CAI-Baixada, a maioria das mães falou que estava separada do pai biológico do filho internado (dez respostas), seguido por aquelas que afirmaram ser casadas ou em uma união estável com o pai do filho (quatro respostas, das quais três responderam que estavam casadas e uma em união estável), as que afirmaram ser viúvas do pai biológico do jovem (três respostas), e a que afirmou ser mãe solo (uma resposta).

Dália, que alegou ser mãe solo, afirmou que apenas namorava o pai do seu filho e que ele, ao saber de sua gravidez, a abandonou grávida e, depois disso, não apareceu mais. De acordo com seu relato, Dália se envolveu em outros relacionamentos amorosos, mas sem se comprometer formalmente. No momento da entrevista, ela disse estar solteira.

O caso de Gardênia chama atenção porque ela alegou que as separações, os conflitos e as reconciliações com seu companheiro (pai de seu filho que está internado) acabaram influenciando o comportamento de seu filho, que, segundo ela, passou a ficar “rebelde” e “revoltado” por não aceitar a situação. Essas separações teriam afetado o seu filho, que, a partir de então, teria começado a praticar atos infracionais. De acordo com ela, seu filho era “muito apegado” ao pai e não gostava de vê-los separados. Gardênia ainda notou que as práticas infracionais foram intensificadas após a morte do pai (há cerca de dois anos e meio, contados a partir do momento da entrevista).

Em razão da presença ou da ausência do pai biológico na vida do filho, as mães, que disseram estar “separadas” do pai, informaram, em sua maioria (nove respostas), que o pai é ausente na criação do filho. Dessas respostas, duas entrevistadas afirmaram que a relação do pai com o filho era “diferente” antes de o filho ser internado – isto é, os pais participavam mais da vida dos filhos, entretanto, após a apreensão, ausentaram-se. De uma forma geral, foi observado que muitas mães alegaram que o pai não visitava, ou visitava raramente, o filho no CAI-Baixada; algumas disseram que era por causa do trabalho, e outras porque o pai havia “abandonado” o filho e deixado a responsabilidade somente para elas. Das mães casadas ou em união estável, todas disseram que os pais visitam raramente seus filhos na instituição, deixando a parte das visitas a cargo delas.

Outro dado revela que a média foi de quatro filhos por família. Nesse universo, a maioria das mães entrevistadas respondeu ter quatro filhos (quatro respostas) e três filhos (quatro respostas), seguido por cinco filhos (três respostas), nove filhos (duas respostas), dois filhos (duas respostas), dez filhos (uma resposta), oito filhos (uma resposta) e seis filhos (uma resposta). Assim, oito mães responderam ter entre cinco e dez filhos, e dez mães responderam ter entre dois e quatro filhos.

Sobre a escolaridade das mães entrevistadas, a maior parte delas informou que estudou até o primeiro segmento do Ensino Fundamental, ou seja, do primeiro ano ao quinto ano (nove respostas); seguida pelo segundo segmento do Ensino Fundamental, ou seja, do sexto ano ao nono ano (sete respostas). Apenas uma mãe informou ter cursado o Ensino Médio completo (uma resposta). Outra mãe afirmou que não tem estudo/não estudou (uma resposta). No que toca às entrevistadas, as quais revelaram não saber ler nem escrever e a que disse saber “pouco”, temos, respectivamente, Astromélia – que contou ser analfabeta – e Hortênsia – que informou que não sabia ler “muito bem”, apenas escrever o seu nome e fazer algumas contas básicas de adição e subtração. Atenta-se que apenas uma das mães entrevistadas, Cravina, cursou o Ensino Médio completo.

A maioria das respostas aponta para o baixo nível de escolaridade das mães entrevistadas. Notou-se, durante o trabalho de campo, que muitas mães tinham dificuldades com a leitura e a escrita. Esse caso ficou evidente quando os cadernos de presença e oração eram passados para que elas escrevessem o seu nome, o nome do filho internado e de outros familiares. Algumas pediam para outras mulheres, ou para as voluntárias escreverem o seu nome no caderno de presença e o nome do filho no caderno de orações.

Quanto à ocupação/do trabalho das mães, interessa denotar que muitas revelaram ter começado a trabalhar ainda na infância, com o objetivo de ajudar financeiramente a família. Além disso, as respostas revelam que o exercício de atividades informais, sem carteira assinada e sem direitos trabalhistas é uma constante em suas vidas. Sobre a situação, em relação à ocupação/ao trabalho, algumas mães disseram que estavam desempregadas (seis respostas), enquanto outras informaram que faziam “bicos” (ocupações precárias, informais, com remuneração baixa e sem vínculo empregatício) como diarista/faxineira (seis respostas). Outras informaram atuar como cuidadora (duas respostas), ajudante de cozinha (uma resposta), camelô/vendedora ambulante (uma resposta), atendente de peixaria (uma resposta) e balconista (uma resposta). Entretanto, vale considerar que uma das entrevistadas, Cinerária, afirmou que a sua “patroa” estava para assinar, em breve, a sua carteira de trabalho como trabalhadora doméstica. Por último, fica o número de mães entrevistadas que afirmou ser dona de casa/do lar (quatro respostas). Importa afirmar que o número maior de ocupações (22) em razão do número de mães entrevistadas (18) ocorreu porque quatro mães responderam que têm mais de uma ocupação, como Azaleia (faxineira e cuidadora), Magnólia (balconista e ajudante de cozinha), Prímula (camelô e atendente de peixaria) e Cinerária (faxineira e cuidadora de crianças).

O caso de Cravina é importante citar, visto que ela informou que trabalhava de carteira assinada como supervisora de um condomínio de luxo, uma ocupação “diferente” em razão das usualmente informadas pelas demais mães. Vale lembrar que Cravina informou ter cursado os três anos do Ensino Médio, portanto sua maior escolarização pode ter lhe propiciado uma melhor entrada no mercado de trabalho, em um emprego fixo e de carteira assinada. Entretanto, após a apreensão de seu filho, ela pediu demissão do emprego por desenvolver quadros de depressão e ansiedade. Cravina declarou que, além de não ter “forças” para trabalhar, também sentia certa “vergonha” por seu filho ter praticado ato infracional e estar cumprindo medida socioeducativa.

Amarílis informou que já teve uma ocupação formal, atuando como auxiliar de armazém em uma fábrica, e que sua carteira era assinada. Gardênia informou que já atuou como gari, mediante contrato temporário com a prefeitura de sua cidade. Cinerária também afirmou ter trabalhado por oito anos como gari, mediante contrato com a prefeitura. Gérbera atuou como operadora de caixa de supermercado e teve a sua carteira assinada. As ocupações anteriores demonstram como uma parcela dessas mães entrevistadas já encarou o mercado de trabalho e hoje se encontra desempregada ou fazendo “bicos” (trabalhos informais) para sobreviver.

Os relatos dessas mães demonstram como a relação com o trabalho surgiu muito cedo na vida delas. Muitas disseram que começaram a trabalhar ainda na infância, realizando trabalhos domésticos e de cuidado na casa de outras pessoas. Astromélia relatou que, desde muito nova, trabalhava na roça, ajudando os seus pais, e já foi boia-fria, ou seja, exercia trabalhos esporádicos no campo e sem vínculos empregatícios. Hortência também discursou que o trabalho marcou a sua vida desde muito cedo, ainda na infância, salientando que tinha “muitos irmãos” (oito) e que precisava plantar e trabalhar na roça para ajudar no sustento da família.

Dália também revelou que, devido aos maus-tratos de sua mãe, que, segundo ela, “[...] batia, surrava, brigava e botava os filhos para dormir na chuva, ao relento” (DÁLIA), teve que sair de casa e procurar emprego, ainda na infância.

Prímula expôs que, aos 9 anos de idade, começou a trabalhar em “casa de família”, informando que ela e sua família são do Ceará, mas, como teve que trabalhar em diferentes casas, acabou vindo para o Rio de Janeiro com apenas 14 anos: “A gente não quer que eles [seus filhos] passem pela mesma coisa que eu passei na minha vida. Minha mãe batia muito na gente, minha vida era muito difícil, era muito sufoco” (PRÍMULA, *grifo nosso*). Ela ainda afirmou que, depois de ter vindo para o Rio de Janeiro, sua vida continuou sendo “muito difícil”

e teve que ficar “pulando de casa em casa”, pois todos se aproveitavam do fato de ela estar longe da família para fazê-la trabalhar dobrado e ganhar pouco (PRÍMULA).

Alpínia revelou que, a partir dos 12 anos de idade, saiu de casa para trabalhar como empregada doméstica, exercendo atividades que duravam mais de 12 horas por dia. Ela ainda revelou que acordava muito cedo e dormia de madrugada, pois tinha que fazer todos os afazeres da casa, como acordar bem cedo para preparar o café da manhã do seu patrão e arrumar as crianças para a escola. Alpínia disse que sua vida foi muito sofrida, pois ela tinha que trabalhar muito e que só “visitava” a sua mãe aos finais de semana.

Lavanda narrou ter começado a trabalhar aos 9 anos de idade, exercendo funções relacionadas ao cuidado dos filhos de sua patroa, além da arrumação e organização da casa em que trabalhava e morava. Ela ainda falou sobre a ausência de sua mãe, afirmando que ela só aparecia na casa de sua patroa para “pegar o dinheiro” (remuneração) recebido por ela (LAVANDA).

Amarílis também relatou que ela e sua família, natural do estado de Minas Gerais, desde muito jovens, dedicaram-se ao trabalho. De acordo com sua fala, ela e os nove irmãos trabalhavam arduamente para ajudar no sustento da família. Amarílis também falou sobre os trabalhos realizados nas casas de família (fazendo faxina ou cuidando das crianças) e na “roça” ou no campo (fazendo roçados, plantando e colhendo).

Observa-se como os relatos sobre trabalho infantil, assim como de violência praticada no seio familiar, eram constantes nos relatos das mães entrevistadas. Podemos pensar também na hipótese de que o início precoce no mercado de trabalho, predominantemente em ocupações informais e de caráter exploratório, conforme os relatos, acabou influenciando o percurso escolar dessas mulheres que, devido a uma realidade de precariedades de diversas ordens, tiveram que dedicar uma parte – e um tempo – significativa de suas vidas ao trabalho. Outro fator importante é a violência familiar, de acordo com muitos relatos, a situação familiar de muitas dessas mães na infância e adolescência ter sido marcada por episódios de agressões físicas e verbais, além de uma situação de vulnerabilidade social e econômica.

A condição de chefia familiar foi outra vertente analisada, assim, apesar de ser uma categoria controversa<sup>33</sup>, essa condição reflete, a partir das respostas das mães, à(s) pessoa(s)

---

<sup>33</sup> A questão da chefia familiar está ligada a uma questão de poder e às estruturas patriarcais hierarquizantes que aprisionam mulheres e homens em determinados papéis sociais. Assim, mesmo que a mulher seja a responsável pelo sustento e a manutenção familiar, nem sempre ela será retratada como chefe de família (SANTANA, 2010). Segundo Sarti (2005), o papel de “provedor” da família consiste numa construção histórica que coloca o homem como figura central e detentora de autoridade no seio familiar. A própria categoria é fruto de questionamentos, e suas origens datam da construção do homem como autoridade. Cavenaghi e Alves (2018) também tratam sobre

considerada(s) como a(as) maior(es) responsável(is) pelo sustento do lar. Quando perguntadas sobre quem exercia essa função no momento atual (contando a partir do momento de apreensão do filho), a maioria das mães respondeu ser “ela” a chefe familiar e responsável geral pela família (nove respostas), depois, os homens ou companheiros/esposos foram os segundos mais citados (quatro respostas), seguido pela resposta “os dois”, ou seja, ambos, ela e o companheiro, são os responsáveis (duas respostas) e, por último, surgiram algumas outras categorias como: “Ela, a filha e genro” (uma resposta), “Ela e o governo” (uma resposta) e “Ela, o esposo e o filho mais velho” (uma resposta).

Dados das PNADs anuais de 2001 e 2015 demonstram um crescimento considerável das famílias chefiadas por mulheres no Brasil. Assim, houve um salto bastante considerável de 14,1 milhões, em 2001, para 28,9 milhões, em 2015. Em termos percentuais, houve uma subida de 27,4% para 40,5%, respectivamente. A região Sudeste é a que contém o maior número absoluto de mulheres chefes de família, passando de 6,5 milhões, em 2001, para 12,3 milhões, em 2015, equivalente a um crescimento de quase 200%. Todavia, cabe destacar que o maior crescimento relativo ocorreu no Centro-Oeste (218%) e no Norte (273%) (CAVENAGHI e ALVES, 2018).

Atenta-se que a categoria citada por Gérbera, referindo-se a ela, à sua filha e ao genro como chefes de família, foi expressa porque, segundo essa mãe, eles moram com ela e contribuem com as despesas e na realização dos afazeres da casa. Gérbera ainda salientou que sua renda provém de uma pensão do seu ex-marido e de algumas casas alugadas.

Ademais, a categoria citada por Cinerária chama atenção pelo fato de ela ter afirmado que ela e o governo são os responsáveis pelo lar. Quando perguntada pela razão da escolha do governo, ela informou que recebe Bolsa Família, e o dinheiro ajuda a manter a casa.

Já a categoria utilizada por Alpínia, ao citar o filho mais velho e o esposo como os chefes de família, é porque, segundo ela, o marido não tem um emprego fixo e faz “biscates” para sobreviver. Já o seu filho, mesmo não morando na mesma casa, acaba “sustentando” a família, oferecendo o que eles precisam para sobreviver. Por isso, segundo ela, seu nome como um dos chefes da família.

É interessante destacar que, se somarmos as mães entrevistadas que responderam ser elas as principais responsáveis, com a responsabilidade dividida com seus companheiros e outros (familiares, Estado), temos o total de 14 mães exercendo a chefia do lar, sendo, desse total, a maioria sozinha (nove), seguido pela compartilhada com o esposo ou companheiro (duas), a compartilhada com outras pessoas (duas) e com o Estado (uma).

---

as controvérsias em relação ao termo. Contudo, considerando essas questões, optou-se por utilizá-lo de modo a compreender as dinâmicas familiares das entrevistadas.

Há casos de mães que se separaram ou ficaram viúvas e que recebem uma renda periódica paga pelo Estado, ou uma “pensão”, como os casos Astromélia, Calêndula, Gardênia, Hortênsia e Gérbera. Dentre esses casos, Astromélia disse que, quando seu esposo estava vivo, ele era o chefe da família, entretanto, após a sua morte, ela passou a assumir esse papel. Calêndula informou que, anteriormente, seu esposo (já falecido) também era o chefe da família, mas, após sua morte, ela passou a receber pensão e se tornou chefe de família com seu atual companheiro. Gardênia relatou que ela e o seu esposo sempre foram chefes de família, mas, após a morte do esposo, ela passou a receber pensão e a ser a chefe de família. Já o caso de Hortênsia, seu esposo era o chefe de família, mas, após a sua morte, ela passou a receber pensão e se tornou a chefe de família, apesar de, segundo ela, ter se casado novamente. Gérbera informou que é separada, mas recebe pensão de seu ex-marido e possui algumas casas alugadas (de onde provém a maior parte de sua renda).

Percebe-se como o fato de ser viúva e receber uma renda do Estado pela morte de seus companheiros/esposos (pensão) “possibilitou” que essas mulheres se tornassem – ou melhor, se enxergassem como – chefes de família. É evidente que a falta do esposo/companheiro, atrelada ao recebimento de uma renda financeira, pode ter relação com o fato de essas mães terem se tornado – e se considerarem – as maiores responsáveis pelo lar, tanto no que diz respeito ao sustento da família, como no cuidado da casa e dos filhos.

O caso de Cravina é interessante, pois, apesar de o seu esposo ser considerado o chefe de família atualmente, foi informado que, quando ela estava trabalhando, os dois eram os responsáveis pelo lar. Entretanto, após ela ter pedido demissão do emprego e ter ficado sem renda, seu esposo passou a arcar com todas as despesas de casa e em relação às visitas que ela fazia ao filho (relativo à passagem ou gasolina, quando ela se deslocava com o carro do esposo, além dos objetos e alimentos levados para o filho).

O caso de Cinerária chamou atenção por ela responder que ela e o governo eram os chefes de família. Cinerária é viúva, mas não recebe pensão de seu esposo falecido, não tem um emprego e renda fixos, trabalha fazendo “bicos” de faxineira e cuidadora de crianças. Sua única renda regular é o recebimento do Bolsa Família. Esse dinheiro, segundo Cinerária, é o que “segura as pontas” quando os serviços estão em baixa. A quantia recebida por ela a faz acreditar que o Estado também está atuando, de alguma forma, em sua família e a auxiliando nas responsabilidades do lar. É interessante perceber como essa ligação feita por Cinerária, assim como por outras mães, demonstrando como o recebimento de pensão do Estado, ou de algum programa de transferência direta de renda, acabou fazendo delas chefes de família. O

peso da renda destinada a essas mulheres acaba influenciando muito na forma como elas passam a enxergar o seu papel e a sua atuação dentro da família.

Interessa destacar que Napolião, Menezes e Lyra (2020), na pesquisa “*Boletim Segurança e Cidadania – Ganhar a vida, perder a liberdade. Tráfico, trabalho e sistema socioeducativo*”<sup>34</sup>, mostram que as mães aparecem como as principais responsáveis pelo sustento da casa, de acordo com a resposta de 47 entrevistados (das 100 entrevistas realizadas com jovens do sexo masculino, cumprindo medida socioeducativa de internação); em segundo lugar, o próprio jovem (46 respostas); e em terceiro, os irmãos (25 respostas) aparecem como responsáveis.

Cabe ressaltar que a pesquisa de Napolião, Menezes e Lyra (2020) também realizou entrevistas com as mães desses jovens, constatando que a maioria delas tinha baixo nível de escolaridade e exerciam profissões com remuneração inferior. Essa mesma observação também foi realizada por mim nas entrevistas com as mães, em que foi constatado que muitas não tinham o ensino fundamental completo, assim como exerciam atividades de baixa remuneração e sem vínculo empregatício (como faxinas, “biscates”, “bicos” e trabalhos temporários). Sobre essas atividades, cabe salientar que a pesquisa “Covid-19 e trabalhadoras domésticas” (MACEDO, *et al.*, 2020) demonstra como as trabalhadoras domésticas do Brasil são representadas pelas mulheres (92%), sendo, desse percentual, a maioria (68%) de mulheres negras. A pesquisa também aponta para as mensalistas e diaristas (que não têm vínculo empregatício) e para as que estão na informalidade, apresentando como elas representam uma parte considerável dessas trabalhadoras.

A religião se mostrou muito presente na vida das mães entrevistadas na Casa Mãe Mulher. A grande maioria informou ser evangélica e frequentar igrejas evangélicas (quatorze respostas). Entretanto, duas mães entrevistadas, Peônia e Cinerária, relataram que estavam “afastadas” de suas respectivas Igrejas, apesar de serem batizadas e se considerarem evangélicas. Uma minoria informou ser de outras religiões ou sem religião, assim, apareceram as categorias católica não praticante (uma resposta), espírita/candomblecista (uma resposta), frequenta igreja evangélica, embora não seja batizada (uma resposta), e não tem religião (uma resposta).

---

<sup>34</sup> A pesquisa foi realizada com 100 jovens (84 do sexo masculino e 16 do sexo feminino) internados em três unidades do DEGASE localizadas no Rio de Janeiro, o Centro de Socioeducação Dom Bosco, a Escola João Luiz Alves (EJLA) e o Centro de Socioeducação Professor Antônio Carlos Gomes da Costa (PACGC). O objetivo era compreender como funciona a lógica do trabalho e do comércio a varejo de drogas entre esses jovens como uma atividade de geração de renda, e não somente como uma infração.



É importante frisar que, do universo das mães entrevistadas que disseram ser evangélicas, Amarílis afirmou que, antes de se tornar evangélica, era candomblecista, mas acabou se convertendo após a prática infracional e apreensão do filho. Gardênia informou que, além de frequentar igrejas evangélicas, também era pastora. Já Cinerária e Peônia afirmaram que, apesar de se considerarem evangélicas, estavam “afastadas” da Igreja que costumavam frequentar.

Interessante ressaltar o caso de Lavanda, que afirmou não ter religião, mas que costuma assistir a alguns programas da Igreja Universal e acompanhar algumas missas pela televisão. Ela também informou que já frequentou algumas igrejas evangélicas, embora não tenha se batizado, e, também, que não se adaptou, pois ela gostava de sair à noite e tomar cerveja com suas amigas, o que não era permitido pela Igreja.

Camélia informou ser espírita/candomblecista, entretanto, foi percebido que ela teve certo “desconforto” e “medo” em afirmar a sua religião<sup>35</sup>. Antes da entrevista, Camélia estava conversando com uma das voluntárias da Casa Mãe Mulher e com um outro visitante. Eles diziam que ela precisava converter-se, que “aquilo” (ou seja, o fato de ser candomblecista) não era correto para ela e que sua adesão estava inferindo na condição de seu filho (que estava internado no CAI-Baixada). Assim, “desconfiada” da minha reação, ou do que eu poderia dizer para ela quando me revelasse a sua religião, Camélia disse que, atualmente, estava frequentando uma igreja evangélica e que só frequentava esporadicamente os cultos de candomblé. No entanto, após algum tempo, ela revelou que me contaria a verdade, ou seja, que era espírita/candomblecista, mas que estava com receio de contar por medo de que eu tentasse convencê-la de que ela deveria mudar de religião.

## **2.2 Os filhos por suas mães: alguns aspectos gerais sobre os jovens internados no CAI-Baixada**

Para fins informativos e analíticos, foi realizado um perfil geral dos jovens internados no CAI-Baixada Belford Roxo a partir das informações prestadas por suas mães. Assim, as mães entrevistadas para esta pesquisa foram perguntadas sobre a idade em que o filho foi

---

<sup>35</sup> O medo de Camélia é comum entre aqueles que praticam religiões afro-brasileiras (ou seja, que possuem referências de práticas religiosas que vieram com os escravizados no período da escravidão no Brasil). Estigmatizados por uma parcela da população como “impuros” e adoradores de espíritos demoníacos, esses indivíduos sofrem com o preconceito e a segregação social, por perpetuarem religiões que possuem influências africanas em suas origens. Todavia, deve-se destacar que essas religiões, de forma geral, remetem ao culto aos “espíritos” ou às “forças” da natureza enquanto entidades sobrenaturais e divindades. Suas origens estão fincadas no sincretismo religioso brasileiro e na “mistura” de culturas e crenças.

internado na instituição e a sua idade atual, sua escolaridade, qual a relação do filho com o trabalho/ocupação, sobre o ato infracional cometido e se ele já havia cumprido medida socioeducativa outras vezes, ou seja, se era reincidente.

As respostas das mães dizem muito sobre a forma como elas enxergam o filho e a sua relação com ele após a prática infracional, por isso, é importante trazer como elas encaram a relação com esses jovens dentro do seio familiar e em relação à escola, para compreendermos a dinâmica referente à relação mãe-filho-ato infracional.

As narrativas das mães entrevistadas demonstram que esses jovens apresentam uma média de idade atual (a partir do momento da entrevista) de 17 anos. Oito mães disseram que o filho estava com 17 anos, seis mães afirmaram que o filho estava com 18 anos, duas disseram que o filho estava com 19 anos, e, por fim, duas mães informaram que o filho estava com 16 anos.

Quanto à idade em que foram apreendidos e começaram a cumprir medida socioeducativa de internação, a média é de 16,5 anos. Assim, nove mães informaram que o filho estava com 16 anos, e a outra metade das mães informou que o filho estava com 17 anos. Constatou-se que a idade dos jovens, no momento da internação, era entre 16 e 17 anos.

Percebe-se como essa média de idade demonstra que a reprodução da violência entre jovens/adolescentes começa desde muito cedo. Contudo, essa média pode ser ainda mais baixa, pois algumas mães relataram que o filho, mesmo antes da apreensão e do cumprimento da medida socioeducativa, já estava “envolvido” em atividades ilícitas, como uso e tráfico de drogas, furto, roubo, além de casos de reincidência.

Sobre a escolaridade dos filhos (anteriormente à apreensão), a maioria das mães entrevistadas respondeu que o filho estava cursando o segundo segmento do Ensino Fundamental (seis respostas): o filho de Amarílis estava cursando o sétimo ano; o de Hortênsia estava no sexto ano; o filho de Magnólia estava cursando oitavo e nono ano na Educação de Jovens e Adultos (EJA); os filhos de Tulipa e Nêveda estavam no oitavo ano; e o filho de Camélia estava cursando o nono ano.

A segunda resposta mais presente se refere às mães que responderam que o filho estava cursando o primeiro segmento do Ensino Fundamental (cinco respostas): Astromélia relatou não saber ao certo a escolaridade do filho, mas afirmou que ele estava no quarto ou quinto ano; o filho de Cinerária estava no terceiro ano; os filhos de Camélia e Peônia estavam no quarto ano; já o de Gardênia estava cursando o quinto ano.

Algumas mães afirmaram que o filho estava cursando o Ensino Médio (quatro respostas): Azaleia informou que não sabia ao certo qual ano do Ensino Médio seu filho estava

cursando antes de ser apreendido; Cravina e Alpínia relataram que seus filhos estavam cursando o primeiro ano; e o filho de Prímula estava cursando o segundo ano do Ensino Médio.

Há, também, as mães que afirmaram não saber ou não se lembrar da escolaridade do filho antes de ele ser apreendido (três respostas): Gérbera, Dália e Lavanda.

O abandono escolar e a desmotivação do filho em frequentar a escola foram temas bastante levantados nas entrevistas. Assim, das 18 mães entrevistadas, 10 disseram que o filho havia abandonado os estudos antes da apreensão. Dentre os motivos citados por elas, a falta de motivação e a indiferença em relação aos estudos e a escola foram os principais ingredientes que os levaram a parar de frequentar o ambiente escolar.

Algumas mães disseram que o filho apresentava um comportamento agressivo no ambiente escolar em relação aos professores e demais colegas. Elas também revelaram que o fato de o filho “não gostar de estudar”, atrelado à utilização de drogas e à entrada para o tráfico de drogas, ao ato de “se envolver” com determinadas pessoas (caracterizadas como pessoas de “caráter duvidoso”, possivelmente “envolvidas” ou praticantes de crimes ou infrações, segundo as mães) e à questão do “desinteresse” pelos estudos, formaram o “estopim” para que o abandono escolar ocorresse totalmente.

Importa destacar que grande parte das mães entrevistadas não soube informar se o filho estava estudando/frequentando a escola na unidade socioeducativa no momento da entrevista. Por outro lado, cerca de quatro mães disseram que “acreditavam” que o filho estivesse estudando, apesar não demonstrarem “certeza” e não saberem informar o ano/série.

Essa realidade, marcada pelo abandono escolar e pela defasagem idade-série, também foi percebida em outras pesquisas, como na análise feita por Mendes e Julião (2019), na pesquisa “*Trajetórias de vida de jovens em situação de privação de liberdade no sistema socioeducativo do Estado do Rio de Janeiro*”<sup>36</sup>, que apresenta o nível de escolarização dos jovens no socioeducativo, na qual foi verificado que 45,6% estavam cursando o sexto e sétimo ano do Ensino Fundamental, o que representa uma defasagem idade-série, visto que a maioria dos jovens tinha entre 16 e 18 anos de idade. Entre os que afirmaram estar cursando o ensino médio, essa porcentagem foi de 14,62%.

---

<sup>36</sup> A pesquisa apresenta o perfil social e econômico de 307 jovens em situação de privação de liberdade no Rio de Janeiro. Vale destacar que, em relação à idade dos jovens, a maioria deles, ou seja 37,8%, possui 17 anos; seguido por 21,8% com 18 anos; e 21,5% com 16 anos. Sobre a cor desses jovens, a maioria, ou 45,9%, se declarou parda, já 30,3% se declararam preto e 19,9% branco. Nesse sentido, há a predominância de jovens pretos: se somarmos as duas porcentagens, temos 76,2% de jovens pretos, de acordo com a pesquisa. Em relação ao sexo dos jovens, a maioria, 97,7% dos entrevistados, é do sexo masculino, e apenas 3,3% do sexo feminino.

Napolião, Menezes e Lyra (2020), também destacaram essa defasagem idade-série. Assim, do universo de 100 jovens entrevistados, 25 afirmaram não frequentar a escola dentro da unidade socioeducativa. Dentre os motivos, há a falta de vagas, de professores e de interesse do jovem em frequentar a escola. Em relação aos 75 que afirmaram frequentar a escola, mais da metade tinham, pelo menos, quatro anos de atraso escolar.

Esses dados demonstram que, para além da irregularidade escolar, a precariedade da educação e a falta de ações públicas, que visem a diminuir ou, no melhor dos cenários, acabar com essas discrepâncias, constituem uma realidade presente na vida desses jovens. Tanto o Estatuto da Criança e do Adolescente como a Constituição Federal de 1988 preconizam o acesso à escolaridade formal e o acesso aos cursos técnico-profissionalizantes para esses jovens. Entretanto, esses direitos não ganham materialidade dentro das instituições socioeducativas:

Falar em “socioeducação” e ao mesmo tempo admitir a existência desses verdadeiros presídios juvenis significa aceitar que a Constituição Federal e o ECA são letra morta. E que não são só os adolescentes internados, mas também as instituições estatais, que estão “em conflito com a lei” (NAPOLIÃO, MENEZES E LYRA, 2020, p. 25).

Em relação à ocupação ou ao trabalho exercido pelo filho no momento anterior ao cumprimento de medida de internação, a maioria das mães entrevistadas (onze respostas) esclareceu que o filho não tinha nenhuma ocupação ou trabalho. Dentre as que disseram que o filho tinha alguma ocupação (sete respostas): o trabalho como auxiliar ou ajudante de pedreiro foi o mais citado (três respostas); seguido pela resposta “bicos” – que pode envolver uma série de atividades sem qualquer vínculo empregatício, com a finalidade de ganhar algum dinheiro – (duas respostas); as demais foram motoboy (uma resposta), vendedor na barraca da família (uma resposta), engraxate (uma resposta), vendedor de balas no trem e no metrô (uma resposta), serviços gerais no mercadinho do bairro (uma resposta). Atenta-se que o número maior de ocupações (10) em relação ao número de mães que disseram que o filho estava trabalhando (7) ocorreu porque algumas mães (três mães) disseram que o filho tinha mais de um trabalho/ocupação.

Fazendo um cruzamento de dados sobre a não frequência dos jovens na escola e a sua relação com o trabalho, temos as seguintes respostas: de acordo com as mães, entre os que não trabalhavam, sete jovens (dos onze informados pelas mães) também não estavam frequentando a escola. Em razão dos jovens que trabalhavam, quatro deles (dos sete informados pelas mães) não estavam mais frequentando a escola. Segundo as mães entrevistadas, o abandono escolar é algo presente na vida de seus filhos.

Vale considerar que a maior parte dos abandonos escolares ocorreu ainda no primeiro segmento do Ensino Fundamental, seguido pelo Ensino Médio e pelo segundo segmento do Ensino Fundamental. Essa questão demonstra como a relação com o trabalho pode ter começado já na infância ou no início da adolescência, podendo ter ligação com o fato de terem abandonado a escola para exercerem essas atividades.

A Tabela 1 (APÊNDICE B) traz um panorama geral a partir de algumas informações sobre cada uma das mulheres-mães entrevistadas, como idade, raça/cor, ocupação, religião e quantidade de filhos(as), além de especificar o(s) ato(s) infracional(ais) cometido(s) pelo filho que está cumprindo medida socioeducativa de internação.

Napolião, Menezes e Lyra (2020) apresentam a inserção de jovens no tráfico de drogas como uma forma de “trabalho”, de conseguir se sustentar e sustentar a família. O trabalho ocuparia um lugar importante na vida dos jovens internados. Assim, a pesquisa apontou como o trabalho é uma realidade presente na vida desses jovens desde o final da infância e início da adolescência (antes dos 12 anos de idade), em ocupações precárias, informais e mal remuneradas. Essa inserção se deu pela indicação de amigos e familiares e/ou por iniciativa própria, objetivando ajudar financeiramente em casa: “A inserção precoce de crianças e adolescentes em ocupações precárias está intimamente ligada à necessidade de complementar a renda familiar” (NAPOLIÃO, MENEZES E LYRA, 2020, p. 26). Mais da metade dos jovens entrevistados pelos autores (51 dos 100 jovens entrevistados) afirmaram gastar (totalmente, uma grande parcela ou uma parcela) seus rendimentos, provindos do tráfico, com a família. É notório afirmar como essas funções podem acarretar consequências negativas para o futuro deles. Pois, além da precariedade dessas funções e dos danos físicos e psicológicos que podem ser causados, há também a relação com a educação deles, no sentido de que muitos poderiam ter seu desempenho escolar prejudicado ou, até mesmo, ter que abandonar a escola por conta dessas atividades.

Em relação à experiência profissional, a maioria dos jovens (76,2%) entrevistados por Mendes e Julião (2019) afirmaram já ter trabalhado em alguma função antes da apreensão. Em relação à idade em que começaram a trabalhar, 64,5% deles afirmaram ter começado a trabalhar ainda na infância, com idade entre 10 e 15 anos. Sobre a remuneração, 22,8% dos jovens alegaram que recebiam menos de um salário-mínimo; 9,8% um salário; 5,2% de dois a três salários; e 14,4% mais de três salários-mínimos, conforme destacam Mendes e Julião (2019).

Assim, as chances de superar uma vida de “faltas” (incluindo tanto as econômicas como as políticas públicas e sociais) por meio dos estudos e de uma ocupação formalizada ganham um ar “utópico” para muitos jovens, pois o desejo de saciar as suas necessidades mais básicas,

como se alimentar (para além das necessidades de consumo, de forma geral), são mais imediatas e não podem esperar. No contexto dos trabalhos informais com baixo salário e em condições precárias, a venda de drogas pode apresentar-se como uma fonte de renda e uma forma de sobreviver.

É nesse contexto que as possibilidades de superar as condições de miséria via educação e ocupação formal mostram-se utópicas para os segmentos mais vulneráveis da população jovem. E é também nesse contexto de baixa remuneração, trabalho descontínuo e premência de fortalecer o orçamento familiar que a venda de drogas se apresenta como fonte de renda alternativa (NAPOLIÃO, MENEZES e LYRA, 2020, p. 26).

Essas questões, referentes ao trabalho e à educação, presentes na vida desses jovens que cumprem medida de internação no socioeducativo, têm relação com a pesquisa realizada por Dayrell e Jesus (2016), chamada “*Juventude, ensino médio e os processos de exclusão escolar*”, em que buscaram compreender os padrões e as causas da exclusão escolar de jovens com idade entre 15 e 17 anos em várias regiões do país. Os autores averiguaram que a iniciação ao trabalho tende a ocorrer no período da adolescência, em ocupações precárias e instáveis. O trabalho apresenta uma centralidade no que se refere à socialização e à sociabilidade dos jovens. A idade de entrada no mercado de trabalho é acentuada em razão de os jovens serem oriundos de classes mais populares. Para esses jovens, o trabalho ganha um sentido relativo à independência, além do apoio financeiro dado à família.

Já a escola aparece como uma espécie do que pode ser chamado de depósito para o futuro, ou seja, um local em que esses jovens tendem a depositar as suas esperanças, além da possibilidade de conseguir trabalho e renda financeira melhores. O espaço escolar é percebido como um local onde são produzidos os valores relativos ao respeito, ao comportamento e à convivência em grupos; um local em que esses jovens depositam as suas esperanças, não para o momento presente, mas para um momento futuro.

Nessa situação, como afirma Dayrell e Jesus (2016), os jovens possuem dificuldades em apresentar um ou mais sentidos para frequentarem a escola no tempo presente, devido à crença de que os estudos só proporcionariam algo para eles no futuro, e não no tempo presente. Suas emergências cotidianas relativas, principalmente, às questões de cunho financeiro os fariam querer algo mais imediato. O fato de os jovens não considerarem a escola como um espaço atrativo e interessante também é relevante. Assim, devido à “[...] dificuldade em articular interesses pessoais com a estrutura do cotidiano escolar [...]” (DAYRELL E JESUS,

2016, p. 447), os jovens contam com obstáculos para criar motivações e atribuir sentido à sua experiência escolar no tempo presente.

Dialogando com Napolião, Menezes e Lyra (2020) e Dayrell e Jesus (2016), Willadino, Nascimento e Silva (2018), na pesquisa “*Novas configurações das redes criminosas após a implantação das UPPs*”<sup>37</sup>, afirmam como o abandono escolar está ligado, principalmente, à falta de recursos financeiros, de suprimentos básicos e de bens de consumo. A carência desses itens e recursos serviria como uma espécie de “motivação” que levaria ao abandono escolar (conforme visto anteriormente, um espaço em que eles não depositam uma visão de melhora de vida no momento presente, nem a oportunidade de arrumar um emprego mediante estudo) e à entrada no tráfico de drogas de varejo, enxergando essa “função” como uma forma de melhorar de vida e ajudar a família a suprir suas necessidades correntes no tempo presente.

Acerca da prática de atos infracionais, cabe ressaltar que, de acordo com o art. 103 do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), o ato infracional corresponde a uma conduta/ação descrita como crime ou contravenção penal. Se uma criança praticar algum ato infracional, serão aplicadas medidas específicas de proteção previstas no art. 101 do ECA, como orientação, apoio ou acompanhamento temporários; matrícula e frequência obrigatórias na escola; requisição de tratamento médico ou psicológico; inclusão em programa oficial ou comunitário para dependentes químicos ou alcoólicos; acolhimento institucional; colocação em família substituta etc. No entanto, se um jovem/adolescente, com idade entre 12 e 18 anos incompletos, praticar algum ato infracional, serão aplicadas medidas de caráter social e educativo previstas no art. 112 do ECA. Ao aplicar uma medida socioeducativa<sup>38</sup>, a(o) juíza/juiz deve julgar a capacidade do jovem em cumpri-la, assim como as circunstâncias e a gravidade do ato infracional; o adolescente não poderá prestar trabalho forçado; os que apresentarem algum problema de saúde, deverão ter um atendimento individual e em local adequado. As medidas socioeducativas presentes no art. 112 para os jovens/adolescentes são:

I – advertência; II – obrigação de reparar o dano; III – prestação de serviços à comunidade; IV – liberdade assistida; V – inserção em regime de semiliberdade; VI – internação em estabelecimento educacional; VII – qualquer uma das previstas no Art. 101, I a VI. (BRASIL, Lei n. 8.069/1990).

<sup>37</sup> A pesquisa foi realizada com 111 jovens em cumprimento de medida socioeducativa de internação (por tráfico de drogas), em uma unidade de medida socioeducativa do Departamento de Ações Socioeducativas (DEGASE).

<sup>38</sup> As medidas socioeducativas presentes no art. 112 do ECA são regulamentadas pelo Sistema de Atendimento Socioeducativo (SINASE), Lei n. 12.594, de 18 de janeiro de 2012 (BRASIL, LEI nº 12.594, 2012).

Cabe ressaltar que os jovens, filhos das mães entrevistadas nesta pesquisa, estão internados no CAI-Baixada Belford Roxo, cumprindo a medida socioeducativa de internação (referente à privação de liberdade, devendo respeitar os princípios da excepcionalidade, brevidade e condição de desenvolvimento em que o jovem/adolescente se encontra). A medida de internação pode ser de três tipos: “provisória” – na qual o adolescente fica internado aguardando o julgamento pelo período de 45 dias, podendo ser prorrogada por mais 45 dias; “definitiva” – referente à decisão judicial transitada em julgado; e “sanção” – quando o jovem descumpra reiteradamente outra medida socioeducativa aplicada, ele pode receber a medida de internação (BRASIL, 2012b).

O jovem que está sob regime de internação poderá realizar atividades externas, caso seja permitido pela equipe técnica da unidade e com a anuência do juiz. É obrigatória a realização de atividades pedagógicas (assim como na internação provisória). A medida não poderá ultrapassar o prazo máximo de três anos, devendo ser reavaliada no prazo máximo de seis meses (a cada seis meses). Passado o limite máximo de três anos, o jovem poderá ser liberado, colocado em uma unidade de semiliberdade, ou ser designado a cumprir a medida de liberdade assistida. Ao completar 21 anos de idade, o adolescente terá liberação compulsória. E, sob qualquer hipótese, para a desinternação, será necessária, previamente, uma autorização judicial, ouvido o Ministério Público.

O Estatuto da Criança e do Adolescente também dispõe sobre a aplicação da medida socioeducativa de internação. De acordo o art. 122, a medida só poderá ser aplicada nas seguintes condições: quando o ato infracional for cometido sob grave ameaça ou violência; se o jovem já cometeu outras infrações graves; se o jovem descumpriu alguma medida imposta anteriormente.

No que se refere ao cumprimento da medida de internação, ela deverá ser cumprida em uma instituição que atenda exclusivamente adolescentes, em local diferenciado de um abrigo e que obedeça aos critérios de separação dos adolescentes de acordo com a idade, o porte físico e a gravidade da infração cometida. Atenta-se que a medida de internação corresponde à medida socioeducativa mais austera, pois conta com a internação (“encarceramento”) do jovem em tempo integral.

As mães entrevistadas nesta pesquisa revelaram que o ato infracional análogo ao crime de roubo foi o mais praticado entre os jovens (onze respostas), seguido pelo tráfico de drogas (oito respostas) e pelo homicídio (uma resposta). Atenta-se que o número maior de atos cometidos (20) se deve ao fato do cometimento de mais de um tipo de ato infracional.



O Levantamento Anual SINASE de 2017 (BRASIL, 2019) mostra que a quantidade de adolescentes e jovens que passaram pelo sistema socioeducativo (meio aberto e meio fechado), no ano de 2017, foi de 143.316, sendo 26.109 jovens em meio fechado e 117.207 em meio aberto. Em relação ao meio fechado, 17.811 estavam em regime de internação, 2.160 em semiliberdade e 4.832 em internação provisória. Essa somatória ainda conta com mais 937 jovens em atendimento inicial, 306 em internação sanção (referente à internação do jovem, quando ele descumpra reiteradamente a medida aplicada anteriormente), e 63 em medida protetiva, gerando o total de 26.109 jovens incluídos no sistema. Em razão dos jovens que cumprem medida em meio aberto, 84.755 estão em liberdade assistida e 69.930 em prestação de serviço à comunidade.

Os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais são os que possuem os maiores quantitativos de jovens no sistema socioeducativo (em meio fechado), sendo São Paulo com 9.021 jovens, Rio de Janeiro com 1931<sup>39</sup> jovens e Minas Gerais com 1839 jovens (BRASIL, 2019).

A relação raça/cor dos jovens em privação ou restrição de liberdade demonstra que os negros (pretos e pardos) representam a maioria dos jovens, o que equivale a cerca de 40%. Já os jovens de cor branca representam 23%; aproximadamente 0,8% são de cor amarela; 0,2% são indígenas. No entanto, 36% dos jovens foram classificados como “sem informação”, pois não tiveram registros relacionados à sua cor. Interessa ressaltar a predominância de jovens pretos e pardos (56%) em restrição e privação de liberdade (BRASIL, 2019).

No que diz respeito à faixa etária dos jovens atendidos pelo sistema socioeducativo (em meio fechado), o Levantamento Anual apontou – a partir da sistematização de 22.943 dados – que a maioria dos jovens, ou 12.857 (56%), tem idade entre 16 e 17 anos, seguida pela faixa etária de 18 a 21 anos, que representa 6.767 (29,5%) jovens. A faixa etária que vai dos 14 aos 15 anos representa 2.931 (12,8%) jovens; e a de 12 a 13 anos representa 388 (1,6%) jovens. Entretanto, ressalta-se que, desse total de dados, 3.132 (12,8%) não tiveram especificação em relação à idade dos jovens. É importante destacar que a maioria dos jovens no Sistema Socioeducativo (96%) é do sexo masculino. Assim, aqueles que mais cometeram infrações, de acordo com o levantamento, têm idade entre 16 e 17 anos, são considerados em sua maioria pretos/pardos, além de serem, predominantemente, do sexo masculino. Interessante ressaltar

---

<sup>39</sup> Salienta-se que, no Rio de Janeiro, no ano de 2016, 867 jovens estavam no sistema socioeducativo por roubo, 866 por associação ao tráfico de drogas, 92 por homicídio, 84 por furto e 52 por tentativa de homicídio, de acordo com o Levantamento Anual SINASE 2016 (2018).

que, de acordo com os relatos das mães para a presente pesquisa, as idades atuais (no momento das entrevistas) que mais apareceram foram as de 17 e 18 anos. Em razão do momento em que o jovem foi apreendido, as idades que mais apareceram foram as de 16 e 17 anos.

O Levantamento Anual SINASE de 2017 (BRASIL, 2019) ainda traz que, dos atos infracionais praticados<sup>40</sup>, ou seja, 23830, cerca de 9080 (38,1%) foram classificados como semelhantes ao crime de roubo; 6314 (26,5%) atos infracionais como semelhantes ao crime de tráfico de drogas; 2000 (8,4%) atos infracionais classificados como semelhantes ao crime de homicídio; e 1334 (5,6%) classificados como furto.

Napolião, Menezes e Lyra (2020) apontam para um perfil desses jovens, em que a maioria era do sexo masculino, com idade entre 16 e 17 anos, de cor/raça autodeclarada como pardo ou preto e com baixa escolaridade (a maioria dos entrevistados não havia concluído o ensino fundamental), além de afirmarem não estar estudando há mais de um ano. Esse perfil é o mesmo encontrado em outras pesquisas recentes, como a de Willadino, Nascimento e Silva (2018) e Mendes e Julião (2019), e corrobora com os dados obtidos por meio das entrevistas realizadas nesta pesquisa, referente à idade e escolarização dos jovens.

Vale ressaltar as motivações que levaram esses jovens a entrarem para o tráfico de drogas. De acordo com Willadino, Nascimento e Silva (2018), dos 111 jovens (em cumprimento de medida socioeducativa de internação por tráfico de drogas) entrevistados na pesquisa, 62,1% afirmaram que a entrada se deu devido ao fato de querer “ajudar a família”; 47,5% afirmaram que a entrada se deu devido ao desejo de “ganhar muito dinheiro”; 15,3% afirmaram ter entrado devido à “relação com os amigos”; e 14,6% afirmaram ser a “adrenalina” o que mais motivou a entrada. Os autores salientam que a entrada para tráfico de drogas varejista permite a esses jovens a mobilização de um volume de recursos financeiros muito superior ao que eles poderiam ganhar por meio do trabalho formal ou informal.

Outro dado importante, ressaltado pelos autores, mostra as motivações desses jovens para continuarem suas atividades no tráfico de drogas, por meio do qual se percebeu uma pequena mudança de posição entre as motivações que os fizeram ingressar no tráfico. Assim, 57,9% afirmaram que “ganhar muito dinheiro” seria a motivação para continuar no tráfico; 56,3% citaram como motivo “ajudar a família”; e 14,2 % apontaram a “adrenalina” como principal motivação.

---

<sup>40</sup> o número menor de atos infracionais praticados (23.830) em razão do número de jovens em restrição e privação de liberdade (26.075) ocorre porque alguns estados não possuíam (ou não forneceram) os dados para a pesquisa.

Dessa forma, podemos observar uma pequena variação de posição das duas motivações mais presentes nas trajetórias desses jovens, como ajudar a família e ganhar muito dinheiro, que estão ligadas a questões de cunho financeiro e material. “Ganhar muito dinheiro”, como motivação para entrar para o tráfico, pode estar relacionado com a ajuda familiar. Do mesmo modo, podemos refletir sobre como essa mesma motivação para continuar no tráfico também pode representar essa relação, visto que o jovem pode ver-se como responsável (ou principal responsável) pelo sustento ou pela ajuda no sustento da família, e, nesse caso, romper com as atividades do tráfico de drogas impactaria profundamente nessa função “provedora” exercida por ele.

É importante refletir sobre como essas motivações demonstram a situação de precariedade econômica e social em que essas famílias se encontram, pois a pesquisa ressalta a prevalência de famílias numerosas e chefiadas por mulheres: 45,9% dos entrevistados afirmaram morar com suas mães, 17,1% com parentes, 12,6% com os pais e 5,4% afirmaram morar com a mãe e com parentes. Percebe-se, assim, como demonstram as pesquisas de Willadino, Nascimento e Silva (2018) e de Napolião, Menezes e Lyra (2020), o predomínio de mulheres (mãe, avó, tia, namorada e esposa) nas relações familiares desses jovens internados.

Essa mesma relação também foi observada nas entrevistas desta tese, conforme apresentado anteriormente. A maioria das mães entrevistadas revelou ser a principal responsável pela família (nove mães entrevistadas), cuja responsabilidade se refere ao sustento financeiro, às relações de cuidado, educação e apoio dado às/aos filhas(os) e aos demais membros da família. Em relação à configuração familiar, nove mães entrevistadas disseram pertencer ao modelo de família monoparental feminina.

No que se refere às motivações apresentadas pelos jovens, que poderiam favorecer a sua saída do tráfico de drogas, observa-se que 54% afirmaram que “conseguir um emprego formal” poderia impactar em sua saída; 49,4% apontaram a “chance de ganhar muito dinheiro” como um traço positivo para a sua saída; e 23,8% disseram que “namorar uma menina legal” seria um fator que influenciaria. Esses fatores demonstram que a entrada, a permanência e a saída de jovens do tráfico de drogas varejista estão intrinsecamente relacionadas às demandas econômicas e consumistas – que podem refletir em ajuda familiar também –, assim como (em uma proporção relativamente menor) no estabelecimento de vínculos afetivos (WILLADINO; NASCIMENTO; SILVA, 2018, p. 59).

Pensando nas motivações que levaram os jovens a entrar, permanecer e sair do tráfico de drogas, podemos perceber como as fronteiras entre as atividades caracterizadas como lícitas e ilícitas são muito estreitas na vida desses jovens e não se excluem. Assim, Napolião, Menezes

e Lyra (2020, p. 27) apontam que 52 jovens (dos 100 entrevistados) trabalhavam em outras funções ao mesmo tempo que estavam no tráfico de drogas; outros 32 disseram que frequentavam a escola; e 33 participavam de cursos e projetos.

O trabalho informal, ou os chamados “bicos”, e a presença no comércio de drogas aparecem como atividades marcadas por descontinuidades na vida desses jovens, apesar de dois terços terem alegado sua saída, por, pelo menos, uma vez, das atividades no tráfico por motivações referentes à família, pelos riscos propiciados por essa atividade, por terem sido apreendidos, entre outros. A maioria informou que as principais motivações para retornar ao tráfico de drogas foram a falta de dinheiro, a ajuda financeira em casa e uma espécie de “revolta” (NAPOLIÃO, MENEZES E LYRA, 2020). O que se percebe é que essas motivações, assim como as expostas na pesquisa de Willadino, Nascimento e Silva (2018), apontam para as dificuldades desses jovens em se inserirem no mercado de trabalho, assim como para uma denúncia das condições precárias em que muitos se encontram ao exercer trabalhos informais e atividades para o tráfico de drogas<sup>41</sup>.

Outra observação a ser feita refere-se às permanências dessas desigualdades nas famílias desses jovens. Conforme apontado anteriormente, o perfil das mulheres-mães entrevistadas nesta pesquisa demonstra que elas também têm baixa escolaridade, trabalham/trabalhavam em empregos precários, informais e mal remunerados ou estão desempregadas. Assim, esse ciclo de realidades precárias vai crescendo cada vez mais entre essas famílias, nas quais a ausência do Estado na forma de políticas públicas destinadas a elas, em especial a essas mães, aos pais e aos seus filhos, mostra a sua verdadeira face: não há nada a ser feito por esses indivíduos, que são excedentes da produção de uma economia capitalista e neoliberal – a partir de uma racionalidade, uma razão neoliberal, que constrói a imagem do “empreendedor de si mesmo” e, portanto, único responsável por suas perdas e/ou fracassos<sup>42</sup>. A única ação a ser tomada pelo Estado não é a de intervir antes (no sentido de atuar por meio de políticas públicas e ações

---

<sup>41</sup> Importa ressaltar que a maioria dos jovens entrevistados na pesquisa de Napolião, Menezes e Lyra (2020, p. 30) afirmou ter exercido funções mais inferiores nas bocas de fumo, como “vapor” (responsável pela venda de drogas no varejo dentro da boca de fumo) e “olheiro” (responsável por vigiar a boca e avisar sobre possíveis invasões e/ou ataques), ficando na linha de frente quando há conflitos com policiais, entre facções rivais e milicianos. Além do desempenho dessas atividades, que envolve risco de apreensão, ferimentos graves e morte, os jovens disseram enfrentar jornadas exaustivas de trabalho, chegando a trabalhar seis dias por semanas num período de 12 horas por dia.

<sup>42</sup> Dardot e Laval (2016) refletem sobre o surgimento da chamada “nova razão do mundo”, em que há a construção de uma subjetividade neoliberal marcada pela noção do indivíduo como “empreendedor de si mesmo” e “responsável por si”. Essa visão é fincada na extensão da concorrência capitalista em todas as esferas da vida social, em que o neoliberalismo passa a impor uma competição generalizada e a transformar as relações sociais em relações de mercado. O Estado atuaria como uma grande empresa cuja principal função seria ampliar ao máximo a lógica concorrencial.

voltadas para escolarização, trabalho, cultura e juventude, por exemplo), mas depois, recorrendo a uma política de extermínio da violência policial aliadas ao encarceramento em massa como forma de “jogar para debaixo do tapete” os problemas de ordem estrutural que assolam essas famílias.

Assim, esses jovens e suas famílias são duplamente “punidos” pelo Estado: primeiro, pela ausência de ações específicas voltadas para essa população e, segundo, como resultado da falta dessas ações, há um elevado número de desemprego, fome e ausência do cumprimento de direitos básicos; o que pode resultar em uma “entrada” mais propícia dessa população nos mercados ilegais e nas formas de trabalho precárias e perigosas, como um modo de não apenas sobreviver, mas de fazer a vida ter algum “sentido”, de mobilizá-la e de acreditar que ela está “disponível” para ser realmente vivida.

O “envolvimento” (conforme veremos a seguir) e a intrusão nas práticas e nos mercados ilegais (em que o poder do capital também demonstra a sua face mais temerosa) tem o poder quase “mágico” de fazer o Estado “surgir” para esses indivíduos com a ajuda de seu braço repressivo e policial, como forma de “conter” e/ou até mesmo “exterminar” aqueles que tiveram como uma das poucas opções adentrar nos meios “precários” e/ou “ilegais” para ter, em determinados casos, o acesso a alguns de seus direitos básicos que lhes foram – e continuam sendo – negados.

Todavia, é importante frisar que o intento não é defender práticas ilegais como forma de se alcançar direitos básicos, mas de demonstrar como muitos jovens só conseguem acesso a esses direitos (como ter dinheiro para se alimentar, comprar bens materiais e ajudar no sustento de casa) por meio do exercício dessas atividades informais ou daquelas ligadas ao tráfico de drogas. O objetivo é refletir sobre as várias faces desses “trabalhos” ilegais em meio às situações precárias desses jovens e de suas famílias, aliadas à desigualdade econômica, social e de acesso ao trabalho e à educação, além da ausência de políticas públicas eficazes destinadas para essa população, e da presença de uma racionalidade voltada para a visão do indivíduo como um “empreendedor de si” e para a sua autoculpabilização, caso ele “fracasse” na intensa competição que se tornou a vida social (DARDOT e LAVAL, 2016).

### 2.2.1 “Envolvidos”

Conforme os depoimentos das mães, a questão da prática criminal, infracional ou o “envolvimento” em ações criminosas constituem algo presente em suas vidas e na vida de seus filhos. A categoria envolvimento parece um tanto obscura, visto que não são dados muitos

detalhes do que seria esse “envolvimento”. Entretanto, podemos destacar, a partir das falas dessas mães, a “inserção” e uma possível “permanência” em situações relacionadas à criminalidade e à violência, assim como a realização de pequenos “favores” esporádicos para o tráfico, como o recebimento e o envio de informações e objetos, que podem ser constatados como tal.

O envolvimento também pode ser caracterizado como a participação direta ou indireta em atos criminosos em meio a locais marcados por relações de suspeição, vigilância e controle, atuando como uma categoria acusatória, em que o ato de participar (mesmo que “indiretamente”) de alguma atividade ilegal, conhecer, ser próximo, ou estabelecer relações de amizade e familiares com determinados atores sociais, pode ser caracterizado como um envolvimento. Entretanto, essa definição pode ser “genérica” a ponto de não evidenciar o tipo de participação (e se realmente houve participação) e em até que ponto deixa de ser um envolvimento para se tornar, de fato, uma prática criminal/infracional (CECHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018). Percebe-se, assim, que as fronteiras entre o reconhecimento da ação como crime/ato infracional e o envolvimento (sem que este seja considerado um ato que infrinja as leis ou que seja reconhecido como tal) são muito tênues.

Cechetto, Muniz e Monteiro (2018) trazem a categoria “envolvido-com” ou “envolvimento” para pensar a realidade de jovens que moram em favelas cariocas, destacando os retratos dessa forma de rotulação criminal que visa, dentre seus muitos significados possíveis, a criminalizar os indivíduos a partir de suas interações sociais estabelecidas e suas realidades sociais. Assim, estar, ser ou ficar envolvido não constitui um tipo social, nem mesmo uma ação em si, mas uma forma de interação social marcada pelo julgamento social e por uma rotina de criminalização e incriminação constantes:

[...] envolvido pode ser um efeito passageiro, um estado, uma etapa, uma condição, um destino. E pode ser muito mais, já que busca avançar da intenção expressa e consciente até o desejo implícito e inconsciente dos indivíduos sob incriminação” (CECHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018, p. 107).

Apresentando-se, assim, como uma categoria flexível e passível de diversos sentidos e acionamentos que são negociados ao sabor da situação e do indivíduo.

O que nos interessa nesta pesquisa, portanto, é a forma como os vínculos sociais e as expectativas de sociabilidades podem carregar determinado rótulo advindo de um empreendimento moral que classifica e reclassifica o que pode e o que não pode ser compreendido como “envolvimento”. O estar envolvido pode ser algo momentâneo ou algo

substantivo, móvel, porém que reforça de forma contumaz os estereótipos construídos sobre a juventude negra, pobre e periférica.

Em razão das narrativas das mães sobre a questão do envolvimento, o cometimento de prática infracional e apreensão anteriores de seus filhos, algumas (quatro respostas) informaram que o filho já havia sido apreendido e cumprido medida socioeducativa anteriormente. Lavanda relatou que seu filho tem quatro passagens pelo sistema socioeducativo, todas (incluindo a atual) por ato infracional análogo ao crime de roubo. A primeira apreensão de seu filho foi aos 14 anos de idade. Camélia disse que seu filho passou três vezes pelo sistema socioeducativo: as duas primeiras por ato infracional análogo ao crime de roubo, e a terceira (atual) por ato infracional análogo ao crime de tráfico de drogas. Em sua primeira passagem, o filho de Camélia tinha 15 anos. Já Gérbera informou que seu filho já havia sido apreendido anteriormente, aos 17 anos, por roubo de carro, mas não havia cumprido a medida socioeducativa de semiliberdade que lhe foi aplicada. Cinerária informou que seu filho já foi internado antes por tráfico de drogas, aos 16 anos.

As demais mães entrevistadas informaram que seus filhos não tinham outras passagens pelo sistema socioeducativo. A reincidência não é algo comum entre os filhos das mães entrevistadas, embora as que relataram casos de reincidência contabilizaram mais de dois casos de cumprimento de medidas socioeducativas anteriores.

Astromélia comunicou que seu esposo (quando estava vivo) detinha certo “gerenciamento” sobre os filhos, impedindo que eles praticassem atos infracionais ou se envolvessem em práticas criminosas. Ela diz que o esposo “controlava” os filhos, além de não permitir que eles ficassem na rua e dormissem fora de casa. Entretanto, após a morte de seu companheiro, Astromélia percebeu que houve uma mudança em relação ao comportamento de seu filho, pois ele passou a frequentar bocas de fumo e a trabalhar para o tráfico. Ela aponta que o “envolvimento” dele começou quando o pai faleceu, revelando que, mesmo pedindo para que seu filho ficasse em casa, ele não a obedecia. Assim, Astromélia contou que seu filho já não ficava mais em casa, dormia fora e não dava satisfações a ela, revelando que, quando estava a caminho de sua igreja, acabou vendo o seu filho armado com um fuzil, em uma favela próxima à igreja que ela frequentava.

Azaleia citou que seu filho utiliza maconha desde os 16 anos de idade, além de já tê-lo flagrado andando com uma moto que não era dele. Segundo ela, era “roubada”. Ela revelou que tinha muito medo de seu filho roubar as pessoas em troca de dinheiro para comprar drogas. Então, ela disse que chegou a dar dinheiro para ele comprar o entorpecente e avisou que compraria a droga para que ele não roubasse ninguém. Azaleia acordou com o seu filho que

sustentaria o seu vício em drogas se ele concordasse com as regras dela. A partir do aceite dele, ela revelou ter ficado “mais tranquila”, pois sabia que ele teria menos chances de ser apreendido: “Eu pagava para ele, dava dinheiro para ele comprar maconha porque eu não queria ver ele metido em roubo. Ele já roubou antes, mas teve um livramento, e foi graças a Deus!” (AZALEIA).

Cravina foi outra mãe que revelou o envolvimento de seu filho em atos infracionais antes de sua apreensão. Ela contou que ele, ao entrar na fase da adolescência, começou a ficar “rebelde” e “respondão” e que, por conta disso, ela foi chamada várias vezes na escola pelos professores, por causa do mal comportamento e da falta de respeito dele no ambiente escolar. Ela revelou que começou a estranhar e achar que seu filho estava “envolvido” em atos ilícitos quando ele passou a chegar em casa com os olhos vermelhos e devido ao cheiro “ruim” que saía do quarto dele. Desconfiada das atitudes de seu filho, ela resolveu entrar em seu quarto e acabou descobrindo que ele estava fumando maconha. Após esse episódio, Cravina ainda declarou ter descoberto que seu filho trabalhava para o tráfico, pois viu algumas fotos dele com uma arma de fogo. Ela ainda revelou que sempre achou suas amigas “estranhas”, desconfiando que elas pudessem ter influenciado negativamente e envolvido seu filho em práticas infracionais.

Gardênia revelou que seu filho também estava “envolvido” antes de sua apreensão, assim, ele teria começado a fumar maconha aos 14 anos de idade, revelando como a separação entre ela e o seu esposo acabou o influenciando negativamente a começar a utilizar drogas e trabalhar para o tráfico: “Ele era um bom filho, mas, desde a separação minha e do pai dele, ele começou a ficar rebelde, diferente” (GARDÊNIA). Gardênia ainda relatou que seu filho mal se comunicava com ela e que “dava uns sumiços e ficava sem dar notícias” por longos períodos (GARDÊNIA). Segundo o relato, seu filho começou a ter problemas com o tráfico local. Como forma de protegê-lo, Gardênia mandou que ele fosse para outra cidade para que não acabasse sendo morto pelos traficantes da sua região. Segundo ela, seu filho tinha dívidas e precisava sair imediatamente do local para não ser assassinado. Interessante notar que, no decorrer da entrevista, Gardênia disse que, quando descobriu que seu filho estava usando drogas, a sua primeira atitude foi dizer para ele não roubar ninguém e que, se ele quisesse comprar drogas, era para ele começar a trabalhar e se sustentar.

Alpínia informou que seu filho sempre foi calmo, mas, ao se apaixonar por uma mulher mais velha, começou a frequentar bocas de fumo e utilizar drogas com os colegas. Ela ainda narrou que a mulher por quem ele estava apaixonado e morando junto acobertava-o, dizendo para ela que ele estava na escola, quando, na verdade, estava na boca de fumo. Alpínia ainda



disse que os filhos da companheira dele também eram usuários de drogas, o que poderia ter ajudado a motivar, segundo ela, seu filho a seguir esse caminho. Segundo ela, não sabia nada sobre o envolvimento do seu filho, pois a sua companheira mentia para ela, e que ela só foi descobrir a verdade após a apreensão de seu filho no CAI-Baixada: “Eu não tinha noção da gravidade do que ele estava fazendo, eu achava que estava tudo bem... Só fui ter depois que ele veio parar aqui [no CAI-Baixada]” (ALPÍNIA, *grifo nosso*).

Calêndula descobriu que seu filho, aos 16 anos de idade, estava envolvido em atos ilícitos, pois, por influência de seu genro (que trabalhava em uma boca de fumo), ele foi apresentado ao tráfico e começou a beber, fumar e frequentar bailes funk. Conta que o comportamento dele mudou totalmente, pois, anteriormente, “Ele nunca foi de boca de fumo, eu não consigo entender porque ele fez isso agora” (CALÊNDULA). Salienta que a influência do genro e o desejo de “dinheiro fácil” foram os principais pilares que desembocaram na mudança de comportamento e no envolvimento de seu filho.

Cinerária também alegou que seu filho estava utilizando drogas antes de sua apreensão. Segundo ela, seu filho não teve apoio do pai, que só sabia beber e bater nela e nos filhos, além de não comprar alimentos e “[...] torrar todo o salário no bar, bebendo cachaça”. (CINERÁRIA). Ela também contou que seu filho frequentava bailes funk e utilizava “loló”, e que as pessoas a chamavam para ver o seu filho “doidão”:

Quando ele era mais adolescente ia para o baile e ficava muito doidão, usava loló e esses negócios, eu não lembro o nome. As pessoas me chamavam e falavam para eu ir lá no baile ver o meu filho porque ele estava muito doidão, arrumando briga e confusão com os outros e usando drogas. (CINERÁRIA).

Peônia revelou que seu filho, aos 15 anos, contou para ela que estava utilizando drogas: “Ele veio e me contou. Ele tinha 15 anos quando começou a usar drogas. Foi ele que me contou, eu não vi, ele que falou. Ele disse assim: ‘Mãe, eu estou fumando.’ Então eu disse para ele: ‘Você que sabe, mas isso não é vida para ninguém não...’” (PEÔNIA).

Observa-se como essas mães relataram situações de envolvimento e, até mesmo, de prática infracional precedentes ao momento de apreensão do filho. Elas demonstram como o filho estava “envolvido” em situações de risco anteriores à prática infracional que o levou à apreensão e ao cumprimento de medida socioeducativa de internação.

Percebe-se como a vida desses jovens já era permeada por práticas violentas e que suas mães tinham certa consciência disso, mas, ao mesmo tempo, acabavam se sentindo fragilizadas e incapazes de agir diante do ocorrido. Algumas relataram o “choque” ou “espanto” ao

descobrir o envolvimento dos filhos e saber que, além de aconselhá-los, elas não teriam como fazer mais nada, que seus braços estavam atados, questionando-se sobre o que fariam com eles e a quem poderiam recorrer... Essas dúvidas permeavam a vida dessas mulheres, o que pode ter levado algumas mães a dizerem que “pagariam” pelas drogas dos filhos para que eles não roubassem; ou aquelas que acabaram relatando que se os filhos queriam utilizar drogas, que eles deveriam trabalhar para pagar por elas.

Essas situações-limite ou situações em que o conflito se instaura de forma abrupta e que demonstra como as relações entre mãe e filho foram estremecidas, devido à mudança de atitudes do filho que passou a se “envolver” em atividades ilícitas, assevera como as reações das mães podem ir desde a “negação” do problema até a sua “aceitação”. Observa-se que, para essas mães, o envolvimento é mobilizado de forma a projetar uma sensação de que as coisas ainda não saíram completamente do controle e de que elas tentaram fazer algo, agiram. Contudo, só uma apreensão – e a aplicação da medida de internação – poderia descompassar essa relação e trazer à tona essas situações-limite a partir de outra perspectiva: a do sentimento de poder ter feito algo diferente, de impotência e, talvez, de culpa.

### **2.3 “*Fez, tem que pagar!*”: a ótica da punição, do castigo e do encarceramento dos jovens que cometeram atos infracionais, por suas mães**

Amarílis revelou que muitas mães reclamam do tratamento dos agentes socioeducativos destinados aos jovens internados na instituição, reiterando que, além de maltratar, batiam nos jovens. Ela constatou como a ótica do castigo e da punição estão presentes no cotidiano do seu filho (mesmo sendo vista por ela como algo “natural”, algo que faz parte do processo socioeducativo) e, ao mesmo tempo, demonstrou como as práticas violentas, chamadas de “castigos”, são vistas como uma forma de etiquetamento e punição diante da prática de comportamentos ou atos não permitidos na instituição: “Se ele [seu filho] foi castigado pelos guardas é porque mereceu, porque fez algo de errado, por isso foi castigado!” (AMARÍLIS, *grifo nosso*).

Assim, Amarílis procura justificar o “castigo” recebido pelo seu filho como um ato de caráter socioeducativo, uma forma quase “natural” de educá-lo – pois, já que ele teve uma conduta inapropriada, nada mais “correto” que puni-lo e castigá-lo pelo seu comportamento, para ela, essa relação é de causalidade – e de mostrar, por meio de castigos físicos, o que ele deve ou não fazer.

Amarílis revelou acreditar que seu filho seja “bem tratado” na instituição, demonstrando como situações de violência contra os jovens são reinterpretadas por ela como algo fruto de uma má conduta deles dentro da instituição. De acordo com sua fala, o filho costuma ficar “quieto” e “obedecer” aos agentes socioeducativos para que não sofra com castigos e punições.

Ela ainda revelou que o fato de seu filho ter passado por um caso de violência física dentro de uma delegacia de polícia também constituiu uma forma de “resposta” ao que ele havia feito. De acordo com sua fala, quando ele foi apreendido, o policial mandou que um “homem negro e forte”, que estava na mesma cela, desse uma surra nele, falando que ele era assassino e tinha que “pagar pelo que ele fez” (AMARÍLIS). O homem teria batido tanto em seu filho, que ele chegou a ir para o hospital.

Por fim, Amarílis ressaltou que a medida socioeducativa de seu filho “era pouco”, pois ele não teria como pagar pelo que fez. Segundo ela, ele jamais conseguiria trazer a vida da mulher, que ele assassinou, de volta. Atentando que tanto a justiça socioeducativa como o CAI-Baixada estão cumprindo com o papel deles, ou seja, “[...] se ele fez, ele tem que pagar!” (AMARÍLIS).

Astromélia também ressaltou o caráter “positivo” da medida socioeducativa de internação, pois, para ela: “Se ele fez errado, ele tem que pagar por aquilo!” (ASTROMÉLIA). Astromélia ainda ressaltou que o papel da justiça socioeducativa também é “positivo” para o seu filho, evidenciando que a função da justiça é fazer o seu filho “[...] pagar pelo que ele fez! [...] Porque ele é traficante, ele tem que ir preso mesmo e pagar por aquilo.” (ASTROMÉLIA).

Gardênia trouxe uma visão interessante acerca do papel do CAI-Baixada, pois, para ela, seu filho deveria ser “doutrinado” e “ensinado”, pelos agentes socioeducativos, a diferenciar o que é “certo” e o que é “errado” (GARDÊNIA). O CAI-Baixada funcionaria como uma espécie de instituição correcional, voltada para a educação moral e para a doutrinação dos jovens, aos moldes do que era estipulado pelos antigos Códigos de Menores de 1927 e de 1979.

Cabe frisar que essa visão, que retrata o castigo e a punição como artifícios a serem utilizados com os jovens, é algo presente nas bases estruturais de formação do direito socioeducativo brasileiro. Apesar da recusa do ECA em adotar essa prática, ela ainda se faz presente no imaginário da sociedade e de muitos operadores da justiça socioeducativa, como juízes, promotores, defensores públicos e comissários da infância e da juventude.

Vale sublinhar que o primeiro Código de Menores, chamado de Código Mello Mattos, sob o Decreto n. 17.943-A, de 12 de outubro de 1927, ratificou as leis de assistência e proteção, da qual os chamados “menores”, “abandonados” ou “delinquentes” (termos que ficaram

popularizados na época)<sup>43</sup>, com menos de 18 anos de idade, passaram a ficar submetidos à autoridade competente e às medidas de assistência e proteção presentes no código (BRASIL, Decreto n. 17.943-A, de 12 de outubro de 1927).

Saliba (2007) salienta que o código defendia como “menor perigoso”<sup>44</sup> aquele que provinha de uma situação de pobreza e miséria. Dentre várias medidas, o código designava que os menores de 14 anos, praticantes de algum crime ou alguma contravenção, não seriam submetidos ao processo penal, cabendo à autoridade competente ter os dados sobre o seu estado físico e mental, além da situação moral, econômica e social de seus pais ou seu tutor. Os pais ou responsáveis, nesse caso, ficavam encarregados pela reparação civil do dano causado pelo filho, salvo o caso de comprovarem que não foram negligentes na criação do jovem. Já os jovens maiores de 14 anos e menores de 18 anos eram submetidos a um processo especial, sendo a autoridade responsável por coletar seus dados psíquicos, físicos, econômicos, sociais e morais, podendo ficar internado no período mínimo de três anos e no máximo de sete anos. Entretanto, se o jovem que praticou algum delito tivesse idade entre 16 e 18 anos, e ficando comprovado que ele é perigoso e perverso, o juiz poderia lhe aplicar uma pena prevista no Código Penal, remetendo-o a um estabelecimento para condenados menores de idade ou para uma prisão comum (em um local “separado” dos presos adultos), até que fosse comprovada a sua “regeneração”. Já os considerados “vadios”, “mendigos” e “capoeiras”, com idade entre 18 e 21 anos, eram enviados à Colônia Correccional no prazo de um a cinco anos. O Código também excluiu a roda dos expostos, além de ter criado a Escola de Preservação (com o objetivo de oferecer educação física, psíquica, moral, literária às “menores” do sexo feminino, com idade entre 7 e 18 anos, que forem recolhidas por ordem do juiz de menores) e a Escola de Reforma (com o objetivo de “regenerar”, por meio do trabalho, da educação e da instrução, os “menores” de sexo masculino, com idade entre 14 e 18 anos, julgados e sentenciados pelo juiz de menores).

---

<sup>43</sup> O binômio carência/delinquência marcou profundamente a lógica operativa referente às crianças e jovens no Brasil, onde havia uma confusão e, até mesmo, uma não diferenciação entre os abandonados e os contraventores. Essa questão persistiu no fundamento das primeiras legislações brasileiras e, de acordo com Saraiva (2013, p. 29), ainda permanece no imaginário brasileiro. A distinção existente entre as crianças e jovens (sejam abandonados ou infratores) internados ou “presos”, e as consideradas “boas crianças” ou “bons jovens” (reservados ao cuidado e educação da família e da sociedade em geral) originou o chamado “menor”, que também era chamado de delinquente, infrator e criminoso.

<sup>44</sup> De acordo com o “Relatório Temático Presídios com Nome de Escola” (MEPCT/RJ, 2017, p. 14), a ideia de “periculosidade”, fortemente adotada nos meios sociais e judiciais, diz respeito à noção de que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade, não a nível de suas ações praticadas, mas daquilo que ele pode vir a fazer. Assim, não importa se ele violou ou não as leis, mas, sim, os virtuais comportamentos que ele representa a essas leis.

O papel exercido pelo Judiciário ocorria por meio dos mecanismos de controle e correção, com o objetivo de conter a chamada “periculosidade”. Assim, em uma espécie de “parceria” com o Poder Executivo, o Judiciário dizia “apenas” aplicar as leis, enquanto as instituições ou os equipamentos sociais diziam “apenas” executá-las. Assim, “Sob o argumento da correção, a prática de ambos era totalmente conexas e cúmplice, mas por serem domínios administrativos independentes, ambas, em nome do cumprimento da lei, justificam a falta de respeito e a forma desqualificada com que tratam sua clientela” (MEPCT/RJ, 2017, p. 15).

O estabelecimento de um novo Código Penal, em 1940, à época da ditadura de Getúlio Vargas, seguia o caráter do direito tutelar e da condição de imaturidade<sup>45</sup>, designando que os menores de 18 anos são penalmente inimputáveis e sujeitos a uma legislação especial. Essa legislação tinha como objeto, sem fazer distinções, os chamados “delinquentes” e os “abandonados” (SARAIVA, 2013).

No ano de 1942, é criado o Serviço de Assistência aos Menores (SAM) para atender os menores de 18 anos de idade. O SAM consistia num órgão do Ministério da Justiça que funcionava aos moldes do Sistema Penitenciário, a partir de uma atitude correcional e repressiva. Buscava a integração do jovem na comunidade e a valorização da vida familiar, entretanto, na prática, eram constantes a responsabilização e culpabilização das famílias desses jovens (MEPCT/RJ, 2017).

Havia internatos, reformatórios e casas de correção para aqueles que transgredissem as leis, patronatos agrícolas e escolas que ensinavam ofícios para os abandonados e carentes. Saraiva (2013, p. 31) frisa que os jovens menores de 18 anos de idade, vistos como “imatuross” e “incapazes”, eram colocados sob condição análoga aos inimputáveis por capacidade mental, pois as medidas eram aplicadas por tempo indeterminado e apresentam um caráter semelhante às medidas de segurança dos “incapacitados mentais”.

Em 1964, ano da Ditadura Militar no Brasil, foi estabelecida a Política Nacional de Bem-Estar do Menor, sob a Lei n. 4.513, de 1 de dezembro de 1964, substituindo o Serviço de Assistência aos Menores (SAM). A legislação tem um caráter tutelar e alimentava a discriminação, ao salientar a ideia de criminalização da pobreza. A Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (FUNABEM) foi o órgão gestor dessa política. Já as Fundações Estaduais do Bem-Estar do Menor (FEBEMs) correspondiam aos órgãos executores estaduais.

---

<sup>45</sup> A ideia de irresponsabilidade absoluta do “menor” é resultado da cultura tutelar, presente na Doutrina da Situação Irregular (SARAIVA, 2013).

No ano de 1979, um novo Código de Menores é sancionado, sob a Lei n. 6.697, de 10 de outubro de 1979. O Código manteve a doutrina da situação irregular que poderia ser: pelo desvio de conduta e pela prática de crimes e infrações; pelos maus-tratos de familiares; pelo abandono da sociedade. E declarou que os menores de 18 anos (e de 18 a 21 anos, em casos excepcionais) que se encontrassem em estado de “patologia social”, passariam a ser objetos da norma.

De acordo com o art. 2º do Código de Menores de 1979, considera-se em situação irregular os adolescentes ou “menores”:

- I – privado de condições essenciais à sua subsistência, saúde e instrução obrigatória, ainda que eventualmente, em razão de:
  - a) falta, ação ou omissão dos pais ou responsável;
  - b) manifesta impossibilidade dos pais ou responsável para provê-las;
- II – vítima de maus tratos ou castigos imoderados impostos pelos pais ou responsável; III – em perigo moral, devido a:
  - a) encontrar-se, de modo habitual, em ambiente contrário aos bons costumes; b) exploração em atividade contrária aos bons costumes;
- IV – privado de representação ou assistência legal, pela falta eventual dos pais ou responsável; V – Com desvio de conduta, em virtude de grave inadaptação familiar ou comunitária;
- VI – autor de infração penal (BRASIL, 1979).

Interessante ressaltar que o Código de Menores de 1979 apresentava uma visão excessivamente arbitrária e discriminatória, fazendo uma separação entre “criança” e “menor”. O chamado “menor”, apesar de ser uma criança ou um adolescente, era visto apenas como delinquente, alguém que se encontrava em situação irregular, despido de sua infância. Essas crianças e esses adolescentes tinham, como regra geral, a sua punição a ser expedida pelo juiz de menores – que tinha um poder discricionário, pois a legislação não apresentava as situações em que a medida de internação deveria ser aplicada – que, comumente, aplicava a medida de internação, alegando que essa seria a melhor alternativa em razão da defesa dos “interesses” do “menor” (MEPCT/RJ, 2017).

Retratados, na época, como um “mal necessário”, as prisões, os reformatórios e os internatos propunham-se a funcionar como modelos de correção e disciplinarização de crianças e jovens, oferecendo uma educação por meio do medo. O Estado, “Absolutiza a autoridade de seus funcionários, vigia comportamentos a partir de uma idealização das atitudes, cria a impessoalidade para a criança e o jovem vestindo-os uniformemente e estabelece rígidas rotinas de atividades [...]” (PASSETTI, 2000, p. 197).

Saliba (2007, p. 26) compreende que, para o Código de Menores, a situação irregular era entendida como algo “anormal”, não levando em consideração que as privações

econômicas, sociais e físicas eram de responsabilidade não só dos pais, como da sociedade em geral. Acreditava-se que a recuperação dos caracterizados como “menores” ocorreria graças ao seu recolhimento e à aplicação de medidas disciplinares e educativas. Na carência de uma educação moral e intelectual por parte de seus familiares, crianças e adolescentes ficavam sob a tutela do Estado – enquanto objeto de direitos – e passavam por um processo de reintegração social.

A punição corporal e a pena de morte, assim como a força exercida pelo Estado para reprimir determinados indivíduos e fazer valer suas leis, foram questões estudadas por Foucault (1987), que analisou como as disciplinas, ou o poder disciplinar, constituem técnicas, mecanismos, “[...] 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 [...]” (FOUCAULT, 1987, p. 164), objetivando a fabricação de corpos dóceis, submissos e exercitados por meio da disciplina e normatização exercidas sobre os indivíduos como forma de orientar suas ações.

Ao falar sobre os mecanismos de vigilância, em especial, das prisões, Foucault (1987) enfatiza que elas constituem a física de um poder operacional e multifacetado, que direciona a sua influência máxima aos corpos que essas relações individualizam e disciplinam com o objetivo de se criar indivíduos dóceis e úteis, entranhando-se em vários locais da sociedade. Esses mecanismos de vigilância compreendem formas de vigiar e de manter determinados indivíduos sob custódia e controle, utilizando, para tanto, práticas violentas de modo a controlá-los.

A prisão seria apenas mais uma instituição que visa ao controle e à disciplina dos indivíduos; ela é chamada quando as demais (como a família e a escola) “falham” em seu papel primordial de construir um corpo manipulável, disciplinável, adestrado e “dócil”. Restaria à prisão corrigir esses desvios comportamentais recorrendo a uma sanção normalizadora, na qual castigo e punição se encontram:

O castigo disciplinar tem a função de reduzir os desvios. Deve, portanto, ser essencialmente corretivo. [...] A punição, na disciplina, não passa de um elemento de um sistema duplo: gratificação-sanção. E é esse sistema que se torna operante no processo de treinamento e de correção. (FOUCAULT, 1987, p. 204 e 205).

Foucault (1987) observa como as práticas punitivas passaram por modificações ao longo do tempo, de suplícios realizados publicamente (em praça pública) até o surgimento do sistema penal e a chegada de instituições e organizações prisionais, em que a punição vai se

transformando numa prática corretiva e coercitiva. E atua diretamente nos corpos dos indivíduos aprisionados, de modo a manter seu poder por meio da sujeição e do medo.

O interessante a ser pensado aqui é que, apesar de serem categorias diferentes, castigo e punição caminham juntos no imaginário dessas mães. Elas aparecem, para algumas, como uma “solução”, uma espécie de “correção” (como o Código de Menores foi construído e de como é, atualmente, a atuação dentro do CAI-Baixada, embora a legislação do ECA ateste o contrário) no sentido de gerar uma repreensão e um estímulo negativo frente ao ato praticado. Além de mostrar que, se ele repetir esse comportamento “desviante”, terá que “pagar” por ele: “Eu sempre falo para ele [seu filho] que fez, tem que pagar! Nada é de graça, tudo tem um preço e o dele é estar aí [no CAI-Baixada]” (LAVANDA, *grifo nosso*). Contempla-se que eles também podem ser retratados a partir da visão religiosa da “penitência” e da “condenação”, revelando o caráter moral e valorativo do ato.

O Caso de Nêveda, por exemplo, traz essa caracterização do castigo atrelado à questão da justiça divina. Ou seja, em sua visão, a justiça divina está acima da justiça dos homens, portanto ela seria mais “precisa” e “justa”. Assim, diante de Deus, seu filho só “pagaria” por aquilo que ele fez: “Eu acho que quem erra tem que pagar pelos seus erros. Para mim, como mãe, dói dizer isso, mas se ele escolheu isso, é assim que ele preferiu... Eu poderia corrigir com amor, mas ele não quis. E tem mais, Deus só vai deixar você pagar até onde você fez” (NÊVEDA).

O castigo, principalmente físico, tende a apresentar um caráter “educativo” para as mães, sendo por meio dele que o filho será “educado” e “doutrinado” a apresentar determinado tipo de comportamento, considerado mais aceitável socialmente. A Bíblia Sagrada, por exemplo, demonstra como o castigo físico é utilizado há muitos anos como forma de coagir e disciplinar os indivíduos, indicando uma situação de preocupação, repreensão e, até mesmo, um ato de “cuidado” e de “querer bem”: “Porque o Senhor repreende aquele a quem ama, assim como o pai ao filho a quem quer bem” (BÍBLIA ONLINE, Provérbios 3:12, 2021). Em Romanos 2:12, também é colocada a perspectiva de que aquele que infringe uma lei deverá ser julgado por ela: “Porque todos os que sem lei pecaram, sem lei também perecerão; e todos os que sob a lei pecaram, pela lei serão julgados” (BÍBLIA ONLINE, Romanos 2:12, 2021); em Hebreus 12:11: “E, na verdade, toda correção, ao presente, não parece ser de gozo, senão de tristeza, mas, depois, produz um fruto pacífico de justiça nos exercitados por ela” (BÍBLIA ONLINE, Hebreus 12-11, 2021); e, por último, Provérbios 23:13-14: “Não poupes ao menino a correção: se tu o castigares com a vara, ele não morrerá; castigando-o com a vara salvarás sua vida da morada dos mortos” (BÍBLIA ONLINE, Provérbios 23:13-14, 2021).



O caráter pedagógico do castigo aparece para essas mães como uma forma de livramento, de reparar um erro cometido, um reforço, visto como “positivo”, para que aquele jovem não volte mais a ter o comportamento infrator. Seria uma espécie de recurso extra, na ausência de diálogo (ou, até mesmo, em sua companhia), o ato de castigar atua demonstrando que a repreensão pode ser caracterizada como uma forma de mostrar aquilo que é considerado “certo” e “errado”, por meio de atos de controle e repressão.

Camélia ressaltou que o CAI-Baixada ensinaria, para o seu filho, a “lei” e como ela funciona caso alguém a desobedeça: “Vamos ver depois que ele sair... Ele, aqui [no CAI-Baixada], vai aprender a lei! [...] Minha mãe sempre me ensinou que se eu roubar, eu vou ter que pagar na justiça, sempre me ensinou isso...” (CAMÉLIA, *grifo nosso*). Consternada com o fato de seu filho ter praticado um ato infracional e com a possibilidade de ele sair da instituição e voltar a cometê-lo, Camélia disse que paga um plano funerário para seu filho, pois espera que ele volte a cometer infrações depois que sair do CAI-Baixada e que, em decorrência, possa acabar sendo “punido” com a pena mais dura que se pode ter, a morte: “Isso não é vida não, eu sempre falo com ele: Cemitério ou Cadeia? Porque com essa vida que ele leva é um ou outro... E é por isso que eu até pago um plano funerário para ele.” (CAMÉLIA).

É importante ressaltar que a Lei n. 13.010, de 26 de junho de 2014 (BRASIL, Lei n. 13.010, 2014), conhecida popularmente como a “Lei da Palmada”, estabelece que crianças e adolescentes sejam educados e cuidados sem a presença de atos violentos, castigos físicos, atos vexatórios, cruéis e humilhantes. Essa medida vale tanto para os pais e/ou responsáveis, como para agentes socioeducativos, ou qualquer outra pessoa que exerça a função de cuidar, proteger e educar crianças e adolescentes. Contudo, as práticas exercidas tanto pelas mães, como pelos agentes socioeducativos, demonstram como essa lei está distante do que, de fato, constitui a realidade desses jovens, marcada por atos e práticas violentos, traduzidos como forma de ensinar ou de fazer aprender, por meio da força física e psicológica.

#### **2.4 Os familiares pelas mães: as práticas de crimes e de atos infracionais e o envolvimento**

Quando perguntadas se tinham algum familiar que tenha passado pela justiça penal ou socioeducativa, 12 mães disseram que têm algum familiar que foi preso, apreendido ou que estava “envolvido” no cometimento de crimes ou infrações. A Tabela 2 (APÊNDICE C) ilustra essa questão, ou seja, as mães que têm algum familiar que passou pelo sistema de justiça penal, socioeducativa ou se enquadra na categoria “envolvido”. Cabe ressaltar que essa categoria “envolvido” (“envolvimento”) foi informada pelas mães durante as entrevistas.

Assim, desse total de 12 mães, cinco afirmaram ter familiares que estão encarcerados ou que já passaram pelo sistema de justiça penal. Entre esses familiares, foram citados: sobrinhos, ex-marido, filhos, filha, genro e enteado. Dessas cinco mães, três informaram que mais de um parente já foi encarcerado; duas mães disseram ter um sobrinho (uma resposta) e uma filha (uma resposta) que já cumpriram medida socioeducativa. Sete mães responderam que têm algum familiar, como filho, irmã, ex-marido, cunhada e primos que foram caracterizados como “envolvidos” em práticas criminosas/infracionais. Dessas sete mães, quatro informaram ter mais de um familiar envolvido em atos criminais/infracionais.

Entre os crimes e/ou atos infracionais praticados, apareceram o uso e o tráfico de drogas, o roubo, a violência doméstica e o porte ilegal de arma de fogo. Cabe ressaltar, contudo, que o uso e o tráfico de drogas e o roubo foram os que mais apareceram nos relatos das mães, tanto em razão da prática criminal/infracional como no chamado “envolvimento”.

Percebeu-se que, para essas mães, o envolvimento pode não configurar diretamente o cometimento de uma prática criminosa, mas algo como um “início”, uma relação labiríntica entre o praticar e o não praticar contravenções. Sabe-se (ou desconfia-se) que o indivíduo tem alguma relação com essas práticas, mas se desconhece até que ponto esse “envolvimento” está presente, ou até que ponto ele deixou de ser apenas uma relativa “inserção” ou aproximação (que pode ser breve) para se tornar uma permanência.

O chamado envolvimento de jovens/adolescentes com a criminalidade urbana tornou-se um problema social a partir da década de 1920, no Brasil. O período de grandes mudanças econômicas, políticas, sociais e estéticas, que visavam a uma modernização, industrialização e urbanização do país, trouxe à tona questões relativas à situação problemática de crianças e adolescentes pobres que estavam morando nas ruas e, em alguns casos, praticando delitos. Paula (2015) demonstra que muitos pais trabalhavam em fábricas e, na falta de aparatos institucionais capazes de assegurar a proteção dessas crianças e desses adolescentes (como escolas e creches), acabavam deixando-os sozinhos em casa. A partir de então, as ruas se tornavam um local de divertimento e sustento, o que propiciava e favorecia o envolvimento em práticas ilícitas, tornando-se, assim, um problema social.

A década de 1980 foi muito cara aos estudos sobre criminalidade no Brasil, em razão das ciências sociais. Assim, a violência urbana, atrelada à questão da criminalidade, era vista como uma ameaça à democratização. No final nos anos de 1990, há o crescimento de estudos que buscam compreender o envolvimento criminal/infracional de jovens/adolescentes. Na época pós-Estatuto da Criança e do Adolescente, muitas pesquisas se voltaram para explorar a relação ou a correlação entre socialização, adolescência, família, práticas de violência física,

tráfico de drogas etc. Estudos como o de Alba Zaluar (1994) conformam esse entendimento. Já os estudos de Peralva (1992), Adorno *et al.* (1999), Zaluar (2004) e Batista (2005) procuraram compreender a questão do envolvimento por meio da busca de uma identificação ou identidade (principalmente por meio da identificação com figuras de poder/autoridade e com o chamado *ethos* da masculinidade e “virilidade”, como afirma Zaluar (2004)), de ser reconhecido e ter poder social.

A busca por reconhecimento, poder e visibilidade social, atrelada à construção de um imaginário de fascínio com a realidade do crime, do dinheiro “rápido”, “fácil” – além da aventura de viver uma vida dotada de riscos e de poder sobre o direito de manter alguém vivo ou de fazê-lo morrer, pautadas no imaginário de um modelo de “dono da boca” ou do “chefe da boca” – que acaba atraindo uma parte dos jovens que buscam vivenciar uma trajetória diferenciada daquela que lhe é imputada.

Uma trajetória vai se tecendo a partir não só dessa identificação, mas de um número infindável de questões que, muitas vezes, estão acobertadas por essa identificação e busca por status social e econômico. Como exemplos, podemos citar algumas “faltas” na vida desses jovens, como a falta de perspectiva ou futuro na escola e nos estudos, de trabalho e de políticas voltadas para essa população – com o objetivo de frear o recrutamento de adolescentes para o tráfico de drogas, ampliando o acesso à educação de qualidade e moradia digna e a não exposição deles à violência urbana em seu cotidiano. Deve-se compreender a questão do envolvimento juvenil com a criminalidade não como algo “pronto”, “simples” ou “dado”, mas como algo que envolve uma multiplicidade e complexidade de fatores.

### 3 FAMÍLIA(S), MATERNIDADE, MATERNAGEM E PRÁTICAS DE CUIDADO

Neste capítulo, são discutidos o conceito da categoria família(s) e a construção social da maternidade, da maternagem e das relações de cuidado – em que são problematizadas suas caracterizações enquanto algo normativo, que é “essencializado” na figura da mulher, bem como enquanto um papel de gênero, de caráter compulsório, a ser desempenhado. Também é apresentada a visão da mãe como alguém que deve sempre estar atenta às questões dos filhos ao mesmo tempo que precisa sustentar a casa e cuidar de si mesma, surgindo, assim, a partir dos relatos das mães, a figura da “mãe polvo”.

#### 3.1 Apresentando e discutindo “família(s)”

Primeiramente, importa considerar a construção histórica da imagem da família no Brasil, tendo como ponto de partida a visão de famílias patriarcais e extensas, conforme apresentado por Freyre (2002). Durante o período do Brasil Colônia e do Brasil Império, a chamada família patriarcal foi caracterizada como fundada no poder patriarcal e nuclear, no qual o proprietário de escravos e dono de terras era caracterizado como a autoridade máxima, tanto na vida privada quanto na pública e social. Essa família também era caracterizada pela sua extensividade (abarcando vários dependentes) para além da esposa e dos filhos, contava com serviçais, agregados, escravos domésticos e da lavoura, entre outros (FREYRE, 2002). Contudo, muitas críticas foram dirigidas a essa visão criada sobre as famílias brasileiras, já que o termo pretendia englobar a ideia de uma família “tradicionalmente” brasileira, não revelando como existiam, na verdade, diversos modelos familiares que contrariavam essa normativa.

Contraopondo-se à noção de predominância das famílias patriarcais e extensas no Brasil, Samara (2002) discute como as famílias menos extensas, com estruturas mais simples e menos membros, estavam em maior número nessa época. Assim, ela propôs considerar os grupos sociais, a temporalidade e o contexto socioeconômico e político como fatores importantes para se pensar as configurações familiares no Brasil (podemos perceber a importância dessas questões para falar sobre famílias não só no passado, como, também, no presente). A crítica vai de encontro à questão de como esse modelo (prevalecente no Nordeste, principalmente, nas lavouras de cana-de-açúcar) foi difundido como pertencente a todas as regiões brasileiras, sem considerar suas particularidades.

Cabe ressaltar que, entre os séculos XVI e XVII, a economia da Colônia era baseada nas plantações de cana-de-açúcar do Nordeste. As famílias da elite econômica viviam nesses engenhos, habitando casas grandes e assobradas, com escravos e dependentes. Os costumes e

as tradições, que ditavam os comportamentos de homens e mulheres, eram fortes e estavam apoiados nas leis. O homem tinha o poder legal de proteger e sustentar a família, além de decidir o que era importante ou não para todos os membros. Já a mulher tinha o papel de cuidar e educar moralmente os filhos. Apesar de essas questões estarem respaldadas por leis e costumes, Samara (2002) aponta que existiam variáveis em relação a esse modelo “dominante”. Mudanças econômicas, sociais e geográficas – como a descoberta das minas de ouro em 1690, o deslocamento do eixo econômico do Nordeste para o Sul do país, entre outras – provocaram diversas alterações nas configurações dessas famílias, em que os padrões impostos pela colonização não eram desempenhados por grande parte da população brasileira. “O número de celibatários era alto, proliferavam os concubinatos e a ilegitimidade era comum. Mulheres exerciam atividades econômicas fora do âmbito doméstico e as solteiras com prole natural chefiavam famílias” (SAMARA, 2002, p. 33).

O Censo brasileiro de 1872, por exemplo, demonstra que (nas regiões onde a economia era mais ativa) cerca de 30% das mulheres (majoritariamente com idade entre 35 e 59 anos e com baixo poder aquisitivo) chefiavam e sustentavam economicamente suas famílias (SAMARA, 2002). Nas famílias chefiadas por mulheres, outros familiares, como crianças, adultos e agregados, também ajudavam com a renda, obtida a partir de variadas ocupações, entre elas, a venda dos excedentes da produção familiar.

Desse modo, a expansão da força de trabalho feminina (vide as mulheres negras, livres ou escravizadas, que sempre trabalharam vendendo quitutes nas praças e como domésticas, passadeiras etc.), devido à abertura deixada pela falta de mão de obra masculina e escrava, foi o que modificou, para além das relações de gênero, as formas de organização familiar.

A partir dessa noção, constata-se como as configurações familiares passaram a ser percebidas no Brasil. Apesar do patriarcado ter pregado – e ainda pregar – determinadas noções de papéis sociais e de gênero, além de um modelo heteronormativo e idealista de família, pesquisas voltadas para essa área foram construindo outros olhares possíveis e necessários para a compreensão das famílias brasileiras.

Destaca-se a predominância de formas de uniões não legalizadas (entre as famílias mais pobres), como o concubinato, resultou de um processo de dominação masculina, pois muitas mulheres negras e indígenas foram abusadas sexualmente por homens brancos. Das relações, consensuais ou não (mas propriamente sob uma prerrogativa patriarcalista), resultava o nascimento dos chamados filhos bastardos e sem pais, cujas mães, além de estar em desvantagem econômica e social, eram discriminadas pela sociedade, muitas vezes, taxadas pejorativamente de “mães solteiras”, por exemplo (DURHAN, 1982).

Não se pode negar que a Igreja atuou como um aparelho ideológico do Estado, que tinha como função fazer uma mediação entre as leis que regiam a organização social e as condutas praticadas pelos diferentes grupos sociais. Além disso, seu objetivo primaz era destruir as organizações familiares e os modelos alternativos que fugiam do modelo familiar “ideal” e pautado nos padrões culturais portugueses que tinham “[...] o grupo conjugal como núcleo estrutural da família e manteve-se todo o sistema de parentesco bilateral” (DURHAN, 1982, p. 36). Ressalta-se que esse modelo esteve mais presente nas camadas dominantes, com o objetivo de regulamentar a procriação e a sexualidade das mulheres.

Após o fim da escravidão no Brasil, homens e mulheres negros encontraram muitas dificuldades para se inserirem formalmente no mercado de trabalho. Além do racismo exacerbado, da desigualdade e da falta de oportunidades para essa população, eles ainda contavam com a falta de profissionalização, escolarização e de empregos suficientes para todos(as). Muitos ficaram desempregados, em trabalhos ou atividades informais, ou tiveram acesso apenas a empregos mais precários, com baixa remuneração e não exigindo uma formação prévia. Durhan (1982) observa que essa precariedade de oportunidades e de acesso a direitos, empregos e bens de produção e de consumo ajudou a impedir o desenvolvimento da noção do papel social do homem negro como o único chefe e provedor da família, abrindo espaço para a primazia das mulheres na chefia familiar.

Nesse sentido, o trabalho feminino, assim como o infantil, foi importante no sustento das famílias nesse período. Todavia, Durhan (1982) denota que, apesar de haver essa necessidade do trabalho remunerado em relação às mulheres, esse movimento não garantiu, de fato, que elas pudessem ter autoridade dentro de seus lares. Para além da vigência de uma concepção de dominação masculina, a violência doméstica pode ser caracterizada como uma peça-chave que contribuiu para esse impedimento e, ao mesmo tempo, para a manutenção da autoridade patriarcal.

Já no século XX, muitas mudanças políticas, sociais e econômicas impactaram na forma como as famílias eram caracterizadas na sociedade brasileira. Podemos perceber que, tanto na Constituição Federal de 1988 como no Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990, a família passou a constituir uma instituição primordial referente ao cuidado, à educação e à proteção de crianças e adolescentes.

Caracterizada como a primeira fonte de socialização, a família sempre foi objeto de análise de diversas áreas do conhecimento, sendo o modelo nuclear, heterossexual e ocidental – com a presença de pai, mãe e filho(s) – considerado “hegemônico” durante muito tempo, cabendo à mulher o papel de gerenciar e organizar as tarefas domésticas e de cuidado dos filhos.

Contudo, percebemos que, desde o período colonial brasileiro, a determinação desses papéis de gênero (em relação às determinações familiares, por exemplo) não era totalmente fixa. Outras variantes, como raça/cor, classe e trabalho, entre outras, influenciaram na forma como as famílias e, em especial, as mulheres eram constituídas e vistas socialmente.

Dessa maneira, a família moderna brasileira teria incorporado o ideário judaico-cristão, passando a ser idealizada como o lócus do cuidado e da proteção, o berço primordial da moral e dos “bons costumes”, descreve Araújo (2008). Entretanto, também foi bastante criticada como local da opressão e da violência. Essa crítica ganhou notoriedade graças aos movimentos feministas e libertários que passaram a contestar as ordens sociais que imperavam na sociedade.

A instituição família passou, e tem passado, por muitos questionamentos, reformulações e renovações, com o objetivo de atender, principalmente, às demandas capitalistas. Pode-se apontar, por exemplo, as mudanças nas relações de gênero e o seu impacto nas relações familiares entre homens e mulheres – como a crítica à dominação masculina, ao trabalho doméstico e ao papel de gênero designado às mulheres, relativo ao cuidado dos(as) filhos(as) – que foram apontados como problemas que deveriam ser discutidos na esfera pública. O impacto dessas “denúncias” e desses questionamentos consiste na revisão dos papéis sociais atribuídos a cada membro familiar e na decadência do poder paterno (ARAÚJO, 2008).

Todavia, atualmente, a desmistificação desse modelo torna-se pertinente ao abarcamos a família (em especial, o papel das mulheres como mães) como lócus de estudo. Como ressalta Fonseca (2002b), para muitas pessoas, o casamento passou de uma obrigação moral para uma formalidade, uma forma de legalizar a união entre duas pessoas. Além disso, o divórcio deu um longo salto e possibilitou que muitos casamentos fossem desfeitos, descaracterizando-os como um laço eterno ou primordial na vida dos indivíduos: “Em termos estatísticos, a unidade doméstica calcada na família nuclear não se manifesta com a mesma frequência que cinquenta anos atrás, e em termos normativos, não exerce a hegemonia de outrora” (FONSECA, 2002b, p. 2).

Contudo, Fonseca e Cardarello (2010) apuram que, atualmente, após mudanças relacionadas, principalmente, aos direitos de crianças, adolescentes e das mulheres, além dos movimentos contraculturais e do surgimento da pílula anticoncepcional nos anos de 1960 (que desconstruiu a noção de que a sexualidade só pode ser vivenciada com finalidade de reproduzir), a vida familiar mudou drasticamente. Assim, a família não está mais firmada apenas na visão de uma família nuclear, de um casal heterossexual com filhos (que tem caído regularmente desde os anos de 1970). As famílias monoparentais femininas – sempre presentes

na história do Brasil, conforme discutido anteriormente – têm crescido no Brasil, assim como o número de famílias monoparentais chefiadas por mulheres com filhos.

Os dados do Censo 2010 – Famílias e Domicílios (IBGE, 2012) apontam para uma maior diversidade referente aos arranjos familiares, que passaram a ser menos “tradicionais”, contando com uniões consensuais, famílias reconstituídas e famílias monoparentais. Em relação à chefia familiar, os dados mostraram que 37,3% das famílias são chefiadas por mulheres e, dentro desse percentual, 12,2% são de mulheres sem cônjuge/companheiro e com filhos; e 4% de mulheres sem cônjuge/companheiro e com filhos e parentes. Outro dado importante revela o percentual de famílias reconstituídas, que representa 16,3% das famílias formadas por casais.

Dados recentes do IPEA (2021) corroboram com o crescimento apontado pelos dados anteriores, demonstrando que o número de famílias chefiadas por mulheres vem crescendo no Brasil. No ano de 1995, o número total era de 9.555.110; em 2005, ele saltou para 17.506.801; e, em 2015, para 28.614.895. A região Sudeste é a que apresenta o maior quantitativo, com mais de 12 milhões.

No que diz respeito às famílias chefiadas por mulheres, de acordo com a cor/raça, as mulheres pretas/negras estão em maior número, contabilizando 15.872.953 famílias em que elas são as chefes. Em razão das mulheres brancas, temos o número de 12.741.942. Os dados também demonstram a forte presença de famílias chefiadas por mulheres no meio urbano, com 26.071.032, e apenas 2.543.863 no meio rural (IPEA, 2021).

O IPEA (2021) ainda mostra que o percentual total das famílias compostas por mulheres com filhos é de 16,3%. No que tange às famílias compostas por mulheres e filhos, com famílias chefiadas por mulheres, o percentual é de 40,4%.

Os dados confirmam que, devido à necessidade de dar conta dos novos estilos de vida, diversidade de desejos e opções de escolha entre assumir ou não relações amorosas estáveis, a família passou por outras formas de organização, para além da caracterizada como “majoritária” organização nuclear (com marido, esposa e filho(s)). Outros tipos de família, apesar de já existentes, foram ganhando mais notoriedade no cenário social, como as monoparentais femininas ou masculinas (a monoparental feminina é composta pela mulher-mãe e filho(s), sem a presença do cônjuge, companheiro ou pai; já a monoparental masculina é composta pelo homem-pai e filho(s), sem a presença da cônjuge, companheira ou mãe), as famílias reconstituídas (composta por casais recasados com ou sem filhos), as famílias homoafetivas (casais homoafetivos, com filhos adotados ou de relações anteriores), as famílias adotivas, as sem filhos, entre outras (ARAÚJO, 2008).



Santos e Santos (2009) salientam que as famílias monoparentais sempre existiram. Todavia, com número crescente de divórcios na década de 1960, o grande número de mulheres responsáveis pela casa e pelos filhos chamou a atenção das autoridades estatais e de pesquisadores, interessados em compreender mais o funcionamento dessa organização familiar. Vale destacar que, no Brasil, a família monoparental feminina só foi reconhecida pela legislação brasileira na Constituição Federal de 1988 que – em seu art. 226, inciso 4 – entende como “entidade familiar” a comunidade familiar formada somente por mães, ou por pais, e seus filhos. Ao incluir a família monoparental no âmbito jurídico como uma “entidade familiar”, torna-a alvo de políticas públicas e da proteção do Estado.

As famílias monoparentais femininas nem sempre são decorrentes de situações de separação ou divórcio, mas podem ser resultado de mulheres viúvas, mães solo, mulheres que tiveram uma gravidez ainda na adolescência ou uma gravidez não planejada (e que não contam com a presença do pai do(a) filho(a), por exemplo), produção independente, situações de abandono do pai, entre outras, o remete a uma decisão que pode ser voluntária ou involuntária da mulher-mãe (CÚNICO E ARPINI, 2014; SANTOS e SANTOS, 2009). Além disso, esse fenômeno não é só observado em famílias de classes populares, estudos (WOORTMANN E WOORTMANN, 2004; MACEDO, 2008) apontam o aumento dessa organização familiar em camadas médias da sociedade brasileira.

Cabe salientar, de acordo com as entrevistas realizadas com as mães na Casa Mãe Mulher, que foi constatada a presença de nove famílias monoparentais femininas: Astromélia, Cinerária, Peônia, Gardênia, Amarílis, Hortêncina, Gérbera, Azaleia e Dália informaram ter uma família composta por elas e os(as) filhos(as), sem a presença do pai ou cônjuge.

Em razão das famílias reconfiguradas (quando a mãe se une ou casa com outra pessoa que não seja o pai do seu filho), foram constatadas cinco famílias, de acordo com os relatos das mães entrevistadas. Cravina e Camélia informaram que estão casadas com seus respectivos cônjuges – padrastos dos seus filhos. Prímula, Calêndula e Lavanda revelaram que estão em uma união estável com os seus respectivos companheiros – padrastos dos seus filhos.

Observou-se, também, entre as mães entrevistadas, quatro famílias compostas por mãe e pai biológicos, casados (ou em união estável) e com filhos(as), como no caso de Tulipa, Nêveda, Alpínia e Magnólia. Importa considerar que a questão da chefia familiar será trabalhada nas páginas seguintes.

Podemos constatar uma pluralidade de modelos familiares, como as monoparentais femininas, nas quais temos mães responsáveis pelo sustento do lar, além de outras mães que compartilham essa função com outros membros da família. Temos as famílias reconfiguradas

em que as mulheres-mães, após a separação do pai biológico de seu filho, estabeleceram uma nova relação/união com outra pessoa, casando-se novamente. E as chamadas famílias “nucleares”, com a presença da mulher-mãe e do homem-pai que estão em um relacionamento estável e têm filhos(as).

Nesse sentido, falar de família, conforme denota Fonseca (2002b), é ir além das categorias fixas ou dos modelos hegemônicos, significa levar em consideração um conjunto de valores, normas e símbolos que caracterizam os indivíduos, formam a sua identidade e fornecem sentido para a vida. Contudo, ao falar sobre o conjunto de valores e práticas presentes no seio familiar, é importante não cair em “armadilhas” ou em modelos hegemônicos do passado, considerando as novas configurações e possibilidades de famílias.

Entretanto, sabendo da pluralidade de modelos familiares existentes, como podemos definir o que é família? A definição do conceito de família, para Bruschini (1989), constitui um esforço complexo, devido ao fato de as correntes de pensamento apresentarem concepções bastante distintas sobre o seu significado. Para a Sociologia, a reflexão mais predominante sobre família foi a advinda da teoria funcionalista a partir dos anos de 1950, nos Estados Unidos, preconizando que a família consiste em uma instituição socializadora (por meio do processo de socialização primária das crianças, pois a família é caracterizada como o primeiro grupo e o primeiro contato que a criança tem com o ambiente social) e que atua na formação das personalidades adultas dos indivíduos.

A corrente funcionalista pontuava a importância de uma relação especial e de um contato mais próximo entre a mãe e a criança – em seus primeiros anos de vida. Essa família nuclear é isolada (devido à sua casa ser separada da família de origem dos cônjuges, além de ser economicamente independente) e tem os rendimentos provindos da ocupação do marido (BRUSCHINI, 1989). Interessa frisar que esse isolamento da família moderna, tendo seus integrantes com papéis diferenciados, desiguais e complementares, de acordo com a autora, aumenta o peso do papel da esposa/mãe, que fica em casa cuidando dos filhos e dos afazeres domésticos (atribuindo-se a ela papéis de natureza expressiva), enquanto o marido/pai se encontra no trabalho fora de casa (visto como um líder, aquele que traz o sustento para a casa).

Entretanto, Peixoto (2007) sinaliza que o modelo funcionalista da década de 1950 começou a declinar como um ideal de família, pois as mulheres passaram a trabalhar cada vez mais fora de casa, a controlar a fertilidade por meio do uso de métodos contraceptivos, do aumento do número de divórcios, de recomposições familiares, de uniões livres sem que haja a necessidade de um casamento formal, além da coabitação intergeracional. Essas mudanças contribuíram para a formação de novas configurações familiares.

O marxismo, de forma geral, aponta que a família seria uma unidade social centrada na reprodução da força de trabalho, em que as mulheres seriam responsáveis pela transmissão de valores de uso na vida privada; e os homens, pela transmissão de valores de troca, a partir da venda de sua força no mercado de trabalho. Assim, a família comportaria tanto o consumo individual de cada membro, como a formação de mão de obra (BRUSCHINI, 1989).

Bruschini (1989) coloca que, partir dos anos de 1970, o tema da família foi retomado pelo movimento feminista norte-americano e europeu, ressaltando essa visão crítica do trabalho doméstico como produtor e reproduzidor de força de trabalho para o capital.

É preciso considerar que a “libertação” de parte das feministas – brancas – das atividades domésticas foi edificada a partir do trabalho doméstico realizado por outras mulheres, principalmente mulheres negras e imigrantes, que tinham uma jornada dupla de trabalho doméstico realizado em sua própria casa (não remunerado) e na casa de outras pessoas.

A Escola de Frankfurt trouxe o debate sobre família próximo ao que foi apresentado pelos funcionalistas, mas que se diferencia ao fazer uma crítica sobre o papel dominante e conservador exercido pelo homem sobre a esposa e o filho, em que a criança aprende as relações burguesas (como o respeito às autoridades e a submissão às ordens) mediante essa autoridade exercida pelo pai no seio familiar, como demonstra Bruschini (1989).

No final da década de 1980, as pesquisas realizadas na França, influenciadas pela sociologia norte-americana, passaram a adotar uma abordagem interacionista, por meio da coleta de dados sobre as experiências e as normas familiares. Visto como um formador de laços sociais, o individualismo permitiu a formação de uma família relacional (referente às ligações e relações interdependentes entre os membros familiares), em que seus membros não se limitavam aos papéis e locais definidos pela família (PEIXOTO, 2007).

Nos anos de 1990, os sociólogos passam a investigar se a disseminação do individualismo na organização familiar – marcado, principalmente, pela não definição do indivíduo pelos laços familiares, mas por suas próprias escolhas e pela formação de vínculos com seus pais e com outras pessoas – poderia “afetar” ou “enfraquecer” a solidariedade familiar. Todavia, Peixoto (2007, p. 17) apresenta que o “apoio familiar”, diante de situações como desemprego e divórcio, demonstra a permanência da solidariedade nas relações intergeracionais. Nesse sentido, os sociólogos buscaram compreender como essa solidariedade foi sendo transformada em meio às diferentes configurações familiares.

Singly (2007) ressalta que a família contemporânea foi constituída a partir da necessidade da privacidade, ou seja, de um espaço privado em que membros familiares pudessem ficar juntos, sem a interferência de pessoas de fora. Há a separação do espaço público

e do espaço privado e, ao mesmo tempo, o crescimento da afetividade nas relações familiares. Ademais, ela pode ser essencialmente caracterizada por três fatores: “[...] uma grande dependência em relação ao Estado; uma grande independência em relação aos grupos de parentesco; uma grande independência de homens e mulheres em relação a esta família” (SINGLY, 2007, p. 30).

Apesar da grande valorização da intimidade, das relações e da vida privada, houve uma maior intervenção estatal nas famílias – que passou a controlar e gerir as ações e relações entre os membros familiares. Além disso, há uma contradição referente à busca do indivíduo pelo seu espaço refletida na independência e, ao mesmo tempo, na dependência em relação à família. Essa contradição foi acentuada pelas mudanças em relação aos novos valores, normas e ideias que passaram a imperar na sociedade, como a luta feminista, uniões livres, outros tipos de família, expansão de direitos, entre outros (SINGLY, 2007).

Essa mesma questão, referente à busca pela independência e autonomia, colada a uma constante dependência familiar, também foi ressaltada por Araújo (2008). Num mundo de incertezas e instabilidades, onde a grande individualidade produz relações mais fluidas e inconstantes (BAUMAN, 2004), a renúncia de vínculos institucionais e a busca por relacionamentos cada vez menos estáveis é acompanhada por um sentimento de solidão e introversão. Nesse momento, o indivíduo sente a necessidade de se conectar com sua família, caracterizada como um local seguro, um abrigo, uma referência universal.

Singly (2007) aponta que a família moderna acompanha as mudanças sociais. Assim, o crescimento da individualidade e da interdependência fez com que seus membros tivessem uma especificidade, uma individualidade maior do que as observadas nas organizações familiares anteriores. A família contemporânea passa a ser caracterizada como conjugal (formada por um casal de pessoas, com ou sem a presença de filhos), individualista (na qual há a exaltação da individualidade de cada um) e relacional (em que as relações entre os membros são privilegiadas).

Para além da questão da individualidade e do seu impacto nas organizações familiares, importa salientar que, assim como Samara (2002), Durhan (1982) aponta que as transformações referentes à divisão sexual do trabalho impactaram consideravelmente a organização e estrutura da família como uma instituição. A divisão sexual do trabalho ganha relevância, pois o seu conceito diz respeito às relações de poder dos homens frente às mulheres, em que são atribuídas aos homens características produtivas, e às mulheres, as relacionadas à reprodução; além de os homens ocuparem predominantemente funções que dizem respeito à esfera pública da sociedade (KERGOAT, 2009, p. 67).

Há duas formas de organização nessa forma de divisão social do trabalho: a primeira se refere a uma “separação”, isto é, a divisão de tarefas entre homens e mulheres, ou os trabalhos “ditos” femininos e os trabalhos “ditos” masculinos; a segunda diz respeito à “hierarquização”, isto é, a valorização dada aos trabalhos de homens e mulheres, sendo a atividade exercida pelo homem mais valorizada socialmente – e economicamente – do que a exercida pela mulher. Kergoat (2009) afirma que a divisão sexual do trabalho é uma forma de divisão do trabalho construída socialmente como o resultado de práticas econômicas, históricas e sociais, que, por isso, não é uma questão rígida e/ou natural.

A mulher que é mãe e chefe de família pode ser caracterizada como aquela que mais convive com as consequências desse processo. Se a família for monoparental feminina, o caso pode ser ainda mais agravante para ela, por ter que arcar cotidianamente com as construções sociais de papéis gênero (que podem ser somadas às desigualdades de cor/raça, classe, geração etc.) que são impostas a ela. Enquanto mãe, deve ser cuidadora e ter o dever de passar valores morais para a sua família, além de exercer uma parte considerável do trabalho doméstico (invisível socialmente) e ter uma ocupação (ou um trabalho remunerado) para arcar com os gastos de sua família. Garcia (2019) diz que, em famílias monoparentais femininas com filhos de até 14 anos de idade, 56,9% vivem em situação de pobreza, que ainda aumenta para 64,4%, caso a mulher (chefe de família) seja negra.

No caso das mães entrevistadas nesta pesquisa, sobre a questão da chefia familiar ou quem, a partir de seu ponto de vista, é o(a) maior responsável pelo sustento do lar, conforme ressaltado, a maioria respondeu ser ela a chefe de família (nove respostas), conforme mencionado – dentre elas, Amarílis, Astromélia, Hortênsia, Azaleia, Dália, Prímula, Lavanda, Peônia e Gardênia. Em relação ao estado civil dessas mães: Amarílis e Hortênsia disseram estar separadas; Azaleia e Dália relataram estar solteiras; Astromélia, Peônia e Gardênia informaram que são viúvas; Prímula e Lavanda mencionaram que estavam em uma união estável.

Entre as que responderam ser o esposo ou companheiro o chefe da família (quatro respostas), temos: Cravina, Camélia, Tulipa e Nêveda – todas afirmaram ser casadas. Entre as mulheres-mães que disseram compartilhar a chefia familiar com o companheiro/esposo (duas respostas), temos: Magnólia e Calêndula – ambas disseram estar em uma união estável.

Em razão daquelas que chefiam o lar com outros familiares (duas respostas): Alpínia (Ela, o esposo e o filho mais velho) e Gérbera (Ela, a filha e o esposo de sua filha), respectivamente, casada e separada. Por último, uma das mães entrevistadas (uma resposta) afirmou que ela e o governo são os responsáveis pelo lar: Cinerária disse ser viúva e receber o Bolsa Família que, segundo ela, ajudava a sustentar a sua família.

Importa destacar que, somadas as mães que disseram ser chefes de família com aquelas que afirmaram dividir essa função com outras pessoas ou com o governo, temos o total de 14 mulheres-mães entrevistadas exercendo a chefia familiar integralmente ou parcialmente. Vale constatar que grande parte dessas mulheres chefes de família é negra.

Fazendo um paralelo com as famílias das mães entrevistadas, podemos constatar um plexo de relações, uma vez que foi informado que a maioria está casada (cinco respostas), em uma união estável (quatro respostas) e viúva (quatro respostas). Das nove mães que informaram estar em um relacionamento, entre as casadas, apenas Alpínia informou que ela e o esposo chefiavam a família; das que afirmaram estar em uma união estável, Prímula e Lavanda responderam que elas chefiavam a família; já Magnólia e Calêndula disseram compartilhar a chefia familiar com o esposo. As demais mães disseram que o esposo chefiava a família. Das que disseram ser viúvas, todas afirmaram que chefiavam o lar, no entanto, apenas Cinerária informou que “compartilhava” a chefia familiar com o governo.

Todavia, vale mencionar a necessidade de se romper com a associação direta entre chefia feminina e a chamada “feminização da pobreza”, que acaba por definir um perfil dessas mulheres como se elas só pertencessem aos estratos mais empobrecidos da população, criando uma concepção naturalizada de vulnerabilidade socioeconômica como um fenômeno-chave para se compreender a situação das mulheres chefes de família:

[...] a associação negativa entre chefia feminina e pobreza, como se o crescimento desses domicílios fosse símbolo de quebra dos valores familiares e da desorganização familiar; portanto, de uma situação de retrocesso no ciclo *ideal* de desenvolvimento da família” (MACEDO, 2008, p. 397).

Essas formas de generalização reforçam determinados estereótipos referentes à situação de vulnerabilidade e pobreza dessas mulheres e de suas famílias. Assim, essa “homogeneidade” tende a não considerar a complexidade inerente a essa configuração ao deixar de ponderar os aspectos referentes às desigualdades (não só as econômicas, mas de gênero, classe, cor/raça, entre outras), além da relação com o Estado, no que concerne ao oferecimento de políticas públicas (MACEDO, 2008).

Castro (2001) também critica a “feminização da pobreza” como um fenômeno que não deve ser visto somente pelo viés econômico, mas pela inclusão de debates sobre desigualdades de cor/raça, de classes, de gênero etc. Sua crítica não se dirige a uma proibição do termo, mas a um uso mais consciente, que não retroalimente concepções liberais. Assim, adverte que, em famílias monoparentais femininas (que vieram de famílias nucleares), muitas mulheres não

tiveram as mesmas oportunidades que os homens de se dedicarem à formação de uma carreira ou de se socializarem com o mercado de trabalho. Contudo, a partir da premissa da divisão sexual do trabalho, as mulheres se dedicaram aos papéis relativos ao cuidado e à reprodução. Dessa forma, a sua situação de empobrecimento não seria somente explicada pelo fato de ela se tornar chefe de família ou pela ausência de um “provedor” ou “companheiro” em casa, mas pela sua situação anterior de esposa-mãe-cuidadora.

Algumas mães entrevistadas informaram que, antes de se tornarem chefes de família, seus ex-companheiros desempenhavam esse papel anteriormente, salientando a questão financeira como um dos fatores importantes quando pensamos nessa responsabilização (principalmente financeira e moral) pela família.

Outra questão levantada trata-se da forma como as mulheres (mesmo aquelas que não constituíram família com a presença de um companheiro ou cônjuge) são vistas no mercado de trabalho. Mesmo possuindo a mesma escolaridade e idade que os homens chefes de família, elas teriam um rendimento financeiro menor que eles, fato que pode ser explicado pela visão atribuída a essas mulheres como “mães” e “esposas”, tendo o seu salário não como a principal fonte de renda, mas como um rendimento caracterizado apenas como “adicional”, conforme salienta Castro (p. 2001, 92).

Pesquisas atuais demonstram como essas desigualdades operam em relação ao rendimento no Brasil: as mulheres ganham, em média, 77% do total recebido pelos homens; em relação aos cargos com maiores ganhos, as mulheres recebem 61,9% do rendimento dos homens (IBGE, 2021). De acordo com uma pesquisa do Poder 360 (SIMÕES, 2020), a situação ainda é mais agravante quando nos referimos às mulheres negras, que recebem, em média, 57% a menos do que os homens brancos, 42% a menos que mulheres brancas e 14% a menos que os homens negros. Para fins ilustrativos, para cada R\$ 10,00 ganhos por um homem branco, uma mulher negra recebe apenas R\$ 4,30 (considerando a média de rendimentos de homens e mulheres, em 2019).

### **3.2 Maternidade, maternagem e a prática do cuidado**

A maternidade consiste em um fenômeno social consolidado, principalmente, no século XX com o crescimento da industrialização e com o processo de urbanização, marcado pelas mudanças políticas, econômicas e sociais (por exemplo, a globalização, as mudanças na vida privada, nas relações de gênero, os novos modelos de sexualidade e parentalidade) e pelas desigualdades de caráter étnico-racial, social e de gênero (SCAVONE, 2001). Essas mudanças

e desigualdades impactaram as mulheres de maneiras diferentes (a depender de seu país, de sua cor e de sua cultura).

A presença das mulheres na vida pública e nas relações de trabalho gerou impactos na família e em suas formas de organização, assim como no papel socialmente designado à mulher como mãe e cuidadora do(s) filho(s) e da família.

Badinter (1985), em suas análises sobre o surgimento do amor materno no ocidente, atenta para uma construção social da maternidade e do amor das mães, descaracterizando-os como algo “natural”. O amor materno seria uma invenção e, assim como outros sentimentos, também sofreria transformações de acordo com os contextos sociais, econômicos e políticos de determinada sociedade, cultura e época.

A partir do final do século XVII e início do XVIII, aproximadamente, houve uma corrente de mudanças pautadas na forma como as crianças eram retratadas na sociedade, dos manuais de comportamento e do discurso médico e sanitário, além da revolução industrial e da necessidade de trabalhadores que pudessem vender sua força de trabalho ao sistema capitalista, entre outras, que provocaram uma “revolução” na forma como as mulheres eram retratadas e do seu papel, que fora limitado à maternidade.

Scavone (2001) observa que, posteriormente, entre o final do século XIX e início do XX, a maternidade passou a ser associada a uma dupla jornada de trabalho: dentro de casa (relações de cuidado com os filhos e afazeres domésticos realizados sem remuneração e reconhecidos como atividades reprodutivas) e fora de casa (trabalho remunerado, produtivo), sendo ferrenhamente criticada por grupos feministas.

O acesso a mais direitos e à educação, durante o século XX, permitiu que as mulheres alcançassem uma formação técnica e profissional, levando-as, cada vez mais, a ocuparem o espaço público e, concomitantemente, a criar suas crianças. Com o maior acesso à informação, ao conhecimento sobre os seus direitos e a um maior acesso às políticas de saúde (a exemplo do uso de métodos contraceptivos, como a pílula anticoncepcional<sup>46</sup>), muitas mulheres passaram a refletir sobre o fato de ter ou não filhos e de vivenciar ou não a maternidade (SCAVONE, 2001).

---

<sup>46</sup> A maternidade, mesmo antes dos métodos contraceptivos modernos, não era vista como “inevitável”. Muitas mulheres realizavam abortos, no entanto, a prática era muito arriscada e poderia causar sua morte. Com o advento da pílula anticoncepcional, as mulheres puderam optar pela concepção, por meio de um controle caracterizado como socialmente aceito (SCAVONE, 2001, p. 51).



Sendo assim, vale destacar como a ascensão da mulher, como sujeito de direitos no Brasil<sup>47</sup>, impactou a forma como ela era vista e no desempenho de suas funções sociais. Assim, a partir do ano de 1932, por meio do Código Eleitoral (Decreto n. 21.076/1932), as mulheres conseguiram conquistar o direito ao voto (que se dava de forma restrita, pois as mulheres só poderiam votar com a anuência do marido, enquanto as solteiras e viúvas só poderiam votar se possuíssem propriedade ou renda). No entanto, com a Constituição Federal de 1934, as mulheres alcançaram o direito ao voto e a sua obrigatoriedade (somente para as mulheres que exerciam função pública remunerada) e o direito de serem votadas. Verifica-se que esses direitos eram muito “frágeis” e logo foram suprimidos com o regime ditatorial, como atenta Marques e Melo (2008).

Posteriormente, com a Lei n. 4.121/1962, referente ao Estatuto da Mulher Casada, foi garantido às mulheres o direito de receber herança, trabalhar fora de casa (sem o pedido prévio de autorização do marido), a guarda dos filhos em caso de separação, além da abolição da chamada “incapacidade civil” relativa às mulheres casadas.<sup>48</sup> Todavia, essas leis evidenciavam o tratamento diferenciado (e até mesmo “preconceituoso”, por excluir as mulheres de exercerem determinados direitos e liberdades) dado aos homens e às mulheres nas leis brasileiras. Somente no ano de 1988, por meio da Constituição Federal (art. 5º, inciso I), estabeleceu-se a igualdade jurídica entre homens e mulheres.

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: I – homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição (BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988).

Com o advento da Constituição Federal de 1988, o ativismo feminino ganhou mais destaque nas reivindicações no âmbito dos Poderes Executivo e Legislativo. O período posterior, referente aos anos de 1990, também conhecido como o da chamada “normalidade democrática”, favoreceu o movimento feminista por meio do fortalecimento das pressões exercidas sobre o sistema político. A representação de interesses, a promoção dos

---

<sup>47</sup> Atenta-se que muitos desses direitos foram conquistados por meio de lutas e negociações dos movimentos de mulheres.

<sup>48</sup> Outros importantes marcos dos direitos das mulheres foram a Lei do Divórcio (Lei n. 6.515/1997) e o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei n. 8.069/1990). A Lei do Divórcio estabeleceu a escolha da mulher pela adoção ou não do nome de casada, podendo renunciar, a qualquer momento, à utilização do nome do marido, além de estabelecer o regime da comunhão parcial de bens, entre outras questões. Já o Estatuto da Criança e do Adolescente promulgou a igualdade de condições de exercício do poder familiar, em relação ao homem e à mulher, no que se refere aos “cuidados” (alimentação, educação etc.) para com os filhos.

direitos e a formulação de políticas públicas foram ocorrendo gradativamente, como demonstra Maciel (2011):

[...] o Legislativo e o Executivo tornaram-se mais permeáveis ao lobby das organizações civis para a produção de leis ordinárias visando à regulamentação dos princípios e normas constitucionais; para a formulação e implementação de políticas públicas destinadas a efetivar direitos constitucionalmente previstos; e para a ratificação das convenções internacionais (MACIEL, 2011, p. 101-102).

Contudo, é necessário problematizar essa questão, pois, como falar em “igualdade” de direitos se as práticas, os discursos e os papéis sociais atribuídos às mulheres (mesmo atualmente) são diferenciados dos atribuídos aos homens, revelando como a mulher foi retratada (e ainda é, devido à perpetuação de algumas práticas discriminatórias) como uma figura submissa, subjugada, tendo seus direitos suprimidos e reprimidos por muito tempo. Como pode ser observado, as leis não garantiram que as práticas “discriminatórias” sobre o papel e o lugar atribuídos às mulheres na sociedade mudassem abruptamente, foram as práticas que constituíram e moldaram as leis e sua interpretação. Entretanto, não se pode abominar a ideia de que as leis são capazes de “estimular” algumas mudanças progressivas e positivas no campo da promoção de direitos e deveres.

Em razão da construção da maternidade no Brasil, Freire (2008) discorre sobre a construção da maternidade científica a partir dos anos de 1920, discutindo como o “maternalismo” passou a ser associado à ciência e moldado por ela. O contexto social, político e econômico durante essa época tinha como eixo principal a modernização do país por meio de uma transformação cultural e da adoção de novos comportamentos e hábitos.

A conservação de crianças tornou-se um dos planos mais importantes para que esse processo de modernização nacionalista ocorresse. Assim, a maternidade, apesar de ainda ser vista como algo ligado à “natureza feminina”, passou a ser associada a esse processo modernizador, adquirindo um outro caráter, ou seja, uma missão patriótica. “Tratava-se não mais de garantir filhos ao marido, mas sim cidadãos à Pátria” (FREIRE, 2008, p. 154).

O exercício tradicional da maternidade foi ressignificado pelos discursos médico, higienista e sanitarista, sendo apoiado, também, por alguns movimentos feministas – ao afirmarem que a maternidade não impedia sua luta –, que passaram a determinar um novo modelo de maternidade, a chamada de “maternidade científica”, que teria como um dos resultados possíveis a formação de uma mãe moderna, que conseguiria aliar, na criação de seus filhos(as), seu “instinto” e as regras de etiquetamento propostas pelos médicos (FREIRE, 2008).

As revistas da época foram os instrumentos pelos quais o discurso maternalista, feito pelos médicos, era semeado na sociedade. Esse discurso se baseava no modelo francês que utilizava a imprensa como uma forma de disseminar sua ideologia maternalista e sua campanha pró-natalista após o final da Primeira Guerra Mundial.

Nas revistas analisadas por Freire (2008), era abordada a defesa da mãe “boa” e “sábia”, aquela que seguia seus instintos maternos, agindo com ternura e dedicação, cuidando e protegendo seu(s) filho(s). Técnicas da puericultura eram expostas por médicos às mulheres, o que gerava certo conflito entre o chamado “instinto maternal” e a “técnica” (o ato de “ser mãe” foi deixando de ser algo puramente “instintivo” e passou a ser algo que poderia ser ensinado, aperfeiçoado) e, ao mesmo tempo, conferia uma mudança de status para as mulheres, aproximando-as da racionalidade e da ciência.

O instinto maternal era amplamente afirmado pelos médicos, entretanto, eles denotavam que a educação poderia aprimorá-lo. Essa educação atribuída às mulheres era relativa, principalmente, em relação à alimentação, saúde, higiene e à psicologia no cuidado com as crianças, pois as mães eram consideradas as agentes principais no papel de construção e moldagem do temperamento e do caráter de seus filhos, sendo incumbidas do papel de transformá-los em “bons cidadãos” para a pátria (FREIRE, 2008).

Diante desse cenário, alguns grupos feministas tiveram (e ainda têm) um papel primordial referente à reflexão das mulheres sobre os encadeamentos da maternidade e suas implicações sociais. O feminismo libertário, entre os anos de 1970 e 1980, promoveu o debate sobre o significado da maternidade enquanto um discurso que deveria ser debatido nas esferas públicas. De acordo com essas feministas, a maternidade era utilizada para explicar a posição desigual das mulheres em relação aos homens. Já o feminismo radical, de forma geral, adotou uma concepção que via a maternidade como uma forma de oprimir as mulheres, pois, somente quando uma mulher se tornava mãe, seu papel era estabelecido na família e na sociedade. As feministas radicais procuraram romper com o determinismo biológico e a constituição do papel da mulher que, para ter a sua plena realização, deveria ter a maternidade como destino (FREIRE, 2008).

Mattar e Diniz (2012, p.108) refletem sobre as hierarquias reprodutivas – que indicam a produção da existência de maternidades consideradas mais legítimas do que outras, cuja legitimação está pautada, principalmente, no suporte (seja familiar, seja do esposo ou pai da criança, seja do Estado) que a mulher vai receber depois de optar pela maternidade, que pode ser um fator determinante nas situações de vulnerabilidade e desigualdade delas – e como a maternidade aparece como uma “identidade forçada” designada às mulheres, pois elas, além de

não terem controle sobre o próprio corpo, são caracterizadas como as principais responsáveis pelos afazeres domésticos e pelo cuidado com as crianças no ambiente familiar.

A obrigação em adotar a maternidade como uma prática “natural” e “obrigatória” de todas as mulheres foi, ao longo da história, um fato incontestável. Vimos, com Scavone (2001), que a maternidade estava (e ainda está) ligada à mulher como algo “natural”, intrínseco, que faz parte de sua identidade, uma forma de se tornar uma “mulher de verdade”. Mattar e Diniz (2012) apontam como essa experiência era – e ainda é – “reforçada” socialmente, além de a maternidade aparecer como uma função social e obrigação moral da mulher.

A maternidade compulsória, sem a capacidade reflexiva de escolha das mulheres, fez com que elas perdessem a autonomia sobre seus corpos (que passaram a ser objeto de regularização da sociedade, do Estado e da Igreja). Grande parte das atribuições sociais referentes à maternidade está envolvida com as percepções masculinas sobre o corpo feminino; assim, se a mulher possui útero, ela deve ter filhos e cumprir com a sua determinação biológica e social. Nesse sentido, além de gerar o(s) filho(s), a mulher também deveria responsabilizar-se exclusivamente pelo cuidado dele(s), como abordam Mattar e Diniz (2012).

Ao contrário da maternidade compulsória, a maternidade voluntária refere-se a uma escolha da mulher em optar ou não pela maternidade, a partir do exercício de seus direitos e de sua autonomia. Ela tem relação com os direitos e as garantias concedidos às mulheres que desejam tornar-se mães e aos seu(s) filho(s) – por exemplo, o tratamento médico e hospitalar gratuito, a licença maternidade, o direito à creche e escola pública, entre outros. A maternidade voluntária tem uma estreita relação com a maternidade prazerosa, que compreende o período anterior e posterior ao parto, além do puerpério, enquanto períodos “satisfatórios”, seguros e amparados socialmente (MATTAR e DINIZ, 2012, p. 112).

É importante destacar como o valor dado à relação mãe-criança passou por uma série de mudanças de concepções e de práticas relacionadas à maternidade ao longo da história. Segundo Moura e Araújo (2004, p. 45) durante muito tempo, a “maternagem” – que consiste numa maior relação de proximidade e cuidado da mãe com o filho, além da formação de um vínculo afetivo entre eles – foi pensada como uma “essência” associada à maternidade, além de ser colocada como uma função naturalmente feminina, remetida ao cuidado e à dedicação da mulher. Contudo, vemos com Badinter (1985) que essa exaltação do amor materno, caracterizado como algo “natural”, é um “mito” advindo dos discursos médico, político e filosófico, presentes desde o século XVIII, no Ocidente.

A maternagem foi muito valorizada e até mesmo encorajada pelos discursos médicos do século XVIII, que afirmavam que os cuidados com a prole eram atividades exclusivas das

mães. As chamadas “boas mães” eram aquelas capazes de estabelecer laços afetuosos para com seus filhos, um amor sem igual, pois se acreditava que a maternidade era algo que fazia parte do destino de todas as mulheres e que, pelo fato de a mulher ter essa capacidade de parir um bebê, ela seria a pessoa mais indicada para cuidar dele. No século XIX, cada vez mais a maternidade e a maternagem foram sendo exaltadas e valorizadas socialmente. A incorporação desse papel propiciou uma valorização social da mulher como responsável pelo cuidado da família e como formadora de novos cidadãos para a nação (GRADVOHL, OSIS e MAKUCH, 2014).

Interessante frisar como a maternagem pode ocorrer de formas distintas, dependendo do grupo socioeconômico. Assim, em camadas mais pobres, ela não se restringe ao vínculo mãe e filho, estando presente entre os parentes, como avós, tias, irmãos, além de amigos e vizinhos. Já entre as camadas mais ricas, a maternagem é dividida com instituições privadas, como creches, escolas de arte, música, idiomas, dentre outras atividades que permitem que a mãe terceirize o cuidado e mantenha a criança ocupada, aprendendo, por exemplo, uma nova língua ou um novo esporte, segundo Gradvohl, Osis e Makuch (2014).

Claudia Fonseca estudou que a “circulação de crianças” denota “[...] a transferência de crianças entre uma família e outra, seja sob a forma de guarda temporária ou de adoção propriamente dita”, constatando como esse processo contrasta com a ideia de uma família nuclear conjugal e está presente na realidade brasileira, dentro e a partir de diferentes dinâmicas familiares (FONSECA, 2020, p. 13).

O papel da maternidade e do cuidado atribuído às mulheres acentuou a desigualdade de gênero, restringindo muitas mulheres ao espaço privado. Entretanto, no final do século XX, houve uma expansão referente à participação das mulheres no mercado de trabalho, o que acarretou, para muitas delas, uma dupla jornada entre o público (trabalho remunerado, emprego fora de casa) e o privado (trabalho e afazeres domésticos não remunerados e o cuidado com a família e a prole, como afirmam Mattar e Diniz (2012).

Nessa perspectiva, atenta-se para o papel de gênero – referente ao cuidado – atribuído à mulher, que, apesar de sua crescente participação no mercado de trabalho, continua sendo, em grande escala, referente ao “trabalho” ou à “atividade” doméstica e relativo ao cuidado do(s) filho(s), principalmente entre as mulheres ocidentais, de acordo com Borsa e Nunes (2011). As autoras ainda colocam que a jornada doméstica da mulher tende a ser maior em famílias menos abastadas e naquelas com crianças.

De forma interessante, Biroli (2018) afirma que a maternidade vem sendo historicamente definida pela divisão do trabalho, em que as mulheres ficam sobrecarregadas e

têm sua participação em outras atividades restringida. Já em relação aos homens, eles ficam isentos das responsabilidades relativas ao cuidado da casa e dos filhos. Essa distribuição desigual das atividades e do tempo dedicado a elas é o que, segundo a autora, coloca as mulheres em uma situação de vulnerabilidade, pois configura maiores dificuldades em exercer o trabalho remunerado, além de seu envolvimento em atividades da vida pública, como a política.

A maternidade, então, acaba por refrear a participação e a autonomia das mulheres. E entre as mulheres das camadas mais pobres ou populares, a maternidade está, do mesmo modo, atrelada ao trabalho, pois muitas, para além de cuidarem de seus filhos, trabalham para trazer-lhes o sustento. Por isso, muitas vezes, a maternidade não pode ser definida como uma atividade exercida em tempo integral. Interessa ressaltar que muitas mães entrevistadas nesta pesquisa revelaram o fato de terem que sair para trabalhar e não se dedicarem integralmente às funções relativas à maternidade, deixando os filhos aos cuidados de parentes, como avó ou tia, com vizinhas ou com o(a) filho(a) mais velho (responsável pelo cuidado dos mais novos).

A construção social do amor materno permite que a responsabilidade exclusiva das mães em relação aos seus filhos seja legitimada e caracterizada enquanto uma regra geral, algo preestabelecido “naturalmente” para todas as mulheres, já que mulher era (e ainda é) definida como aquela que possui atributos, para além da capacidade de engravidar, como a destreza e a paciência, sendo consideradas as personagens “ideais” para se tornarem mães (BADINTER, 1985).

Além disso, a ideia de uma felicidade “sacrificada” da mãe pelo bem-estar de seu filho também é reforçada, alimentando-se a noção de que a maternidade está profundamente ligada à capacidade de “se doar” completamente para o filho e à responsabilidade referente ao cuidado que essa mãe deverá ter, por longos anos, em sua criação (Mestre, 2016).

Guimarães, Hirata e Sugita (2011) salientam que o termo “cuidado”, no Brasil, está relacionado intrinsecamente à ideia de submissão de mulheres às relações de cuidado com outros indivíduos (da família, dos filhos, do esposo ou de algum familiar, por exemplo). Essa atividade, ocupação ou ação de “cuidar”, de “tomar conta”, “olhar”, “se importar”, “se doar” para o outro etc., pode ter vários significados que são constituídos e expressos no cotidiano de muitas mulheres brasileiras.

Hirata e Guimarães (2012) constataram que, para além da prática, o ato de cuidar e de estar atenta às necessidades do outro também configura uma “atitude”, ou “uma disposição moral” daquela que exerce esse papel. “O ‘cuidar da casa’ (ou ‘tomar conta das crianças’) [...], têm sido tarefas exercidas por agentes subalternos e femininos, os quais (talvez por isso mesmo)

no léxico brasileiro têm estado associado com a submissão [...]” (GUIMARÃES, HIRATA e SUGITA, 2011, p. 154).

Finamori e Ferreira (2018) problematizam a associação do cuidado como algo pertencente ao feminino. Para os autores, o cuidado é aquilo que dá sentido e que confirma tanto os laços biológicos como os laços sociais e os de parentesco (seja ele consanguíneo ou não) entre mães (pais) e filhos. Sua “ausência” pode pôr em xeque essa relação, provocando sofrimentos sociais entre aquelas que não comungam do ideal normativo da maternidade e da maternagem. “Se o cuidado confirma o parentesco estabelecido biológica ou juridicamente, sua ausência coloca também em questão o futuro da relação” (FINAMORI e FERREIRA, 2018, p. 29).

Discursos religiosos, políticos e científicos abordam o cuidado com a prole e com a família como responsabilidade das mães. Comparada à Virgem Maria, a mulher-mãe passou a ter um “papel”, como uma “padroeira natural”, de santidade, abnegação e devotamento ao filho, conforme ressalta Badinter (1985, p. 223). Ademais, Fonseca (2020, p. 91) observa que os suportes institucionais, como o Bolsa Família, normalizaram o papel das mulheres enquanto mães e cuidadoras das crianças ao atribuir a responsabilidade pelos filhos à figura delas. Para a autora, há uma série de estruturas legais e políticas sociais que visam reproduzir uma imagem de “estabilidade” da composição familiar que é fincada, principalmente, na imagem da mãe cuidadora.

Por outro lado, as chamadas “mães nervosas” são caracterizadas como aquelas que não planejaram sua(s) gravidez(es), e que, devido a essa falta de planejamento de suas vidas e das futuras vidas a serem geradas, tiveram muitos filhos, mesmo a contragosto. Por isso, não teriam paciência para cuidar de suas proles. De acordo com Fernandes (2017, p. 147), elas são consideradas “mães más”, “negligentes”, desapegadas, desestruturadas. O discurso das funcionárias da creche pesquisada pela autora culpabiliza as mães pelo comportamento violento das crianças (caracterizadas como “agressivas”), relacionado ao desapego das mães. Assim, a falta de cuidado, apego, carinho e atenção com os filhos seria um discurso utilizado para explicar os problemas e os comportamentos relacionados às crianças. As mães nervosas também são caracterizadas como “violentas”, aquelas que batem em seus filhos e impõem esse “castigo” como uma forma de educação moral e de resolução dos problemas em que o diálogo não é visto como uma alternativa.

Todavia, aquelas que têm a maternidade e o cuidado com os filhos como uma atividade integral (e muitas vezes, de forma solitária, sem a presença do pai ou companheiro, do Estado e de uma rede de apoio) carregam as marcas da falta de oportunidades de emprego, ou de

empregos precários, de salários baixos e da vulnerabilidade. Para além disso, suas escolhas têm uma estreita relação com as dificuldades em adequar suas tarefas advindas do trabalho remunerado com as atividades de cuidado com os filhos, tudo sob um contexto em que as atividades do trabalho não lograram em incorporar a dependência de outras pessoas em relação às mulheres contratadas, assim como a indisponibilidade de creches e de outros equipamentos e serviços públicos, além da precariedade de recursos de compra de serviços.

Dadas essas questões, Mestre (2016) salienta que muitas mulheres constituem suas famílias não de forma nuclear, mas em “redes”, pois incorporam outras parentes, familiares ou vizinhas no seio familiar com o objetivo de elas ajudarem no cuidado com os filhos. Isso foi observado entre as mães entrevistadas nesta pesquisa, ao salientarem como suas crianças eram deixadas aos cuidados de vizinhas ou dos irmãos mais velhos (que ficavam encarregados de “olhar”<sup>49</sup> ou tomar conta<sup>50</sup> dos mais novos, na ausência da mãe). Essas relações fazem da maternidade algo que pode ser encarado coletivamente, além de poder se dar de forma mais solidária (quando familiares ou vizinhas ajudam no cuidado com os filhos quando a mãe está fora de casa ou trabalhando, sem cobrar por isso) ou monetizada (quando o cuidado prestado por outras pessoas, ou instituições, é pago)<sup>51</sup>.

Para essas mulheres, a criação de seus filhos em um cotidiano que é, muitas vezes, marcado pela miséria, pela escassez de recursos e pela presença de altos índices de violência e da falta da presença de políticas assistenciais, corresponde a um desafio crucial que implica – para além da vulnerabilidade, dos altos custos e do sofrimento vivenciado no cotidiano – a superação das adversidades e a solidariedade de outras mulheres.

Mestre (2016) salienta como o cuidado, enquanto responsabilidade exclusiva da mãe com o filho, pode ocorrer de formas diferentes, a depender da idade, da cor, da etnia, dos recursos (tanto econômicos como sociais), do nível de escolaridade, se a mulher-mãe tem algum emprego remunerado, se ela é casada, separada, se reconstituiu sua família ou se é mãe solo, além do relacionamento que ela tem com o(a) companheiro(a), se ela tem acesso à creches e/ou

---

<sup>49</sup> Olhar significa “cuidar”, “tomar conta”, mesmo que indiretamente (ou seja, não precisa, necessariamente, estar na mesma casa). Assim, familiares e vizinhas acabam formando uma rede de apoio às mães (quando elas não podem exercer o cuidado integral), ao “olharem” seus filhos, verificando sempre se está tudo bem e se eles precisam de algo.

<sup>50</sup> Interessante ressaltar que o ato de “tomar conta”, de acordo com Fernandes (2017), envolve outras questões para além do cuidado com o outro, pois tem a ver com a produção e a regularização de vidas, em que cuidado, coerção, proteção e cobrança são categorias que vão formando as bases do ato de tomar conta de alguém.

<sup>51</sup> Fonseca (1995) chama atenção para a “circulação de crianças”, que se refere ao grande número de crianças e jovens que passam parte considerável de suas vidas vivendo/morando em outras casas – e sendo cuidados por outras pessoas –, que não a de seus pais ou responsáveis.



a pessoas que possam cuidar do filho enquanto ela trabalha, entre outras variáveis que correspondem a fatores que impactam na forma como essa maternidade será vivenciada e como o filho será cuidado.

Todavia, pode-se constatar que, para além de um estado biológico da mulher, a maternidade configura um rito de passagem, uma experiência simbólica que envolve determinado sistema de valores e normas que ditam os costumes e as formas de comportamento sobre o que é e como ser uma “boa mãe”, além de determinar que a prática da maternidade tem como eixo norteador as relações de devoção, amor incondicional, cuidado e dedicação da mãe à criança (Mestre (2016). Nesse sentido, não há uma fórmula ou receita que diga como a mulher deve (e se realmente deve) vivenciar a maternidade, pois essa relação não depende somente dela, mas envolve uma trama de outras relações paralelas com a sociedade e o Estado.

### **3.3 “Mãe é como polvo!”: relatos sobre como a maternidade e o ato de cuidar são vivenciados pelas mães**

Polvos são animais marinhos invertebrados, que possuem oito braços fortes e com várias ventosas. Quando atacado, o polvo é capaz de liberar partes de seus braços (ou seus braços inteiros), além disso, pode se camuflar e soltar uma substância, ou uma tinta de cor escura, com o objetivo de afastar seus possíveis predadores. Contudo, o que esses moluscos têm a ver com as mães dos jovens que estão cumprindo medida socioeducativa de internação? Tanto essas mães como os moluscos são criaturas que possuem muitos braços, ou seja, no que tange às mães, elas precisam ter muitos braços “simbólicos” para exercer as várias funções que ficam sob sua responsabilidade, para além das visitas, do cuidado e do comprometimento em levar sempre objetos e alimentos para o filho que está internado. Assim, muitas precisam trabalhar dentro e fora de casa, cuidar dos seus outros filhos(as) e dos filhos dos outros e de parentes e, ainda, quando possível, exercer o autocuidado.

Além disso, metaforicamente, elas também “soltam” partes de si, ou seja, elas sempre deixam “partes de si” com seus filhos internados como uma forma de acalotá-los; a saudade e o desespero dessas mães pelos seus filhos internados também retratam essa questão. “[...] Meu pensamento fica 24 horas aqui [no CAI-Baixada] Dá vontade de arrancar ele de lá, mas não posso. [...] Ele tem uma tatuagem com o meu nome e fica beijando ela o tempo todo, isso me conforta um pouco, e ele se sente melhor” (PRÍMULA).

Conforme observado, a maioria das mães se “camufla”, tende a ficar a maior parte do tempo em casa e, quando precisa sair, procura passar despercebida. O fato de ter um filho

internado constitui um sinal de vergonha e de culpa para muitas dessas mães entrevistadas, e o ato de se isolar (conforme será trabalhado mais adiante) corresponde a uma espécie de “fuga” daquela realidade. Entretanto, são mulheres extremamente fortes, e seus vários braços, na verdade, são as suas várias formas de ser e de fazer no mundo.

O relato de Gardênia chama atenção nesse sentido, pois ela atentou sobre como é “difícil” ser mãe de um jovem que está internado e o quanto isso provoca fissuras em seu estado de saúde mental, emocional, social e financeiro. Para ela, ser mãe é ser como um polvo, é ter vários braços para além dos dois naturais que os seres humanos possuem. É quase se transformar em uma criatura que é capaz de fazer várias coisas simultaneamente.

É muito difícil, muito mesmo. Mexe com o psicológico, com o financeiro, com tudo! [...] Tem filho meu que fica com ciúmes e falando que eu dou mais atenção para ele [o filho que está internado no CAI-Baixada], que ele fez besteira e eu dou atenção para ele. Mas ele precisa disso! Mas é isso... **Mãe é como polvo! Tem que ter braço para todo mundo e fazer várias coisas ao mesmo tempo!** (GARDÊNIA, *grifo nosso*).

Da mesma forma, Nêveda traz essa visão que é colocada sobre essas mães, de que elas devem ser como polvos, o que remete, também, à forma como elas se veem, sobrecarregadas no desempenho de suas múltiplas funções. O relato emocionado de Nêveda traduz o que muitas mães passam em seu dia a dia, a pressão de que elas devem ser fortes e devem saber lidar com aquela situação – e, especificamente, com a sua dor – da melhor forma possível. Assim, ela salientou que, apesar de sua “imensa tristeza” e da caracterização de sua vida como “péssima”, ela precisa “ficar de pé” todos os dias, não pode deixar a tristeza lhe consumir (NÊVEDA). Ou seja, significa que ela deve ser forte diante dos problemas em sua vida, além de ter que utilizar os seus “vários braços” para cuidar do seu filho internado (e de seus outros filhos), do seu esposo e de si mesma, como forma de tornar a sua vida, a vida de sua família, suas relações e o convívio familiar mais “possíveis”. Mais uma vez, a responsabilidade das mulheres-mães em relação à família é colocada em evidência: é preciso que Nêveda fique “de pé” (seja forte) para garantir o funcionamento e a união da família.

Péssima, péssima, péssima! Você se alimenta porque tem que se alimentar, convive porque tem que conviver, por causa da família. Eu acordo chorando porque ele não está em casa... Mas eu sei que eu preciso ficar de pé porque senão meu esposo cai também. Eu tenho que botar um sorriso no rosto porque eu tenho que continuar, manter a minha família (NÊVEDA).

Conforme observado, em relação à quantidade de filhos(as) por mãe entrevistada, podemos observar que a média é de quatro filhos: Cravina e Gérbera (dois filhos cada uma);

Magnólia, Amarílis, Azaleia, Hortênsia (três filhos cada um) e Hortênsia, Prímula, Nêveda e Tulipa (quatro filhos cada uma). Entre aquelas que possuem mais de quatro filhos: Cinerária, Lavanda e Peônia (cinco filhos cada uma), Alpínia (seis filhos); Gardênia (oito filhos); Calêndula e Astromélia (nove filhos cada uma) e Camélia (dez filhos). Como todas as mães revelaram ter mais de um filho, a quantidade de filhos passa a ser um dado importante, pois demonstra que essas mães necessitam de seus “vários braços” (em analogia ao polvo) para conseguir dar conta de seus afazeres em relação ao filho que está internado e aos demais filhos(as) que também necessitam de atenção e cuidados.

Astromélia, por exemplo, tem um filho que passou pelo sistema de sistema de justiça criminal e está cumprindo pena em uma prisão distante de sua casa (o CAI-Baixada também fica distante, segundo ela), tendo que se desdobrar para visitá-los toda semana, além de ter que cuidar de seus outros filhos e de sua casa. Astromélia é viúva e sempre revelou sentir-se bastante atarefada e, ao mesmo tempo, muito sozinha. Há, também, as mães que possuem crianças pequenas e que costumavam levá-las nas visitas. A Casa Mãe Mulher se torna um ambiente muito importante para elas, pois se configura como um espaço onde essas mães conseguem aguardar junto aos seus filhos (sem precisar deixá-los sozinhos ou com outras pessoas), assim como abrigá-los do sol e alimentá-los.

Camélia também chamou atenção para o seu sofrimento. De acordo com sua fala, a vida de uma mãe de jovem que está internado: “É o maior sofrimento! Eu não desejo isso nem para o meu pior inimigo” (CAMÉLIA). Ela ainda afirmou que é a única responsável pelo seu filho e a pessoa que resolve todos os problemas: “Tudo é eu, porque ele não tem pai. Meu marido até ajuda, mas quem resolve tudo sou eu” (CAMÉLIA). Essa fala expõe a situação de muitas mães entrevistadas, ou seja, de ter que assumir várias responsabilidades e aguentar todas as “consequências” dessas responsabilidades.

Assim como explicitado por essas mães, a comparação (mesmo que “simbólica”) do papel da mulher-mãe com os polvos (seus vários “braços”, sua força, além de outras capacidades) não pode ser “romantizada”, nem mesmo caracterizada como algo intrínseco à figura da mãe-mulher, mas deve ser problematizada como uma espécie de desabafo, de uma denúncia sobre aquilo que lhe é atribuído e cobrado, além das consequências que o desempenho desse papel compulsório lhes traz. Afinal, se elas não cumprirem esse papel, ninguém desempenhará por elas, salvo exceções, como a presença de avós, tias, irmãs e companheiras – todas mulheres.

Por outro lado, é importante refletir como parte considerável dos relatos das mães traz o sentimento de tristeza carregado pelo sentimento de culpa, de ter falhado como mãe e de estar

sofrendo aquele “martírio”, em que vergonha e decepção são caracterizadas como formas de “pagar” pelo seu comportamento e, também, pelo comportamento de seu filho perante familiares, amigos e a sociedade em geral (a questão do martírio de mãe será trabalhada mais à frente). Palavras como “péssima”, “difícil” e “triste” foram bastante pronunciadas nas entrevistas e denotam o estado dessas mães que estão com seus filhos internados.

Amarílis, por exemplo, quando perguntada como é a vida de uma mãe com o filho internado, respondeu, com os olhos marejados de lágrimas: “É muito complicada, muito difícil. [...] Eu fico a semana inteira pensando se ele está bem, se está passando frio, se está com fome...” (AMARÍLIS). Cravina também falou, aos prantos, que: “É muito triste! Muito triste! Fico me perguntando se é minha culpa. O que eu fiz de errado? Eu dei tudo para ele, dei amor, carinho, educação. O que eu fiz de errado?” (CRAVINA). O relato de Cravina denota a forma como ela questiona se o seu papel de mãe foi bem desempenhado e salienta que, a partir da prática infracional e internação de seu filho, ela passou a carregar consigo um misto de tristeza, de questionamento sobre o seu papel enquanto mãe, e de culpa.

Os relatos de Cravina e Prímula são bastante simbólicos, pois trazem a sensação de “falta” do filho, de olhar pela casa e não o encontrar, como se ele tivesse sido “arrancado” do convívio familiar e como se essa “perda” causasse um profundo dano na vida dessas mães. Esse “afastamento” compulsório do filho é semelhante à chamada “síndrome do ninho vazio”, isto é, quando os filhos atingem a maioridade, conseguem se sustentar sozinhos, se relacionam com outras pessoas e deixam de ficar sob o cuidado, a responsabilidade e de conviver na mesma casa dos pais. Sartori e Zilberman (2009) dizem que essa síndrome está ligada ao desconforto emocional vivenciado pelos pais ou responsáveis ao verem seus filhos deixando a casa, o que pode acarretar estados de sofrimento e depressão.

Entretanto, quando falamos dessas mães, não estamos nos referindo à saída do filho como um processo de amadurecimento e busca de novas oportunidades, em que a(o) filha(o) passa a estabelecer novas relações e a encarar novos desafios. Mas de uma fase que se dá de forma precipitada e peculiar, em que esse filho é afastado, conforme dito anteriormente, compulsoriamente para que cumpra a medida socioeducativa que lhe foi atribuída. Esse afastamento, especificamente, de mãe e filho, pode causar, conforme observado, uma sensação de que o filho não está presente e que a função parental e o cumprimento do papel social de mãe não podem ser exercidos de forma regular e concreta. É como se essas mães sentissem certa responsabilidade nesse processo e, ao mesmo tempo, com se as suas vidas e suas tarefas cotidianas fossem ceifadas, causando uma espécie de “trauma” em suas vidas.

Você passa por um terror psicológico muito grande... Você não dorme direito. Tem dia que você não está bem, não consegue dormir direito. Você procura o seu filho dentro de casa e não acha. Aí, lembra que ele está aqui [no CAI-baixada]. Isso é muito angustiante! Tem dias que dá vontade de desaparecer... Porque você se questiona em que você errou. Você sabe que não errou em nada, mas você não consegue não pensar nisso. (PRÍMULA, *grifo nosso*).

Eu fiquei com depressão, não queria mais sair de casa, engordei, abandonei o meu emprego... Tudo isso porque eu não tinha mais ânimo para sair de casa. Eu não via mais graça em nada. (CRAVINA).

Todavia, nem sempre as mães veem a internação do filho como um momento de desligamento ou descolamento das relações familiares cotidianas, traduzidos em momentos de tristeza e solidão. Lavanda revelou já ter se “acostumado” com a internação e o distanciamento de seu filho e que considera que a sua vida está “ótima” (LAVANDA). Vale lembrar que seu filho é reincidente e passou quatro vezes pelo sistema de justiça socioeducativo, cumprindo três medidas de semiliberdade e uma de internação. Lavanda enxerga a internação de seu filho como um escape, uma forma de saber que ele está sob a guarda estatal e que não sairá de lá tão facilmente<sup>52</sup>. Diferentemente da maioria das mães entrevistadas, ela não demonstrou sentimento de tristeza em sua fala, ao contrário, na maioria das vezes, mostrou sentir certo “alívio” pelo seu filho estar internado. Sob risos, ela disse: “Minha vida é normal, eu até já me acostumei... Minha vida está ótima, às vezes, eu até peço para ele ficar mais um pouquinho aqui [no CAI Baixada].” (LAVANDA, *grifo nosso*).

Assim, Lavanda também trouxe a questão do “consolo” devido à internação de seu filho, atentando para um rumor de que, na localidade em que ela vive, os policiais estariam “matando” as pessoas. Por isso, seu aparente “contentamento” com a internação de seu filho pode retratar, na verdade, o receio pela possibilidade de morte iminente dele. Observa-se como a rua é trazida como um lugar do perigo e da ameaça à vida desses jovens.

Eu acho essa medida boa, ótima! Por mim ele ficava aqui [no CAI-Baixada], porque, assim, ele não dá trabalho na rua. Porque, agora, a favela lá está muito perigosa, muito tiro, polícia matando direto. [...] Ele era um palito, agora, está bem, está gordo. Está melhor do que antes (LAVANDA, *grifo nosso*).

Gardênia, da mesma forma, expressou certo “alívio” pelo seu filho estar internado. Segundo ela, a rua representava um lugar de perigo para ele, pois era nela que ele utilizava drogas e não se alimentava corretamente. Além disso, Gardênia ressaltou o seu desespero por

---

<sup>52</sup> Lavanda informou que seu filho não cumpriu as outras medidas de semiliberdade que lhe foram aplicadas; relatou, ainda, que os agentes socioeducativos falavam para seu filho que, se ele não fosse cumprir a medida socioeducativa de semiliberdade, poderia sair da instituição naquele momento. Nesse sentido, a internação é uma medida na qual o filho de Lavanda não teve essa opção (de sair da instituição).

não saber onde o seu filho estava e que ele ficava sem falar com ela por muitos dias, causando-lhe muita preocupação. Agora, que o seu filho está internado, ela disse que sabe que ele tem um “paradeiro”, que está sendo alimentado e não está na rua. Isso traz um sentimento de atenuação de um peso, de uma carga emocional sentida. Por isso, quando ela diz que “[...] Eu não vou chorar hoje!” (GARDÊNIA), ela quer retratar exatamente esse sentimento de carregar para si, ou seja, de um certo “consolo” pelo fato de seu filho estar internado:

Olha, eu não vou chorar hoje! Eu sei que muitas mães devem chorar... Mas eu não vou chorar hoje porque eu sei que o meu filho está bem lá dentro. Eu sei onde ele está, sei que ele não está na rua, no tráfico, usando drogas... Eu sei que ele está sendo alimentado, ele até engordou um pouco, antes era só pele e osso [...]. Então, eu posso visitar ele. Antes, eu não sabia onde ele estava, porque ele ficava enfurnado dentro das favelas. Hoje, eu sei e estou muito tranquila. Então, eu não vou chorar. (GARDÊNIA).

Gérbera chamou atenção para o fato de que, apesar de considerar a internação do filho um momento muito difícil, saber que ele está em um local fixo e que está vivo já lhe traz certo conforto: “É muito difícil, muito triste ter que viver isso tudo. Mas eu agradeço a Deus por vir aqui, abraçar ele [...]. Só de saber que ele está bem e com vida, eu agradeço a Deus todos os dias. Só Deus mesmo para salvar!” (GÉRBERA).

## 4 AS DIMENSÕES E CARACTERIZAÇÕES DA CULPA: CULPA IMPUTADA E CULPA SENTIDA

O presente capítulo trata da culpa e da culpabilização em suas várias dimensões, com o objetivo de compreender como a culpa pode ser sentida, atribuída, e/ou mobilizada. São observadas e analisadas as formas pelas quais a culpa e/ou o peso da culpa estão presentes na vida das mães. Também, é examinada a produção de uma “identidade trocada” dessas mulheres, a sua relação com as categorias “boa mãe” e “mãe de bandido”, além da produção de uma sujeição materno-culposa. São apresentados os “sacrifícios” dessas mães para visitar o filho internado, e o “desânimo” em relação ao ocorrido. Além disso, é discutida a questão dos apontamentos sociais e da punição social dessas mães. Por fim, são apresentados os entremeios do acolhimento e da vergonha dessas mães por familiares, irmãs(ãos) de fé e amigas(os), demonstrando possíveis “compartilhamentos” e “acolhimentos” entre/dessas mulheres-mães, bem como de suas dores e seus sofrimentos.

### 4.1 Culpa e culpabilização na produção de uma identidade trocada e a possibilidade de agência das mães

A culpa é uma categoria central nesta pesquisa, em que se tem por objetivo descobrir como funciona o mecanismo da culpa e da culpabilização das mães dos jovens que se encontram internados no CAI-Baixada Belford Roxo, observando se e como ocorre a atribuição e o sentimento de culpa a partir das carreiras infracionais de seus filhos, além de perceber e compreender como elas mobilizam e direcionam essa culpa e/ou culpabilização.

Conforme observado previamente, em minha dissertação de mestrado (PAZ, 2017), e, agora, a partir da realização da minha tese, por meio do trabalho de campo na Casa Mãe Mulher, há a presença e o envolvimento de instituições como a Igreja, a família, o Estado, a Justiça Socioeducativa e o Socioeducativo<sup>53</sup> nesse processo, tornando a culpa não somente uma palavra, mas uma construção permeada de significados, denotando possibilidades de atuação das mães frente a esse fenômeno.

---

<sup>53</sup> A justiça socioeducativa aparece, a partir da análise de Paz (2017), culpabilizando as famílias, principalmente as mães de jovens nas audiências judiciais, caracterizando-as como famílias “desestruturadas”, “disfuncionais” e responsáveis pelos caminhos percorridos pelo jovem, apontando para a falta de cuidado e de atenção da mãe em relação ao filho, além da chamada falta de “pulso firme” ou controle e gerenciamento da vida do jovem.

Primeiramente, é importante apresentar a culpa – e seu plexo de significações e variações – com a finalidade de entender como essa categoria pode ser mobilizada e compreendida à luz das narrativas das mães dos jovens internados no CAI-Baixada Belford Roxo. Para tanto, os conceitos de “culpa”, “culpabilização”, “culpabilidade” e “responsabilização” serão abordados e, posteriormente, discutidos, objetivando compreender seus usos e suas atribuições.

Teoricamente, o termo **culpa** está relacionado a cinco significações. Assim, a culpa, em seu sentido mais geral e usual, significa a responsabilidade que uma pessoa tem ao praticar alguma ação que prejudique ou cause algum dano a outrem. No sentido jurídico, a culpa pode significar uma omissão, um ato criminoso ou repreensível, um crime e uma falta voluntária. Mais próximo ao sentido usual, mas ainda em seu sentido jurídico, a culpa também pode significar a prática de uma ação que tenha consequências propositais para outra pessoa. Em um sentido mais sentimental e introspectivo, a culpa pode refletir o sentimento de alguém que praticou determinada ação e que se arrependeu, ou que sofreu pelas consequências dessa ação. O sentimento de dor e, até mesmo, sofrimento, pelos resultados advindos do comportamento ou da prática, dialogam com o sentimento de culpa. Em seu sentido religioso, a culpa tem a ver com a prática de alguma ação que rompe com os preceitos religiosos e que pode resultar em consequências, a partir de uma vertente mágico-religiosa, na vida da pessoa que praticou tal ação, assim como na vida de outras pessoas. Essa versão da culpa é próxima das concepções de pecado e de castigo divino. A culpa pode significar, em seu sentido mais “abstrato”, uma explicação ou motivação que origina algo considerado “ruim”; nesse sentido, ela não necessariamente tem um autor específico, mas pode ser fruto das ações e dos comportamentos de várias pessoas, ocasionando, até mesmo, o que pode ser chamado de um sentimento coletivo de culpa (CULPA, 2020).

Pode-se salientar que o conceito de culpa abordado nesta pesquisa remete aos seus cinco significados, em especial, conforme observado nas entrevistas realizadas com as mães, a culpa enquanto um sentimento pungente, em que algumas mães acreditam que o fato de seu filho estar internado numa unidade socioeducativa e tudo o que pode tê-lo levado até lá seriam consequências do não desempenho do seu papel social de mãe. Dessa maneira, essas mulheres se questionam, tentando procurar algum erro cometido em sua jornada como mãe, alguma justificativa que possa, de alguma forma, tentar explicar aquela situação e, ao mesmo tempo, confortá-la, pois ela sabe que, quando o seu filho sair da unidade de internação, ela e ele poderão ter outra “chance” de começar de novo e seguir em frente.



O conceito religioso da culpa também se fez presente a partir dos relatos e das observações coletadas. Nesse sentido, algumas mães, que declararam possuir alguma religião, evidenciaram o fato de que o que estava acontecendo com o seu filho poderia ser algo fruto de alguma “falha” ou do descumprimento de preceitos religiosos. A “provação” religiosa também apareceu no campo, e que a culpa e a crença de que aquela situação difícil passará misturam-se e criam algo novo, um sentimento de perseverança e, até mesmo, de força para essas mães.

Em seu sentido jurídico, pode-se observar a presença de uma concepção que traz essas mães como culpabilizadas pelas práticas infracionais de seus filhos; a partir de uma concepção moralizante do que é uma família “estruturada” (e “desestruturada”) e de como essas mães, muitas vezes pela ausência da figura paterna, são consideradas incapazes de criar, educar e gerir a vida de seus filhos. Essa concepção é pautada na antiga doutrina da situação irregular que, mesmo que tenha sido extinguida há muitos anos, ainda permanece no imaginário social, pois está fortemente atrelada à criminalização da pobreza e da juventude negra, periférica e pobre, assim como de suas famílias. Logo, essa visão ainda está presente, mesmo que de forma mais “sutil” e simbólica, nas concepções e nas mentes de muitos operadores da justiça socioeducativa (PAZ, 2017).

A culpa como responsabilidade de uma ação também está presente e relacionada com a culpa como um sentimento que é vivenciado no cotidiano dessas mães, uma espécie de martírio a ser carregado por elas. Já a culpa coletiva está presente quando olhamos não só para o dever da família na proteção de crianças e adolescentes, mas para a sociedade e o Estado como agentes corresponsáveis que vêm se afastando cada vez mais de suas responsabilidades, deixando que ela fique somente à cargo da família, em especial, das mães.

A **culpabilização** se refere ao ato de atribuir culpa a alguém e ao fato de ser culpabilizado por alguma conduta na qual aquele que atribuiu a culpa acredita não ser uma prática “correta” dentro das normas e dos valores sociais vigentes (CULPABILIZAÇÃO, 2020).

A **responsabilidade**<sup>54</sup>, no sentido adotado nesta pesquisa, se encontra próxima (no sentido de caminharem paralelamente) ao conceito de culpa, pois diz respeito ao ato de se responsabilizar pelos seus atos, ou pelos atos de outra pessoa. Tem a ver com um comportamento ligado à responsabilidade que uma pessoa tem em reconhecer suas práticas e

---

<sup>54</sup> O conceito de responsabilidade é bastante discutido no meio jurídico e legislativo. Contudo, o objetivo aqui é apenas apresentar um conceito mais geral de responsabilidade, sem entrar em uma discussão aprofundada sobre responsabilidade penal.

obrigações, assumindo, assim, as consequências. Enquanto um termo jurídico, significa a obrigação que uma pessoa tem, de acordo com as leis que regem cada país, de responder pelas suas ações, devido à prática de uma ação contrária ou de desrespeito aos preceitos jurídicos (RESPONSABILIDADE, 2020).

A palavra **culpabilidade**<sup>55</sup> significa uma especificidade e/ou a qualidade de algo ou de alguém que é culpado/culpável. Já em termos jurídicos, mais especificamente no Direito Penal, o termo significa o coeficiente que une uma ação praticada ao seu autor (aquele que praticou a ação), podendo ser caracterizada como dolo ou culpa. O dolo diz respeito à intenção do autor que, ao cometer algum crime estabelecido pelo Código Penal brasileiro, assume o risco ou a intenção de cometer tal ato. Já a culpa se refere à não intenção, ou risco, ao cometer uma prática que infringe o que está estabelecido no Código Penal. A culpabilidade, em seu sentido jurídico, diz respeito ao crime cometido pelo autor, seja ele intencional ou não (CULPABILIDADE, 2020). É necessário ressaltar que a responsabilidade penal não é coletiva nem sucessiva, mas pessoal. Assim, de acordo com o princípio da “intranscendência”, a pena não pode ultrapassar o autor (ou autores e participantes) do crime. Logo, a “individualização judicial” que dizer a exigência que determina que a pena seja aplicada somente à pessoa autora do crime (BATISTA, 2007).

A “cocolpabilidade” é apresentada como a exposição da experiência social do réu junto às suas oportunidades e assistências ministradas, estabelecendo uma correlação entre a responsabilidade do réu e a responsabilidade geral do Estado: “[...] em certa medida, a cocolpabilidade faz sentar no banco dos réus, ao lado dos mesmos réus, a sociedade que os produziu [...]”, conforme ressalta Nilo Batista (2007, p. 105). O princípio da culpabilidade apresenta-se como um instrumento de proteção individual: de pessoas imputáveis (como no caso dos adolescentes, não é possível aplicar uma pena, mas é possível a aplicação de medidas de segurança, para que haja a proteção do autor e da sociedade); de pessoas imputáveis, mas que não tiveram consciência de seus atos e que desconheciam a proibição do fato (entretanto, se o erro for evitável sobre a proibição da lei, em caso de desconhecimento ou irreflexão do autor, poderá ser aplicada uma pena); e de pessoas imputáveis que, mesmo tendo consciência de seus atos, acabam realizando-o sem o poder de não fazê-lo em condições ou contextos adversos, anormais e em situações de reconhecimento de ausência de culpa (SANTOS, 2008, p. 24-25).

---

<sup>55</sup> Não se pretende aqui fazer uma análise sobre o conceito de culpabilidade, bastante estudado por profissionais do direito, visto que esse não configura o objetivo desta pesquisa. Há apenas a intenção de esclarecer o termo para fins de compreensão.

Para além dos conceitos, significados e interpretações que a palavra culpa pode carregar, destaca-se que, nesta pesquisa, a culpa aparece como uma categoria repleta de dimensões e significados, dentre os quais se destacam, principalmente, a culpa como um sentimento (a culpa sentida e vivenciada pelas mães) a culpa imputada (aquela que é atribuída às mães, entretanto, para algumas, nem sempre a culpa se torna um sentimento ou algo incorporado em seu cotidiano, demonstrando uma certa possibilidade de agência dessas mães), a culpa ressentida, a culpa enquanto um “peso” (uma espécie de “ônus” a ser carregado por essas mães), a culpa atribuída ao pai e a culpa do filho. Essa visão sobre os sentidos que a culpa pode adquirir é interessante para pensarmos nas formas como ela está presente na vida das mães. Quando pensamos sobre essas dimensões, é interessante refletir sobre como elas estão em constante relação, sendo que uma não exclui a outra podendo, até mesmo, se complementarem.

Partindo dessa questão, é interessante observar como a culpa envolve uma poderosa comunidade social, como o governo, o sistema judiciário, a família, a escola, a Igreja, o Estado, entre outros, que “julga” ou “categoriza” certo comportamento como ilícito ou “inadequado”, punindo ou condenando o indivíduo a partir das normas e regras desse grupo. Vê-se que o comportamento considerado como “adequado” ou “inadequado” consiste em uma classificação arbitrária, pois se refere a uma categorização determinada pelo “agente controlador”, que pode ser tanto um membro da família, um amigo, como a Igreja, o Estado etc. “Conclui-se que o conceito “inadequado” é apreendido pela pessoa a partir de regras emitidas pela comunidade social e pelas consequências que ela aplica aos comportamentos” (GUILHARDI, 2002, p. 5). Dessa forma, a pessoa é responsabilizada pelo seu comportamento e retratada como “culpada” a partir daquilo que é considerado como aversivo e subversivo para outrem (GUILHARDI, 2002).

A metáfora parece clara: a comunidade verbal estabelece contingências de reforçamento tais, que quando a pessoa (1) emite um comportamento aversivo para a comunidade, (2) os membros desta, sob tal controle aversivo, categorizam o comportamento do indivíduo como “inadequado” e o conseqüenciam, emitindo comportamentos funcionalmente aversivos para o indivíduo (“Estou triste com o que você *fez*”; “Não admito que *fale palavras* aqui”; “Sua *atitude* me entristece”; “Não esperava *isso* de você”; “Essas são horas para *chegar*?”; “Você *bebeu* novamente?”) e (3) responsabilizam a *pessoa* pelo que ela fez (GUILHARDI, 2002, p. 04).

Dessa maneira, averiguou-se que a relação com familiares e amigos, para a maioria das mães entrevistadas, ficou fragilizada após a apreensão do jovem. A questão do julgamento moral e de uma imputação de culpa esteve bastante presente nos relatos das mães. Assim, muitas encontraram no isolamento uma espécie de “fuga” ou “saída” para os comentários de

familiares e amigos sobre o seu papel de mãe, o ato infracional cometido pelo filho e o fato de ele estar cumprindo medida socioeducativa.

Observando uma conversa realizada entre as mães, na Casa Mãe Mulher, uma delas ressaltou como familiares e vizinhos culpam-na pela condição em que seu filho se encontra (internado no CAI-Baixada Belford Roxo) e dizem que ela não soube ser uma “boa mãe” para impedir que seu filho cometesse ato infracional. Em suas palavras:

As pessoas apontam a gente na rua, é família, é vizinho... Eles dizem que a gente não sabe ser mãe, que não somos boas mães, que o meu filho estava na boca por culpa minha, porque eu não soube ser uma boa mãe para ele, não soube educar ele certo. (RELATO MÃE).

Azaleia disse que seus familiares foram os primeiros a apontá-la como a principal culpada pelo filho estar internado: “Eles vieram logo falando comigo e me perguntando onde eu estava e porque eu tinha deixado aquilo acontecer com ele. Outros vieram e disseram que eu era a culpada, que eu não tinha olhado ele” (AZALEIA). Ela ainda contou que a relação com seus familiares não é boa e que ela evita falar sobre o caso do seu filho: “Eu não conto nada para ninguém porque as pessoas me julgam muito, eu fico quieta ou saio de perto [...]. Eu sempre falo para as pessoas que ele está viajando, eu nunca falei que ele está preso aqui [internado no CAI-Baixada]” (AZALEIA, *grifo nosso*).

Cravina enunciou que sua família é dividida entre aqueles que a apoiam e os que a criticam. Assim, sua mãe e seu pai apoiam e dão força para ela, enquanto seus irmãos a julgam e dizem que não gostam de “bandido”. Cravina expressou que fica muito em casa e evita encontrar-se com as pessoas, revelando que somente poucos amigos e alguns familiares próximos sabem que seu filho está cumprindo medida socioeducativa.

Meus outros amigos e familiares são complicados, eles acham que bandido bom é bandido morto... Eles votaram no Bolsonaro e pensam igual a ele. Eu até votei nele também, mas eu não penso assim, eu não acho que tenho que julgar alguém por isso e aquilo mais [...]. É por isso que falo para essas pessoas que ele [nome do filho] está morando com o pai sempre que alguém vem querer me perguntar (CRAVINA, *grifo nosso*).

Constata-se que a culpa possui uma relação intrínseca com o ato de julgar ou categorizar comportamentos e ações de determinados indivíduos ou grupos sociais. Conforme observado, nem sempre ela está ligada à prática de crimes ou infrações prescritas em lei, mas às normas sociais que ditam valores e comportamentos considerados “corretos” e “incorretos”. Próximo ao conceito de “estigma” (GOFFMAN, 2008), a culpa e a culpabilização dessas mães podem

ser vistas como um “peso” a ser carregado, como marcas sociais de caráter depreciativo, em que as mães que possuem filhos autores de atos infracionais não correspondem às regras e normas, ou seja, não seguem as carreiras morais determinadas pelos grupos dominantes. Assim, essas mães são categorizadas como “desviantes”, indivíduos que possuem uma identidade deteriorada por serem “mães com o filho cumprindo medida socioeducativa” ou “mães de bandido”.

Goffman (2008, p. 5) faz referência ao uso do termo “estigma” como uma palavra criada pelos gregos para se referirem “[...] a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o status moral de quem os apresentava”. Esses sinais eram feitos através de ferimentos no corpo (corte ou queimadura) que serviam para avisar que o seu portador era um escravo, um criminoso ou alguém malquisto na sociedade. Atualmente, evidencia o autor, o termo é amplamente utilizado em seu sentido original, porém, é mais aplicado à própria desgraça do sujeito do que à sua evidência corporal.

A sociedade, por meio de seus grupos sociais, cria categorias e determina padrões externos aos membros de cada uma delas, além disso, procura inserir as pessoas nessas categorias conforme os atributos considerados “comuns” e “naturais”. Esses atributos são transformados em expectativas normativas diante de outras pessoas. Cria-se, assim, uma “identidade social virtual”, uma imagem social (retrospecto social) que pode não corresponder à realidade, mas que está presente – consciente ou inconscientemente – em nossas mentes. Como contraponto, a “identidade social real” configura as categorias e os atributos que o indivíduo possui. Quanto mais acentuada a discrepância entre essas duas identidades, maior é a estigmatização (GOFFMAN, 2008).

Aqueles que demonstram não pertencer a uma categoria com atributos naturais, comuns e desejáveis aos seus membros, é caracterizado como “diferente”, “anormal” e “estranho”, sendo, portanto, excluído e estigmatizado. Goffman (2008) observa, no entanto, que nem todos os atributos indesejáveis estão em questão, somente aqueles que são incoerentes com o estereótipo criado para um determinado tipo de indivíduo – no caso dessa pesquisa, as mães.

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser - incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável - num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande - algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem - e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real (GOFFMAN, 2008, p. 6).

Nesse sentido, o estigma surge como um atributo produtor de descrédito na vida do indivíduo, uma imagem deteriorada de sua identidade social real e que anula a sua individualidade. O estigma relacionado à culpa de caráter individual é apresentado por Goffman (2008) e é percebido como “vontade fraca”, “desonestidade” atribuída por conhecidos. Além desse tipo de estigma, há, também, os referentes a abominações do corpo, nacionalidade, religiosidade, entre outros.

As formas de “lidar” com o estigma podem ser várias – por exemplo, a negação do indivíduo estigmatizado em relação ao comportamento caracterizado como desviante; aqueles que procuram “corrigir” o comportamento que leva à atribuição do estigma; os que caracterizam as provações sofridas como “bençãos”, um sofrimento pedagógico capaz de ensinar sobre as lições da vida; ou até mesmo como uma espécie de provação religiosa (que será trabalhada mais adiante), como no caso de algumas mães entrevistadas nesta pesquisa.

No entanto, conforme observado, não só o comportamento das mães foi caracterizado como desviante, mas também o do filho internado. Calêndula chamou atenção para o olhar que a sua família, a justiça socioeducativa e a sociedade têm sobre o seu filho, salientando a presença de apontamentos e julgamentos: “A família olha diferente, na lei e na sociedade também, todos olham, e ele passa a ser visto como um criminoso” (CALÊNDULA). Perguntada sobre que tipo de olhar é esse, ela informou que o olhar é de “desconfiança”, de “julgamento”, de achar que o seu filho sempre vai cometer “crimes” e, de acordo com suas palavras, que ele é um “caso perdido”.

De forma geral, essas mães confidenciaram como o sentimento de solidão faz parte de suas rotinas diárias. A preferência pelo isolamento social – que também pode ser observado como uma forma de “lidar” com o estigma e como uma forma de se “proteger” deles – foi colocada entre aquelas que disseram preferir ficar distante das relações com familiares e amigos, por causa do receio em falar sobre o ocorrido e das possíveis críticas e comentários sobre o filho que está internado e, principalmente, sobre o não cumprimento do seu papel materno (em razão do cuidado e do gerenciamento da vida do filho). Assim, essas mulheres-mães enfrentam a solidão de forma muito singular, pois elas preferem distanciar-se das demais pessoas, como se elas estivessem “internadas” ou “presas” junto aos seus filhos.

Astromélia relatou que não tem amigos e que não conversava mais com os vizinhos por medo dos comentários relativos aos seus filhos (ela tem dois filhos encarcerados – o que está cumprindo medida socioeducativa e o que está encarcerado no sistema prisional): “Eu não gosto de papo com vizinhos, não tenho amigos, só Deus mesmo que é meu amigo [...]. O que eu faço

é ligar o rádio bem alto, eu ouço os louvores e canto para não escutar os comentários de ninguém” (ASTROMÉLIA).

Muito emocionada no decorrer da entrevista, ela revelou, em tom de desabafo, que é “muito sozinha”, e que seu falecido marido a ajudava em tudo, além de ler as coisas para ela (ela informou que é analfabeta). Mas, após a sua morte, Astromélia transpareceu que não tinha ninguém para ajudá-la e que não sabia o que fazer com os dois filhos “presos”.

Essa mãe ainda revelou que, caso o seu esposo estivesse vivo, eles (os filhos) não teriam “feito isso” com ela. Disse também que as pessoas costumam ser “cruéis”, se “aproveitam” dela e não a ajudam. Astromélia me confidenciou que, às vezes, ela só precisa de um “abraço” para se sentir melhor, e que nem isso as pessoas são capazes de lhe oferecer.<sup>56</sup> Em lágrimas, ela disse que sua vida é “muito difícil” e que ela é “muito sozinha”, ressaltando que tudo é com ela e para ela resolver.

Gérbera revelou que não tem muitos amigos e prefere ficar mais em casa a sair, que não gosta de falar sobre a sua vida pessoal com sua família e os amigos, pois os comentários produzidos sobre o seu filho tendem a depreciá-lo: “Tem gente que tem conversa muito negativa, que fica falando que fulano fez isso, fez aquilo... E que aconteceu isso e aquilo [com o filho] porque ele não presta e porque ele é vagabundo” (GÉRBERA, *grifo nosso*). Ela ressaltou que sua relação com seus irmãos é “boa” e que “eles não são muito de comentar” sobre seu filho: “Ninguém tem a ousadia de falar nada comigo, de me apontar e dizer isso e aquilo. A única coisa que eles acham é que foi desnecessário o [nome do filho] fazer isso. (GÉRBERA, *grifo nosso*).

Magnólia, da mesma forma, ressaltou que não tem muitos amigos e que prefere ficar em casa: “Vou de casa para o trabalho e do trabalho para casa” (MAGNÓLIA). Ela contou que, quando seus conhecidos perguntam sobre o seu filho, ela diz que ele está “viajando”, preferindo não falar que ele está no “DEGASE”, segundo ela, “para evitar comentários preconceituosos” (MAGNÓLIA).

---

<sup>56</sup> Nesse momento da entrevista, já bastante compadecida com os relatos de Astromélia, entreguei-me ao sentimentalismo e, como forma de acolhê-la e agradecer por ter cedido o seu tempo para a entrevista, revelando-me preciosos fatos que serviram para compor esta tese, acabei dando um abraço nela. Naquele momento, senti que ela precisava não se sentir tão sozinha e desamparada. Após essa situação, fiquei refletindo sobre até que ponto uma pesquisa deve ser marcada somente pelos momentos em que a entrevistadora não deve expor seus sentimentos e suas preocupações... E os bastidores, e aquilo que ajuda a compor a pesquisa, como – e onde – ficam?! E por que esses momentos genuínos devem ser, em tese, ocultados, se eles também fazem parte da pesquisa?! Após a entrevista, percebi como Astromélia havia depositado em mim certa confiança, pedindo-me para ler algumas das cartas que dispunha em suas mãos e que foram enviadas pelo seu filho (que está encarcerado no sistema penitenciário). Enquanto eu lia aquelas cartas, marcadas por palavras de afeto e de lembranças de um passado recente, Astromélia, bastante nostálgica, se emocionava e dizia o quanto o filho fazia falta em sua vida e sobre como era difícil seguir sua vida com dois filhos distantes.

Amarílis, assim como as demais mães citadas, também demonstrou certo afastamento social após a internação de seu filho. Assim, ela informou que não tem amizades, nem contato próximo com seus familiares, revelando que prefere ficar em casa para não ter que ouvir os possíveis “comentários” de seus parentes. Ela asseverou que os “ignora” e que, se alguém começa a falar algo sobre ela ou seu filho, ela procura “sair de perto” para não ouvir. Conclui que, apesar de sua família saber que ela não gosta dos comentários sobre ela e seu filho, eles sempre procuram apontar ou falar algo que envolva o assunto.

É interessante perceber como grande parte das mães entrevistadas acaba se “fechando” para as relações sociais com amigos e familiares. O isolamento social, nesse caso, funciona como uma espécie de “escudo” para elas, visto que a relação com amigos e familiares passa a ser pautada no que ocorreu com o filho, ou seja, o assunto principal das conversas é a prática infracional e a apreensão do jovem e, ao mesmo tempo, o julgamento moral acerca do papel delas – como mães –, que é colocado em suspeição por esses agentes.

As críticas realizadas, nesse sentido, são baseadas no papel que se espera da mulher em relação à maternidade, maternagem, e no papel social colocado sobre as mulheres que se tornam mães, referente ao amor materno, à entrega e ao cuidado com a prole. A mãe se torna a principal responsável por passar os ensinamentos relativos ao bom comportamento e aos valores e normas aceitos socialmente.

A partir de então, quando o filho comete uma infração e é apreendido, essa imagem é deturpada, desconstruída, no sentido de pensar a mãe como aquela que é a responsável, a que “falhou” no cumprimento de seu “dever”, do seu papel “sagrado” de mãe. O estigma e o apontamento social e moral aparecem como uma espécie de denúncia e castigo dado a essas mães. Falar sobre o ocorrido, mesmo quando se sabe que a pessoa não gosta ou não quer falar, demonstra o poder social da denúncia moral e do “castigo” aplicado a essas mulheres-mães.

Observa-se como a dor e/ou o martírio dessas mães correspondem à “pena” que elas devem cumprir, pois a punição dada aos seus filhos não cabe somente a eles, mas às suas respectivas mães também. Diferentemente do que está exposto no Código Penal (relativo ao princípio da intranscendência da pena), em que a pena não pode passar do(s) indivíduo(s) que praticou (ou praticaram) um crime, a pena social tem esse poder simbólico de extrapassar o indivíduo (sem deixa-lo, é claro) que praticou o ato infracional e se dirigir às suas mães que, apesar de “livres”, passam a recorrer ao isolamento social como alternativa para fugir das acusações que funcionam como um martírio, uma espécie de pena ou punição social. Ambos são culpabilizados e passam a responder por comportamentos categorizados como impróprios socialmente. A reclusão dessas mulheres assemelha-se muito à reclusão de seus filhos: ambos



passam a viver “presos” – o filho, por meio das leis do sistema de justiça socioeducativa; e a mãe, pelo julgamento moral que a sociedade faz sobre ela e sobre o seu filho, buscando o isolamento e o distanciamento social como alternativa ou saída.

Em uma conversa realizada com uma voluntária da Casa Mãe Mulher, surge uma categoria analítica bastante interessante: a “**identidade trocada**”. Nesse sentido, foi relatado como as mães que visitam a casa “sofrem” muito por serem apontadas, por amigos e familiares, como “mãe de bandido”. Essas mães têm suas “identidades trocadas”, ou seja, quando o filho é apreendido, essas mulheres-mães “perdem” sua identidade enquanto mães responsáveis e zelosas com o(s) filho(s) e, em seu lugar, é atribuída uma “nova” identidade que está ligada à prática infracional do filho.

No decorrer da conversa, foi informado que o papel da Casa Mãe Mulher é, justamente, atuar nessa situação, “recuperando” essas mães. Pois, na casa, segundo ela, é estabelecida uma relação de “confiança” e “acolhimento”, uma espécie de “cuidado” dessas mães, na qual as voluntárias estariam lá para “ouvi-las” e “[...] acreditar quando ninguém mais acredita”. A voluntária finalizou o assunto, relatando que a Casa Mãe Mulher tem uma “missão”, que é trazer “amor” e “paz” para essas mães.

Observa-se como a identidade trocada surge como fruto do estigma criado a partir da discrepância entre a identidade virtual – o que se espera dessas mulheres enquanto mães, ou seja, que elas sejam “boas mães” – e da identidade social real delas – o que, de fato, elas são/representam – (GOFFMAN, 2008). Essas mulheres, então, passam a ser caracterizadas a partir de sua identidade trocada, isto é, como mães desacreditadas como boas para os seus filhos, e de uma espécie de “alter ego” (outro eu), caracterizado como “mãe de bandido”.

O relato de Amarílis (assim como o de Azaleia, Cravina, Gérbera e Magnólia) demonstra como ela teve sua identidade “deturpada”, ao revelar que, antes da internação de seu filho, ela gostava de frequentar festas, de sair para se divertir, contudo, após seu filho ter sido internado, Amarílis tomou a iniciativa de se abster da vida social que levava antes, demonstrando como ela passou a carregar o “fardo” dessa marca social, relativa à situação infracional de seu filho. Sua culpa é sentida como um peso que ela deve carregar enquanto o seu filho estiver internado, como se ela estivesse se “punindo” pelo comportamento dele, por não ter sido uma “boa mãe”:

Minha vida parou depois que ele entrou aí. Eu não saio, não faço mais nada. Eu gosto de um forrózinho, de uma cervejinha... Até fui chamada esses dias para uma festa de um primo meu, com churrasco, cervejinha, um pagodinho, mas eu não quis ir. Eu não tenho ânimo mais para nada. Antes, eu saía, ficava na rua. Mas, agora, eu só fico em

casa. O que eu vou fazer lá também? Vou levar esse meu desânimo para todo mundo? Vou desanimar a festa? Eu não vou não! (AMARÍLIS).

Essa identidade “corrompida” ou “deteriorada” revela a forma como essas mães são vistas (e a forma como elas se veem, seu outro eu) em suas relações sociais estabelecidas não só com o Estado, com a justiça socioeducativa, com o CAI-Baixada e com a Igreja, mas em suas vidas privadas, cotidianas e nas relações estabelecidas com familiares e outras pessoas. Trazer a categoria “identidades trocadas” é importante para compreendermos como essas mulheres-mães, em muitos casos, abdicam de suas vidas rotineiras, deixam de sair, namorar, frequentar eventos, afastam-se de familiares e amigos e, até mesmo, deixam o emprego, para fugir de julgamentos referentes ao seu papel de mãe, por se sentirem culpadas pelo fato de seu filho ter cometido ato infracional e estar cumprindo medida socioeducativa em meio fechado.

Assim sendo, a identidade trocada pode ser lida/interpretada como as situações em que algumas mães não são reconhecidas e não se reconhecem como uma “mãe boa” no momento anterior – e posterior – à prática infracional. Frases como: “Onde foi que eu errei?!”; “O que eu fiz de errado?!”; “Por que isso tudo aconteceu comigo?!”; “Talvez eu não tenha sido uma mãe boa o suficiente para ele...”; “Será que foi porque eu dei carinho e amor demais para ele?” foram constantemente pronunciadas pelas mães nas entrevistas e durante a observação realizada no trabalho de campo.

Evidencia-se que são depositadas expectativas negativas sobre a maternidade e a maternagem dessas mulheres-mães, que, conforme salientado, são, principalmente, mulheres negras e periféricas. Essas expectativas são cristalizadas nessas mulheres com filho cumprindo medida socioeducativa de internação, o que acaba fazendo-as acreditar que essas “imagens” construídas sobre elas – sobre o seu papel materno –, não apenas são “reais”, como também fazem parte da identidade e da subjetividade delas. Nesse sentido, elas não sofrem apenas com um atributo desacreditador e/ou um processo de rotulação, mas, também, com uma espécie de sujeição, fazendo um paralelo com a “sujeição criminal” (MISSE, 2015) como algo que cristaliza o crime no sujeito. Quando falamos sobre as mães daqueles que são considerados “sujeitos do crime” (em razão dos adolescentes menores de idade), podemos observar como há a promoção de um tipo singular de sujeição que envolve maternidade, cuidado e culpa, que chamarei de **sujeição materno-culposa**.

Essas mães são taxadas como “mães de bandido”, tendo como espelho a construção de uma “mãe boa”. Esse processo considera o desempenho de seu papel social de mãe, caracterizando-a como aquela que não cuidou, educou e gestou a vida do filho como deveria; e

no compartilhamento social da crença (principalmente, por meio dos apontamentos sociais e dos julgamentos morais) de que ser “mãe de bandido” é algo que faz parte dela, de sua “natureza” materna, algo que a habita (MISSE, 2015).

Assim, sua identidade social transforma-se na “personificação” da falta de cuidado, zelo, atenção e responsabilidade com seus filhos. Logo, quando o filho pratica ato infracional e passa a ser retratado socialmente como um “bandido”, “criminoso” e “delinquente” (tendo o crime cristalizado em seu ser), essa mãe também se torna a “mãe de bandido”, aquela que é representada como despida do “dom natural” da maternidade, da maternagem e do desempenho social de uma “mãe boa” ou, ao menos, uma mãe boa o suficiente para impedir que seu filho cometa infrações e receba a alcunha de bandido. Essa mãe passa a ser julgada e punida moralmente, caracterizando que o seu “crime” foi ter “falhado” no papel considerado como o mais “sagrado”, o de mãe.

Culpabilizada pela maternidade “errada” ou “ruim” (FERNANDES, 2017), essas mães acabam enfrentando o peso da culpa, que passa a caminhar cotidianamente com ela. Evidentemente, nem todas elas se veem como culpadas (ou como aquelas que falharam enquanto mãe). Contudo, o peso da culpa, o julgamento social, a punição social e a visão estereotipada de que seus corpos são “fábricas de marginais”, como colocou Sérgio Cabral, em 2007 (MUNOZ, 2007), defendendo o aborto ou a “esterilização” somente para essas mulheres (que atendem a determinado perfil, isto é, são negras, periféricas e com poucos recursos financeiros), evidenciam essa questão.

Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal. O Estado não dá conta [...]. "Não tenho a menor dúvida de que o aborto [como política pública] pode conter a violência. [...] De acordo com Cabral, parte das mães moradoras de áreas carentes "estão produzindo crianças, sem estrutura, sem conforto familiar e material" (MUNOZ, 2007).

Essas imagens construídas acerca de um determinado perfil de mulher-mãe (presente na cena política, inclusive) e a ideia de que elas formaram/geraram/criaram indivíduos para o/do crime, contribuindo para o aumento da violência urbana, passam a fazer parte do imaginário social e estar presente em outras instituições, como a justiça socioeducativa e o CAI-Baixada.

À vista disso, como o seu filho, menor de idade, não pode ser responsabilizado criminalmente (por meio do Código Penal) por suas ações/infrações, a dinâmica da culpa entra em cena de modo a culpabilizar suas principais “responsáveis” – ou seja, suas mães – pelo comportamento do jovem, considerando a forma como elas “maternam” e exercendo

juízos morais sobre o papel exercido por elas. Retratadas como “mães de bandido”, recaem sobre essas mulheres uma “sombra moral” que as aprisiona nesse estigma. Conforme veremos nos Capítulos 6 e 7, há diversas concepções sobre essas mães chamando atenção, principalmente, para a forma como elas deveriam criar, educar e cuidar do filho.

Sentir culpa é, também, considerar que algo não saiu como esperado, que o seu papel social não foi “corretamente” cumprido e que, apesar das tentativas de ser uma “boa mãe” e de estar presente na vida do filho internado (visitando-o no CAI-Baixada, levando suprimentos e objetos, bem como dedicando-se ao seu bem-estar), elas continuam carregando o peso da culpa imputada, sentida e, muitas vezes, conforme observado, acreditada como pertencente somente a ela: “Tudo é com a gente, porque a gente que é a mãe! E é a gente que sofre com o filho preso!” (RELATO MÃE).

Contudo, o relato de Cravina<sup>57</sup> demonstra o poder da culpa enquanto um sentimento que está presente na vida e na rotina dessas mulheres-mães, fazendo-as acreditar que, em algum momento, algo não saiu como esperado; talvez algum “exagero” ou “ato falho” de sua parte em tentar ser uma “boa mãe” para o seu filho poderia ter levado ao descumprimento de seu papel. Conforme sua fala, o comportamento infracional de seu filho servir-lhe-ia como uma espécie de “vingança”, de “castigo”, por ela ter “falhado” com ele.

Em uma entrevista marcada por um misto de sentimentos e lágrimas, Cravina revelou sentir-se culpada pelas ações infracionais do filho, dizendo que, apesar da ausência do pai biológico de seu filho (pois ela havia se separado dele), ela sempre lhe ofereceu uma vida “confortável”, pagando escola particular, curso de idiomas, dando presentes, como um smartphone “moderno”, nas suas palavras. No entanto, ela disse não compreender o que teria levado seu filho a utilizar drogas e roubar, apontando para o fato de ter oferecido a ele as melhores condições possíveis e que, não obstante, esse poderia ter sido justamente o que o motivou a cometer infrações.

Eu dei de tudo para o meu filho, paguei escola particular, paguei cursos, e olha no que deu... Eu fico sempre me perguntando onde foi que eu errei? O que eu fiz de errado para merecer tudo isso?! Será que eu dei amor demais, ou de menos, será que foi por isso? (CRAVINA).

---

<sup>57</sup> Vale ressaltar que Cravina, diferentemente de todas as outras mães entrevistadas até o momento, possui Ensino Médio completo e exercia trabalho de carteira assinada em um hotel, no entanto teve que sair do trabalho devido à situação de internação em que seu filho se encontrava naquele momento. Cravina ainda informou que não conseguia trabalhar e que se sentia muito mal pelo que havia ocorrido com o filho, por isso resolveu pedir demissão em seu emprego; além disso, confessou que estava passando por um processo de depressão por causa da internação do filho.

Após um episódio em que Cravina revela ter descoberto que seu filho estava utilizando maconha dentro do quarto, ela contou que ele sempre lhe pedia objetos de casa emprestado, mas não os devolvia. No entanto, apesar de não “dar muita bola” para esse fato, informou que ficou sabendo graças a comentários de conhecidos (apontados por vizinhos e parentes), que seu filho estava vendendo os objetos emprestados por ela. Ao questioná-lo sobre a localização desses objetos e dizer que ficou sabendo que ele poderia estar vendendo as coisas, ele respondeu dizendo que tinha vendido apenas para “ajudar” financeiramente seus amigos. “Uma vez ele pegou meu aspirador de pó e disse que iria usar e depois me devolver. Eu nunca mais vi esse aspirador, depois fiquei sabendo como ele deu fim, ele vendeu!” (CRAVINA).

Depois de confirmar os boatos de que seu filho estava vendendo os objetos que ela havia emprestado, Cravina informou que ficou sabendo que ele havia sido apreendido pela polícia, pois estava portando drogas e roubando. Ela – visivelmente muito triste, chorando e abalada ao lembrar de todo o ocorrido – relatou mais uma vez que não sabia e não conseguia entender o que tinha feito de errado, nem o porquê daquela situação estar acontecendo com ela e seu filho, trazendo à tona a reflexão de poder não ter sido uma “boa mãe” e que, por isso, por alguma “falha” sua, ele teria feito isso com ela, como uma espécie de “vingança” (CRAVINA).

O relato de Cravina e a exposição de seu sentimento de culpa frente ao comportamento infracional de seu filho demonstram como a marca de “não ser uma boa mãe” ou de “não ser uma mãe boa o suficiente” para o filho estão presentes em suas narrativas e, do mesmo modo, são demonstradas em seus argumentos. Assim, ao dizer que sempre ofereceu ao seu filho uma vida “confortável” – com acesso à educação particular, a curso de idiomas, a uma casa onde ele tinha um quarto somente para ele, a recursos tecnológicos, como um *smartphone*, entre outros – Cravina pontua que tentou ser “uma boa mãe”, mas que, talvez, mesmo após suas tentativas, ela ainda não teria alcançado o papel esperado dela. Então, ela passa a se questionar por não ter sido uma boa mãe ou uma mãe boa o suficiente, por ter “exagerado” em sua tentativa frustrada. Assim, seu filho, ao cometer atos infracionais, estaria vingando-se dela pelo comportamento que ela teve como mãe, um comportamento “falho”, “fracassado”.

O termo “mãe suficientemente boa” (e/ou “boa o suficiente”), segundo Fernandes (2017, p. 147), reflete a promoção de um discurso moral voltado para a normalização do corpo feminino, que articula como os gestos e as posturas de mães são retratados como algo “natural” das mulheres-mães e, ao mesmo tempo, patológico e normativo, exercendo, conforme observado, um peso sobre as suas trajetórias e responsabilizando-as quando algo não sai de acordo com o socialmente esperado.

Interessa destacar que o sentimento de culpa aparece como uma emoção “autoconsciente” que é rememorada pela “autorreflexão” e “autoavaliação” que o indivíduo faz de si mesmo e de seu comportamento – taxado como “transgressor” ou “fracassado” a partir daquilo que é considerado aceitável ou não, considerando as normas e os valores sociais vigentes e do sistema moral e motivacional de cada um (COSTA, 2008, p. 10 e 11).

A culpa está relacionada a uma avaliação negativa de um comportamento que envolve uma tensão capaz de gerar outros sentimentos, como sensação de ter feito algo errado, a frustração e/ou o arrependimento. Ademais, esse sentimento pode resultar no isolamento social (como uma espécie de escudo ou proteção diante do estigma criado), bem como em uma ação reparadora, uma confissão do dano causado, entre outros.

Em relação às mães, essa “reparação” está ligada às visitas e ao “esforço” que muitas fazem para a realização delas, como sair ainda de madrugada de casa, pegar mais de uma condução para chegar até o local, pedir dinheiro emprestado para conseguir visitar o filho, tirar o dinheiro destinado ao pagamento de contas ou da própria alimentação para comprar biscoitos, refrigerantes, itens de cuidado pessoal etc., chegar horas antes de a visita começar para conseguir pegar um dos primeiros números distribuídos e entrar primeiro na instituição, passar por constrangimentos com os agentes socioeducativos, entre outras práticas adotadas por muitas quando decidem visitar o filho no CAI-Baixada.

Ao relatarm essas práticas, foi percebido que esse esforço exercido por elas possui relação com a forma como elas se veem (enquanto culpadas) e com a forma como elas podem tentar remediar essa culpa. Os relatos de Cinerária, Astromélia e Prímula mostram os “sacrifícios” realizados para conseguirem visitar seus filhos no CAI-Baixada:

- “A vida para mim é uma luta... É uma luta, muita, muita luta! Eu não ganho nada [revelou não possuir uma renda fixa], então, quando chega o dia da visita é bem ruim para mim.” (CINERÁRIA, *grifo nosso*).

- “Hoje eu nem trouxe nada para ele [seu filho] porque eu não tinha dinheiro nenhum... meus armários em casa estão todos vazios [...]. Eu só vim aqui porque consegui o dinheiro da passagem da vinda emprestado. Nem sei como vou voltar. Mas eu vim porque eu não posso deixá-lo sozinho, não posso deixar de ver ele.” (ASTROMÉLIA, *grifo nosso*).

- “Há dois meses, eu estava me arrastando, mas eu não deixava de vim mesmo assim.” (PRÍMULA).

Assim como a questão de se fechar para o mundo, isolando-se dos amigos e familiares, há também a angústia vivenciada por algumas mães. Em uma conversa realizada entre as mães,

na Casa Mãe Mulher, foi percebido como há relatos apontando para a “falta de ânimo”, ausência de vontade/desejo de seguir com suas atividades diárias, com suas vidas cotidianas:

– Mãe 1: “É horrível meu filho aqui, e eu não tenho ânimo de nada em casa, de trabalhar, sair... de nada!”

- Mãe 2: “Olha, eu também não, às vezes eu até tenho alguma pontinha de esperança quando eu estou em um dia bom, mas, na maioria das vezes eu fico com um desânimo, sem vontade de fazer nada, fico só pensando no meu filho lá dentro.” (RELATO DE DUAS MÃES).

O relato de Prímula também reflete a angústia por ter o filho apreendido no CAI-Baixada, chamando atenção para o seu desânimo em relação à vida e questionando-se sobre ser culpada pelo comportamento do filho, por ter “errado” ou “falhado” em alguma coisa, por não ter sido uma “boa mãe”. O peso da culpa imputada carregada por Prímula faz com que ela questione o seu papel e introjete a culpa, buscando, em seu passado, ações que poderiam ser caracterizadas como “erros”:

Você passa por um terror psicológico muito grande. Você não dorme direito. Tem dias que você não está bem, não consegue dormir direito. Você procura o seu filho dentro de casa e não acha. Aí, lembra que ele está aqui [no CAI BAIXADA]. É muito angustiante! Tem dias que me dá vontade de desaparecer porque você se questiona o tempo todo em que você errou?! Olha, você até sabe que não errou em nada, mas eu não consigo não pensar nisso... (PRÍMULA, *grifo nosso*).

Vale salientar que a categoria “boa mãe”/“mãe boa” é amplamente utilizada pelas mães, podendo apresentar um indicativo de culpa anterior à prática infracional, por não ter cuidado do filho de modo a impedi-lo de cometer a infração, assim como indicativo de acusação posterior, pois, após o cometimento do ato infracional, o peso de não ter sido uma “boa mãe” é colocado sobre essas mulheres, pelo fato de se acreditar que elas não teriam educado e cuidado do filho.

Nesse sentido, a categoria “boa mãe” assemelha-se às noções de cuidado e de responsabilização da mulher-mãe com sua prole. Esse cuidado, caracterizado como algo “natural” e “instintivo”, passa a ser questionado quando o filho comete infrações, pois é colocado a partir da ideia da maternidade como algo “natural”. Então, como essa mãe poderia não saber fazê-lo? Como ela poderia não ser uma “boa mãe”? Fazendo com que essas mães acreditem que seu papel não está sendo realizado eficazmente, que elas estariam “falhando” ou “errando” em algo. Logo, quando as mães apontam as falas críticas de familiares, vizinhos e amigos sobre o desempenho do seu papel e, a partir de então, passam a se questionar sobre ser

ou não uma “boa mãe”, elas apontam para uma ideia de culpabilização e de acusação proferida por esses atores acerca de suas condutas e práticas enquanto mães que tiveram seus filhos internados por cometimento de prática infracional.

Badinter (1985) aponta que, no século XIX, as mães eram consideradas “boas” ou “ruins”, não havia, portanto, um meio-termo que pudesse defini-las. Atualmente, essa prática dualista de julgamento moral das mulheres-mães ainda é posta em prática: ou ela é uma boa mãe ou é uma mãe que não soube cuidar de seu filho, uma mãe incapaz e, conforme apresentado até aqui, que pode vir a ser caracterizada como “mãe de bandido”.

Dessa maneira, podemos pensar como essa categoria “boa mãe” é acionada e, ao mesmo tempo, acaba criando uma visão da mulher-mãe como uma mãe que não foi “boa” e que não soube criar o filho de forma a afastá-lo das ilegalidades.

Prímula expôs que, após a internação de seu filho no CAI-Baixada, o seu esposo (e padrasto de seu filho) a culpou pela internação. Segundo ela, ele lhe disse: “Olha só para você, sabe criar tão bem o seu filho e olha só onde o outro está agora” (PRÍMULA). Prímula revelou ter ficado “muito nervosa” com a acusação dele e o respondeu: “Você não sabe que ele saiu de dentro de mim?! Você pode ter criado, mas foi de mim que ele saiu, de mim!” (PRÍMULA). A partir da fala de Prímula, nota-se uma tentativa de reafirmar o seu papel como mãe e levando em consideração toda questão envolvida em relação à maternidade e à maternagem entendidas, por ela, como algo intrínseco à natureza da mulher e, ao mesmo tempo, algo emblemático que somente ela (como mãe) poderia vivenciar<sup>58</sup>. O jovem seria “seu” filho, saído de suas entranhas. Então, para essa mãe, há o questionamento frente à acusação de seu esposo: Ela, como mãe, como poderia não saber criar o próprio filho? Aquela acusação não fazia sentido para ela, pois ser mãe era algo que ela sabia fazer, era instantâneo, natural e inquestionável.

Moraes (2019) aponta para a lógica do sangue como algo que condiciona e reforça a obrigatoriedade da criação e da relação de cuidado estabelecidos entre mãe e filho. Nesse contexto, podemos pontuar que, quando Prímula se refere ao fato de seu filho ter saído de dentro dela, ela reforça a ideia de ter gerado aquele indivíduo por nove meses, de ter sido a primeira a lhe apresentar o mundo social e de ter lhe dado a vida e as condições de vivê-la. Em conjunto com a lógica do sangue, há a produção de um simbolismo na relação entre mãe e filho, que é capaz de estabelecer uma relação que justifica o seu papel maternal (como cuidadora) e robustece a relação profunda e íntima (de sangue e de afeto) entre ambos.

---

<sup>58</sup> Interessava notar que Prímula me perguntou se eu era mãe e, diante de minha negativa, ela me disse que só tendo um filho para compreender na pele o que uma mãe passa e sente.



Interessante destacar, conforme abordado, como as mulheres são ensinadas, desde a mais tenra idade, e, até mesmo, constrangidas a terem, para além do cuidado, uma relação de proteção para com os outros, como se isso fosse algo “natural”, próprio de sua conduta e de seu comportamento perante a sociedade. Isso ocasiona uma certa culpa e/ou culpabilização das mulheres, mais especificamente das mães dos jovens com passagem pelo socioeducativo, além de um sentimento de “fracasso” frente ao desempenho do seu papel social.

O resultado dessa disparidade presente em nossa sociedade gera um acúmulo de tarefas para as mulheres-mães que são condicionadas a desempenharem seu papel de acordo com uma norma (conforme visto anteriormente, uma norma que foi construída ao longo de séculos e que fez “surgir” nas mulheres o sentimento maternal e a obrigação “solitária” referente ao cuidado com os filhos), ou uma etiqueta normativa que as coloca no mundo privado e faz delas as principais, senão as únicas, responsáveis pelas relações de cuidado, provisão e afeto destinados aos demais membros familiares.

Todavia, essas mães também são chamadas para exercer atividades laborais em troca de um salário que sustente a sua família, o que as coloca como a responsável pelo provimento (principalmente quando pensamos em famílias monoparentais femininas e reconfiguradas, por exemplo). Como demonstram os dados sobre o perfil das mães entrevistadas, a maioria delas é chefe de família, responsável tanto pelo sustento, como pelo cuidado de seus/suas filhos(as). Em segundo lugar, temos o companheiro/cônjuge; em terceiro, ela e o companheiro/cônjuge, seguido por e ela e os familiares. Contudo, se somarmos todas as presenças das mulheres na chefia familiar (ou seja, considerando as chefias solas e as compartilhadas), podemos verificar que a maioria das famílias das mulheres-mães entrevistadas (cerca de 70%) tem a presença delas como responsáveis.

Porém, a realidade brasileira conta com um mercado de trabalho que pode ser encarado como predominantemente pensado e planejado para os homens (que não têm por função “essencializada” cuidar de crianças, o que consumiria o tempo e a dedicação ao trabalho). Em relação às mães que desejam ingressar no mercado de trabalho, elas devem enfrentar diversas barreiras e constrangimentos que se iniciam antes mesmo de elas conseguirem um emprego, como o fato de terem ou não uma rede de apoio ou de auxílio, a ausência de creches públicas para que possam deixar seu(sua) filho(a) e, assim, poderem sair para procurar emprego. Já no período de sua contratação, elas poderão sofrer com um salário menor – em comparação com o dos homens – mesmo que ambos desempenhem a mesma função. Ainda há a falta de tempo para estar em casa com seus filhos e a alta possibilidade de uma segunda rotina de trabalho em casa, por meio da realização de afazeres domésticos não remunerados (QUINTELA, 2017).

Importa frisar que os dados da Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios (IBGE/PNAD, 2020) demonstram que a média brasileira de horas semanais dedicadas aos afazeres domésticos e/ou aos cuidados de pessoas, no ano de 2019, revela que as mulheres – que possuem alguma ocupação – dedicam 18,5 horas semanais em atividades domésticas e de cuidado de pessoas. Em relação às mulheres não ocupadas, a dedicação é de 24 horas semanais. Em razão dos homens ocupados, a pesquisa demonstrou que eles dedicam 10,4 horas por semana em atividades domésticas e de cuidado com outras pessoas. Já os não ocupados concentram 12,1 horas semanais.

É interessante frisar que a média brasileira de horas semanais efetivamente trabalhadas aponta que as mulheres que realizam afazeres domésticos e de cuidado gastam 34,8 horas semanais em seu trabalho remunerado fora de casa. Isso resulta em uma dupla jornada de 53,3 horas por semana. Já as que não realizam trabalhos domésticos ou de cuidado gastam 35,8 horas semanais. Em razão dos homens, aqueles que exercem atividades domésticas e de cuidado gastam 39,9 horas semanais em seu trabalho remunerado (uma dupla jornada de 50,3 horas por semana), e os que não realizam gastam 39,5 horas semanais.

Percebe-se que tanto as mulheres ocupadas como as não ocupadas dedicam mais horas aos afazeres e cuidados domésticos que os homens. Em relação às mulheres ocupadas, a dedicação é de 8,1 horas por semana a mais do que eles. As não ocupadas dedicam quase o dobro de horas semanais que os homens não ocupados, ou seja, 11,9 horas semanais a mais<sup>59</sup>. A pesquisa também aponta que as mulheres se dedicam muito mais aos trabalhos domésticos e de cuidado do que os homens, o que tende a afetar o seu tempo de trabalho fora de casa (IBGE/PNAD, 2020).

Oliveira (2015), em uma pesquisa sobre o papel das mães de meninos e meninas que se encontram em situação de rua, acredita que muitas mães são culpabilizadas e responsabilizadas pela condição em que estão inseridas e pela situação em que seus filhos se encontram, além de serem julgadas moralmente pelo desempenho de seu papel materno. Nesse sentido, vários discursos, incluindo o do Estado, apontam para o “insucesso” dessas mães, sem levar em consideração a situação de precariedade e desamparo social e estatal que muitas sofrem cotidianamente. Além disso, foi constatada a produção de uma visão generalizada sobre a família (especificamente da figura da mãe), ou seja, a que difunde o papel da mãe como uma

---

<sup>59</sup> Corroborando com esses dados, a pesquisa “Estatísticas de Gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil” (IBGE, 2021) mostra que as mulheres dedicam, em média, 21,4 horas semanais na realização de afazeres domésticos e no cuidado de pessoas – o dobro dos homens, que é de apenas 11 horas semanais.

pessoa egoísta, negligente e indiferente ao filho, e uma outra visão (em parceria com a anterior) que a responsabiliza e a culpabiliza pelos atos/comportamentos de seu filho.

Baraúna (2010) chama atenção para a culpabilização da família – como a principal responsável pelo ato infracional praticado pelo jovem –, ao não exercer a sua função relativa à disciplinarização, ao cuidado e à criação dos adolescentes, e, ao mesmo tempo, para o não reconhecimento de suas precariedades advindas da falta da iniciativa pública em promover ou levar até essas famílias políticas sociais e assistenciais. Assim, a partir dos depoimentos de funcionários responsáveis pelo acompanhamento da medida de Prestação de Serviços à Comunidade, a autora percebeu que o papel protetivo ficava somente a cargo da família. À vista disso, mesmo o Estado e a sociedade não cumprindo com esse papel (que lhes é designado por lei relativa à proteção de crianças e adolescentes), eles não eram cobrados por tal iniciativa. A crítica que os funcionários dirigem ao Estado se restringe à ausência de punições mais duras dirigidas a esses jovens e da falta de acompanhamento dos projetos e programas sociais. Com relação à sociedade, a fala dos funcionários dirige-se à discriminação e culpabilização dos adolescentes, além da exigência de medidas mais duras, capazes de punir esses jovens pelo ato infracional cometido.

No caso das mulheres-mães desta pesquisa, podemos observar a chegada de uma nova racionalidade pautada em um governo que se orchestra através das famílias, que possibilitou uma normalização dos indivíduos, além de sua governamentalidade, ou do governo de suas ações e seus comportamentos, com a finalidade de domesticar seus corpos. Promove-se, dessa forma, o regime do saber-poder, que adentra em suas vidas e determina as condutas dessas mães de forma a torná-las mais “governáveis”, operando formas de administração e autoadministração de seus corpos (FOUCAULT, 1979).

Percebe-se que, assim como a culpa (em todas as suas dimensões, imputada ou sentida), reflete a condição dessas mulheres-mães como sujeitas a práticas disciplinares. Diante disso, se essas mães não podem ser caracterizadas como “boas mães”, é preciso que haja alguma espécie de intervenção (visto que seu papel não está sendo cumprido), que pode vir de seus familiares, amigas(os), irmãos(os) de fé, funcionárias(os) do CAI-Baixada, dos operadores da justiça socioeducativa, da atuação – e da não atuação – do Estado, dos policiais e até delas mesmas, enfim, de determinados setores da sociedade que lhes “castigam”, imputando determinada condição, de modo a seguir administrando seus corpos e suas condutas.

Vale mencionar que as categorias “boa mãe” e “mãe de bandido”, apesar de, *à priori*, parecerem antagônicas, encontram-se de forma constante nos relatos das mães. De acordo com o observado, não ter sido uma boa mãe ou não ter sido uma mãe boa o suficiente para o filho,

faz com que essas mulheres-mães possam carregar uma imagem estereotipada, que visa a difamá-las e denunciá-las como aquelas que não souberam cuidar eficazmente do filho e afastá-los da prática infracional, apontando um “erro de percurso”, uma “falha maternal”. Ser uma “mãe de bandido” não pode ser somente designado como sinônimo de uma mãe que não cumpriu com o seu papel “natural”, pois vai além, demonstra que ela falhou não uma, mas duas vezes, ou seja, falhou em cumprir o seu papel de mãe cuidadora, zelosa e prestativa e falhou quando seu filho ganhou a alcunha social de “bandido”. O seu “castigo”, ou “punição” social, é ser sujeitada ou taxada como tal, como “mãe de bandido”.

Leite (2013) aborda a questão da “boa mãe” (utilizada para pensar as mães de vítimas de violência policial moradores de favelas) e como essa expressão é carregada de concepções moralistas ligadas ao desempenho da maternidade. Assim, a “boa mãe” seria aquela que representasse melhor a imagem construída sobre o papel da mulher-mãe, isto é, aquela que “cuida” e que “vigia” para que o filho não se torne um delinquente. Essa tarefa ainda é vista como mais “difícil” quando se trata de mães que residem em favelas.

A “mãe de traficante” (LEITE, 2013, p. 10) entra nessa jogada para contrapor a imagem da “boa mãe”. É ela que deve lidar com o desprezo dos agentes políticos e jurídicos que consideram que essa mulher-mãe, culpabilizada pelo seu não-desempenho como “boa mãe”, merece receber um tratamento semelhante ao dado para o seu filho.

Durante o trabalho de campo na Casa Mãe Mulher, foi percebido como essas mães diziam se sentir “presas” junto aos seus filhos, como se elas estivessem internadas com eles na unidade socioeducativa. Assim, percebe-se como a metáfora do “estar presa com ele”, que algumas mães costumavam dizer, refere-se à forma como elas estão aprisionadas nessa sujeição materno-culposa que as retrata como “mãe de bandido” e que, portanto, deve cumprir com sua “pena” social:

- “Desde que ele [seu filho] foi para lá [para o CAI-Baixada] eu só me tranco em casa e fico quietinha pensando nele lá dentro. Eu não sei como tem mãe que sai, que bebe, que vai se divertir por aí... elas falam que quem está preso é o filho, não elas. Mas eu não acho isso. Parece que eu estou presa com ele lá também” (AMARÍLIS, *grifo nosso*).

- “Olha, parece que o meu coração está preso lá dentro [no CAI BAIXADA] com ele. Minha vida está lá dentro com ele... isso aqui que você está vendo é só o pó...” (PRÍMULA, *grifo nosso*).

Vale destacar a história relatada por Dália, em uma entrevista que foi realizada como uma espécie de “desabafo” dessa mãe<sup>60</sup>, que se sentou ao meu lado, em um dos bancos da Casa Mãe Mulher, e me contou toda a trajetória que havia passado com o seu filho (que se encontrava internado no CAI-Baixada Belford Roxo).

Aparentando estar bastante abalada, Dália se sentou ao meu lado e fez uma série de revelações sobre a sua vida e a vida de seu filho, contando o que havia lhe levado até ali, naquele dia. Assim, ela contou que recebeu uma ligação informando que o seu filho (que estava desaparecido há cerca de um mês) havia sido apreendido por roubo. Ela disse que tomou um “susto” e ficou em “choque” ao receber aquela ligação, sem saber o que pensar diante do ocorrido, já que estava sem receber notícias e ter contato com ele.

Dália prosseguiu em seu relato, contando sobre sua ida ao Fórum e sobre o momento em que ficou aguardando ser chamada para a audiência, no corredor da Vara da Infância e da Juventude. Nesse local, ela informou que acabou conversando com um “senhor” que estava sentado ao seu lado (também estava aguardando ser chamado). Ele começou a lhe contar o que tinha acontecido com ele e o motivo de estar ali. Ele teria dito, segundo Dália, que um rapaz havia o “assaltado” e “humilhado”, mandando-o ajoelhar, proferindo tapas, socos e pontapés em seu rosto e corpo, além de ameaçá-lo, dizendo que ele morreria naquele dia. Contudo, diante da súplica dele, o rapaz o mandou correr e, ao mesmo tempo, começou a atirar para cima, afugentando-o. Ela ainda pronunciou que esse senhor, que aparentava ter “bastante idade”, começou a chorar e questionar por que uma pessoa poderia ser tão “ruim” a ponto de fazer aquilo com ele, além de roubá-lo, ainda agiu com violência e o humilhou.

Durante o seu relato, Dália revelou que ficou “extremamente comovida” e “triste” com aquela situação e que concordou com o senhor, evidenciando o fato de existirem “pessoas muito ruins no mundo”. Após a conversa deles, ela revelou que foi chamada para entrar na sala de audiências e, logo depois, o mesmo senhor, que estava conversando com ela, entrou pela porta como a vítima da infração cometida pelo seu filho. Com muitas lágrimas caindo de seus olhos, Dália disse que acabou “descobrimo da pior maneira” que aquele senhor era a vítima do processo de seu filho (DÁLIA).

Quando eu vi aquele senhor na audiência eu fiquei paralisada, eu só sentia a lágrima descendo no meu rosto, eu acho que mudei até de cor. Eu juro para você que não sabia que o meu filho tinha feito aquilo, que ele tinha humilhado e batido num senhor por

---

<sup>60</sup> Como se trata de uma entrevista não planejada, não abordei essa mãe como eu costumo fazer com as outras mães. Ela veio até mim (demonstrando estar bastante preocupada) e foi me contando a trajetória dela e a do seu filho. Em um momento da conversa, eu falei para ela que era pesquisadora e perguntei se eu poderia fazer algumas perguntas e utilizar o seu relato em minha pesquisa, ela concordou.

causa de nada, de merreca... eu olhei para o meu filho e não consegui reconhecer a pessoa que eu criei. Eu não reconheci meu próprio filho, e eu sofro até hoje com isso. (DÁLIA).

Dália, então, continuou o seu relato: “Eu pedi desculpas para ele [o senhor], eu disse que não sabia porque meu filho tinha feito isso, que eu não tinha criado ele assim, que eu não sei o que fiz de errado, que eu não sabia mais quem ele era...” (DÁLIA, *grifo nosso*). Ademais, ela contou que pediu para que a juíza desse uma “pena” (medida socioeducativa) “bem pesada” para o seu filho, para ele “aprender a não fazer maldade com os outros” (DÁLIA). Ela ainda revelou ter ficado muito abalada e que, por isso, não quis saber mais sobre o paradeiro de seu filho.

Dália contou que, após esse episódio na audiência de seu filho, ficou seis meses sem visitá-lo no CAI-Baixada, informando que, desde que ele foi internado, ela nunca foi visitá-lo e que só estava comparecendo naquele dia porque havia recebido uma ligação em que foi informada que a medida socioeducativa de seu filho havia terminado e que ele só poderia sair da instituição caso ela, como responsável, comparecesse para retirá-lo. Depois disso, ela falou, aos prantos e chorando, que muitas pessoas poderiam achar que ela tinha “abandonado” o próprio filho, que “não queria mais saber dele” e que tinha deixado ele “preso” e “sozinho” (DÁLIA). Entretanto, Dália contou que só não o visitou no CAI- Baixada porque tinha “medo” de encarar aquela situação, de não o reconhecê-lo mais como seu filho. Assim, ela disse: “Eu tenho medo de olhar no olho dele e não reconhecer ele. De dizer, esse rapaz não é o meu filho, não saiu de mim, não criei ele para ser isso, para fazer isso...” (DÁLIA). Ela ainda comentou:

Eu nunca ensinei nada de errado para os meus filhos, eu sempre disse que nós somos pobres, mas honestos, e que só o trabalho poderia ajudar a gente a ter uma vida um pouco melhor. Sempre ensinei isso, sempre mandei ir para a escola, mas, veja só o que aconteceu... (DÁLIA).

A narrativa de Dália, em forma de desabafo, apresenta diversas significações a respeito da prática infracional cometida pelo seu filho e, também, na forma como ela encara a relação que tinha com ele. Assim, quando ela diz: “Não reconheço mais o meu filho.”; “Não sabia mais quem ele era.”; “Esse rapaz não é meu filho...”; “Não saiu de mim.”; “Não criei ele para ser isso, para fazer isso...” (DÁLIA); ela está negando a culpa que lhe fora imputada, ela nega que tenha alguma relação com o ocorrido com o seu filho, pois: como algo desse tipo poderia acontecer se ela agiu como uma “boa mãe”, se ela ensinou o valor da “honestidade”, do “trabalho” e da “educação”? A questão oculta que perpassa esse momento é tentar encontrar algum erro: “Não sabia mais quem ele era.”; “Esse rapaz não saiu de mim.”. Assim, a culpa é

jogada em seu filho, foi ele quem agiu errado e permitiu que ela não fosse uma “boa mãe”, ele fracassou como filho, mas quem sofreria as consequências seria ela, por causa do “medo”, da sensação de “fracasso” ou da “vergonha” em admitir que as coisas não saíram conforme o esperado, que saíram do controle que ela acreditava que estabelecia.

Dália justifica seu comportamento de “boa mãe”, demonstrando que, em meio a uma situação de precariedade e falta de recursos financeiros, ela ensinou que o seu filho deveria seguir determinadas condutas e valores, bem como, frequentar a Igreja. Mas, ao final, relata que, mesmo com todos os seus esforços, seu filho se tornou o que ela mais temia. Suas justificativas já não faziam mais sentido para ela, porque o resultado de suas ações não foi o esperado. Apesar de acreditar ter feito o que pôde – “Eu nunca ensinei nada de errado para os meus filhos [...] mas veja só o que aconteceu...” (DÁLIA) –, acaba carregando o peso da culpa que lhe é imputada socialmente.

Outra perspectiva presente no discurso de Dália foi o fato de ela passar seis meses sem visitá-lo. Sua ausência demonstra certo remorso de ter que encará-lo, de ver frente a frente que ele não correspondia à “idealização” sobre o filho que ela acreditava ter criado antes da prática infracional. De acordo com as palavras de Dália, sua ausência causou muito sofrimento e culpa para ela, pois, apesar do medo de vê-lo, ela afirmou sentir “saudades” de seu filho e que, por isso, já havia cogitado ir visitá-lo, para saber se ele estava bem. A culpa ressentida (carregada de mal-entendidos e de mágoas) de Dália é por acreditar ter “abandonado” seu filho quando ele mais precisava de sua companhia. Mas, logo em seguida, ela procura justificar que seu ato não foi de “abandono em si”, mas uma autopreservação pelo medo que ela tinha daquilo que seu filho havia se tornado.

O caso de Lavanda, assim como o de Dália, é importante para pensar nas relações em que as mães não se deixam levar pela culpa sentida, apresentando certa potencialidade frente a esse sentimento presente na vida de muitas delas. Na entrevista com Lavanda, ela revelou que não gosta de comentar sobre o caso de seu filho com a família e os amigos, que as pessoas falavam/avisavam com/para ela sobre o comportamento do seu filho e o seu possível envolvimento em atividades ilícitas, acusando-a de não ter feito “nada” para intervir, mesmo já possuindo informações sobre. Contudo, Lavanda ressaltou que “batia” e que deixava o seu filho de “castigo” sempre que ele praticava um comportamento incorreto, todavia, salientou (em tom de desabafo) que os seus “esforços” para cuidar dele não adiantaram, pois ela precisava sair de casa para trabalhar e, por isso, não tinha como ficar o “vigiando”.

Em sua fala, Lavanda buscou a todo momento eximir-se de um certo sentimento de culpa por seu filho estar internado no CAI-Baixada, demonstrando que fez o seu papel de mãe,

ou seja, o que a sociedade esperava dela. Assim, diante de um comportamento considerado inaceitável, ela “castigou” o seu filho de forma a lhe condicionar, mostrando que aquilo não deveria voltar a acontecer novamente. No entanto, para além de ter que lidar com o seu papel de mãe, Lavanda também precisava trabalhar para sustentar sua família, o que, segundo ela, corroborou para que seu filho fosse internado, pois, devido ao fato de estar em seu trabalho, ela não poderia cuidar mais dele em tempo integral.

Assim, a culpa imputada à Lavanda não é adotada por ela, ao contrário, ela demonstra certa potencialidade frente a esse sentimento, procurando esquivar-se dele, no sentido de demonstrar que ela não ficou passiva diante de uma possível situação infracional ou “envolvimento” de seu filho, mas que agiu, castigando-o fisicamente. Aqui, a culpa é imputada a ela por seus familiares, amigos, pelo Estado, pelo socioeducativo e pela justiça socioeducativa. Entretanto, não é sentida/assimilada como tal. Todavia, evidencia-se que essa questão não significa que a culpa não esteja presente em sua vida, pois ela passou a ter que carregar o peso da culpa que é colocado sobre ela. Dessa forma, apesar de não a sentir (atribuindo-a como uma forma de fracasso, uma denúncia de que ela não cumpriu com o seu papel materno e não foi uma boa mãe), Lavanda precisa lidar com ela.

Foi percebido que as “justificativas” ou “desculpas” dadas pelas mães diante da prática infracional do filho têm relação com a forma como elas relatam as suas experiências maternas, assumindo o cuidado com o filho como algo primordial. Assim, apesar do amor, do carinho, do cuidado, dos presentes, de uma vida “confortável”, de uma educação “moralista” (acentuando o valor da educação, do trabalho e da honestidade), “cristã” e, até mesmo, de relações que envolvam atos de violência, como castigos físicos, o que saiu errado? Qual foi o ponto fora da curva? Será que, para essas mães, elas não souberam ser “boas mães” e, agora, o que lhes resta é a mácula de “mãe de bandido”, denunciando a sua condição?

Halasi (2018, p. 62) chama de “maternidade da culpa” o papel ambíguo que as mães têm enfrentado atualmente e que diz respeito às suas funções enquanto mulher e mãe no ambiente familiar. Assim, o seu papel, ao mesmo tempo que se dá fora do lar – por meio do trabalho das atividades públicas e sociais –, também se dá dentro de casa, nas relações de cuidado com os filhos e nos afazeres domésticos não remunerados. A maternidade passa a ser vivenciada com a “culpa” da mulher-mãe em ter uma vida mais autônoma, mas que, para isso, acaba deixando o seu papel de mãe, caracterizado como “natural” e “instintivo”, não ser cumprido da forma como se acredita que deveria ser. “A mulher sente culpa pela impossibilidade de atingir um ideal de perfeição, [...] um ideal culturalmente internalizado” (HALASI, 2018, p. 71). A autora ainda coloca que essa maternidade da culpa está em todos os



processos de escolha e decisão das mulheres que optam por ser mães e pode perdurar durante todo o processo da maternidade e da maternagem.

A culpa enquanto um sentimento assimilado pelas mães, a culpa imputada (que pode ou não ser assimilada por elas) e, no caso de Dália, a culpa ressentida podem ser retratadas como uma forma de sociabilidade compartilhada pelas mães ao se depararem com o modelo ideal de boa mãe e a cobrança social de seu papel de mãe e cuidadora, permeando a vida dessas mulheres e fazendo-se presente em suas trajetórias como uma espécie de “fardo” a ser carregado.

Contudo, cabe ressaltar que surgiu, entre algumas mães entrevistadas, a questão de a culpa ser atribuída ao filho. No caso de Amarílis, ela sempre deixou claro que o ato infracional cometido pelo seu filho era algo muito grave e que causou danos tanto em sua vida como na vida dele, e que ele havia cometido um assassinato e, portanto, era o culpado e deveria pagar por isso. Ela, como mãe, deveria caminhar junto com ele e apoiá-lo, não assumindo a culpa por não ter sido uma “boa mãe”, mas por “ser a mãe dele”, a “mãe de um assassino”, segundo ela. Esse seria o peso que ela carregaria em sua vida, o que a leva a se isolar e manter distância das pessoas com quem convivia antes, pois o julgamento social para ela constitui um fardo, um peso. O caso de Lantana, sobre a imputação de culpa pela promotora na audiência de seu filho (que será trabalhado no Capítulo 7), também traz essa questão, porque ela diz a todo momento que cumpriu com o seu papel de mãe, entretanto, foi o seu filho que “errou”, foi ele que cometeu o ato infracional. Conforme observado, outra mãe que traz a culpa do filho é Dália, procurando se desvincular de uma possível “falha” em relação ao seu papel de mãe. Mas, assim como as outras mães, Amarílis, Lantana e Dália têm que lidar com o peso, ou os “pesos”, da culpa.

#### 4.2 A culpa do pai

Interessa ressaltar o relato de uma mãe (a quem vou chamar de Ipoméia)<sup>61</sup> que, em uma conversa com outras mães, realizada na Casa Mãe Mulher, falou sobre o caso de seu filho que, com 13 anos, se encontrava internado no CAI-Baixada. Segundo ela, após seu filho ser apreendido, foi encaminhado para cumprir medida socioeducativa de semiliberdade no CRIAAD (Centro de Recursos Integrados de Atendimento ao Adolescente). Pouco tempo após a internação, os funcionários do CRIAAD ligaram para ela e disseram que ele havia “fugido” da instituição, “pulando” o muro. Consternada com o ocorrido, Ipoméia questionou a história,

---

<sup>61</sup> Vale lembrar que Ipoméia não foi entrevistada para esta pesquisa, contudo, seu relato na Casa Mãe Mulher foi bastante importante para compreendermos a dinâmica da culpa.

perguntando como ele havia pulado o muro se ele tinha apenas 13 anos e era muito pequeno para praticar tal ato, visto que o muro da instituição é alto. No entanto, ela não obteve respostas sobre o seu questionamento.

Prosseguindo com o seu relato, Ipoméia, que se encontrava aflita e angustiada com o ocorrido, contou que seu filho havia ficado três dias na rua e que só foi contatada sobre a fuga e o desaparecimento dele depois de três dias. Ela disse: “Eu deixei o meu filho com o Estado e olha só o que aconteceu... Ele ficou três dias na rua, sumido!” (IPOMÉIA). Ela ainda comentou que a “guerra das mães” é contra o Estado, porque seus filhos não só ficam dentro da instituição, como são “depositados”: “A nossa guerra, a guerra de Mãe, é contra o Estado, pois a gente deixa os nossos filhos lá, eles ficam lá dentro, a gente deixa sob o cuidado deles, e eles são depositados lá” (IPOMÉIA).

O relato de Ipoméia é interessante pois demonstra como as mães não são indivíduos autômatos, mas mulheres-mães que estão atentas às violências que são praticadas contra os seus filhos e por dentro dos ilegalismos realizados pelo Estado, de modo a promover instituições-depósito, cujo objetivo não está na socioeducação, mas no encarceramento de um contingente de jovens que passam por várias formas de violência, não só dentro desses depósitos, mas fora deles também, como demonstra vários relatos das mães sobre as ações policiais.

Atenta-se para a existência de organizações de grupos, redes e fóruns de mães e familiares vítimas de violência institucional, que têm como escopo principal a luta contra as violências praticadas pelos agentes do Estado (como o extermínio de jovens, principalmente negros, pobres e periféricos) e contra a violação e o não cumprimento de direitos básicos e essenciais. Há a “Rede de Mães e Familiares da Baixada Fluminense”, o “Movimento Moleque”, a “Associação de Mães e Amigos das Crianças e dos Adolescentes em Risco” (AMAR), o “Mães de Maio”, entre outros. Esses grupos possuem uma relação e atuação mais próxima do Estado, mediante reivindicações de direitos e lutas sociais pelo reconhecimento e pela averiguação da perda de seus filhos por ação policial e da violação de seus direitos, além do reconhecimento de que essas vítimas de violência estatal – que possuem determinada cor, idade e sexo – não estão largadas à própria sorte, pois possuem familiares, mães, tias, avós. São mulheres e familiares que estão sempre lutando, nas ruas, nas Assembleias Legislativas e nos tribunais, para que a morte e a violência praticada contra os seus filhos não sejam esquecidas e esses atos não fiquem sem um autor, conforme pontuam Vianna e Farias (2011). Do mesmo modo, esses grupos também lutam por melhores condições para os filhos nas unidades socioeducativas, bem como pelo respeito e pela garantia de seus direitos nessas instituições, conforme presente no Estatuto da Criança e do Adolescente.

Entretanto, conforme observado, as mães entrevistadas para esta pesquisa não participam de grupos organizados, nem de movimentos sociais destinados à causa da violência e violação dos direitos dos jovens. Esse fato não se deu por opção da pesquisadora, mas por questões práticas, visto que as mães que foram entrevistadas e são frequentadoras da Casa Mãe Mulher, não participavam de grupos, redes ou fóruns de mães. Essa questão é fundamentalmente relevante, pois há pesquisas que procuram compreender e analisar as famílias, os familiares e as mães de jovens em cumprimento de medida socioeducativa e/ou que sofreram com alguma violência praticada pelos agentes do Estado, como a polícia, por intervenção de organizações de mães e familiares. Esses grupos, por serem mais organizados e politizados, apresentam opiniões diferenciadas quanto à presença – ou ausência – do Estado em suas vidas e no que essa presença ou ausência pode impactar na vida de seu filho.

Portanto, a presente pesquisa trata das mães de jovens que praticaram atos infracionais e estão internados cumprindo medida socioeducativa no CAI-Baixada, que, conforme observado, não possuem uma atuação mais “politizada” e em grupos de mães. Isso reflete na questão de que as respostas das mães que participam dessas organizações poderiam estar voltadas mais para a sua agência frente a uma possível acusação por parte do Estado, da justiça socioeducativa, da Igreja e de familiares e amigos, justamente pelo conhecimento mais profundo da causa e de suas motivações por justiça. Entretanto, essa hipótese configura uma questão que pode ser investigada em outras pesquisas, visto que ela vai além dos objetivos propostos aqui.

Prosseguindo na conversa, Ipoméia relatou que seu filho era um “bom filho”, um “companheiro” para ela, e que ele fazia tratamento psicológico e tomava remédios controlados. Ressaltou que a “culpa” de tudo o que estava acontecendo com ela e com o seu filho era do pai do jovem, que o “abandonou” e que o “enganava” constantemente. Segundo ela, o pai dizia que iria vê-lo, visitá-lo, mas nunca aparecia: “Meu filho ficava lá esperando ele aparecer em casa. Eu já sabia que aquilo não iria acontecer, então, eu já estava preparada, mas ele não”. (IPOMÉIA). Ipoméia considera que o fato de seu filho ter cometido ato infracional deu-se por causa da ausência paterna. Pela primeira vez, a culpa é imputada ao pai como uma figura que não cumpriu o seu papel e que passa a ser responsabilizado por tal conduta.

Ipoméia continuou seu relato, dizendo que, quando o juiz, na audiência, perguntou para o seu filho o motivo que o levou a entrar “para essa vida”, ele respondeu que era porque o pai havia o “abandonado” e “deixado”, e que, por isso, ele não tinha “nada a perder”. E o juiz, em seguida, falou que ele ainda tinha a mãe para cuidar dele. Porém, segundo Ipoméia, seu filho

disse ao juiz que queria o pai cuidando dele também: “Ele disse para o juiz que ele queria o pai dele também, que tinha que ser eu e o pai dele juntos” (IPOMÉIA).

Outras mães participaram da conversa e começaram a falar sobre a visão que os filhos têm de seus pais, ressaltando a “importância” deles como “referência” para os filhos, além de atribuírem o comportamento infracional do filho a um momento em que a “união” ou o “relacionamento” dos pais encontra-se “frágil”. “O pai é um herói para o filho homem, é uma referência para o filho!” (RELATO MÃE). Outra mãe entrou na conversa e disse que seu filho mais velho também havia cometido uma infração (“roubo”) no mesmo período em que ela estava separada do marido. Ela prosseguiu dizendo que ele ficou internado por um tempo e que, atualmente, está com 27 anos de idade. Ela também disse que tem outro filho internado (no CAI-Baixada Belford Roxo) e ressaltou que as mães não devem falar sobre os problemas que ocorrem fora da instituição<sup>62</sup>.

A gente não pode levar o problema para eles, temos que tirar [...]. Eu não quero que ele saia revoltado de lá, porque se ele voltar a fazer essas coisas novamente, ele não vai voltar para lá não. Ele já tem 18 anos, ele vai para o presídio (RELATO MÃE).

Gardênia, seguindo na mesma linha, também contou que a separação entre ela e o pai de seu filho teria influenciado negativamente, levando-o a cometer atos infracionais. Quando perguntada por que ela tinha chegado a essa questão, ela respondeu dizendo que seu filho ficou “muito rebelde” após a separação. Segundo ela, ele queria ver os pais juntos, entretanto, o fato de não ter conseguido isso teria “mexido” com a cabeça dele, justamente por causa da “ausência” de seu pai, que passou a morar em outra casa após a separação (GARDÊNIA). Gardênia ainda revelou que, após o falecimento de seu “esposo” (visto que, legalmente, eles ainda eram casados, pois não haviam se separado no papel, foi uma “separação de corpos”, informal, segundo ela), seu filho teria ficado ainda mais “revoltado” (GARDÊNIA).

A ausência paterna foi um assunto presente tanto em conversas informais como nas entrevistas. A figura do pai aparece muitas vezes, para essas mães, como um “espelho” para o filho. O filho procuraria, na imagem do pai, formas de agir, de se comportar e de encarar a sociedade; já na mãe ele encontraria formas ligadas a questões de cunho sentimental, moral e valorativo. A ausência dessa figura na vida do filho causaria, conforme observado, uma ruptura

---

<sup>62</sup> Interessante notar que várias mães ressaltaram a importância de não “levar problemas” ou de “não falar sobre os problemas de fora” com o filho internado no CAI-Baixada. Pois, de acordo com a fala delas, isso só faria com que eles se sentissem “mal” por não poderem ajudar a resolver os problemas de fora da instituição. Algumas também disseram que não levam “recados” de “amigos de fora”, pois sabem que esses recados só “prejudicariam” o filho, principalmente, por se referirem às atividades ilícitas realizadas antes da apreensão.

com essa imagem “ideal” que a figura paterna representa tanto na vida dos jovens, como na vida de suas mães.

#### 4.3 Os entremeios do acolhimento e da vergonha

Contudo, percebeu-se que nem só de relações de julgamento moral vivem essas mães. Há situações de solidariedade e apoio (mesmo sendo mais raras), como no caso de Nêveda, que relatou que seu irmão sempre procurou ajudá-la na criação de seu filho e que o fato de ele ser pastor pesava positivamente nos conselhos que ele dava a ela e ao seu filho. De acordo com a fala dela, ele foi o primeiro a perceber que o seu filho estava “estranho” e “fazendo o que não devia”.

Nêveda também ressaltou que, apesar de alguns membros de sua família a julgarem pelo ocorrido, uma outra parte abraçou a sua causa e, percebendo como ela e o marido estavam com dificuldades para pagar um advogado de defesa para o filho, resolveram juntar e doar três mil reais para eles pagarem o profissional. Uma situação parecida ocorreu com Camélia, que declarou que os seus patrões, ao saberem sobre o que aconteceu com o seu filho, a apoiaram: “Meus patrões ficam do meu lado, falam que eu posso contar sempre com eles” (CAMÉLIA).

Em relação às mães que frequentavam a Igreja, algumas disseram que não comentavam (ou não gostavam de “levantar”/falar sobre esse assunto), com as(os) irmãs(os) de fé, que o filho estava cumprindo medida socioeducativa, revelando até ter parado de frequentar ou se afastado da Igreja depois do ocorrido, como no caso de Cravina, justamente por medo da reação das pessoas e do pastor.

O caso de Amarílis é comum entre as mães que preferem não comentar sobre o caso do seu filho, nos ambientes em que elas frequentam, preferindo dizer que ele está “viajando” ou que está na casa de algum familiar, em um local distante. Quando perguntada por que ela prefere não dizer nada sobre seu filho, ela (demonstrando certo constrangimento frente à situação) diz que ele praticou um “crime grave”, “assassinou” alguém e que ela não gostava de comentar sobre isso na Igreja e com outras pessoas, por medo dos julgamentos.

Azaleia disse que frequentava uma igreja evangélica, mas que ela preferiu não comentar nada sobre o seu filho com as(os) suas/seus irmãs (ãos) de fé, salientando que a única exceção é uma irmã de fé que fez uma “revelação” sobre o seu filho, dizendo que ele estava fazendo “algo ruim” e que seria “preso”.

Entretanto, apesar da possível sensação de medo e vergonha em falar sobre o ato infracional cometido pelo filho e o cumprimento de medida socioeducativa, já tendo uma

prenoção sobre os possíveis comentários e acusações, algumas mães apontaram que foi na Igreja que encontraram um “acolhimento” por parte do pastor e dos demais membros. Nêveda comentou:

No início você tem vergonha de falar sobre o que aconteceu, mas você precisa se erguer. Eu recebia muitas visitas das irmãs da igreja, aquilo era bom para mim, para fazer eu continuar, porque foi uma barra para mim... Mas, se eu não me levantasse até hoje, eu estaria no chão. Eu e meu esposo também. [...] A minha igreja me abraçou, mandam mensagens sempre me perguntando sobre ele, sou muito grata! (NÊVEDA).

Prímula também contou que houve um acolhimento em sua Igreja, que ela conversou com os seus pastores – que orientaram que ela orasse mais pelo filho para que ele se livrasse daquele mal que o acompanhava. Além disso, ela salientou que seus irmãos de fé foram muito importantes, pois ajudaram a enfrentar o “baque”/susto que havia vivido devido à apreensão de seu filho: “As pessoas [da sua igreja] abraçaram a causa junto comigo. Então, eu posso te dizer que a minha igreja me deu muito suporte. Os primeiros socorros, quem me deu foram os meus pastores” (PRÍMULA, *grifo nosso*).

Astromélia relatou que frequenta uma igreja evangélica e exerce a função de dirigente do grupo de mulheres lá. No entanto, revelou que somente o seu pastor sabe que seu filho está internado e prefere não comentar com as(os) outras(os) irmãs(ãos) de fé sobre a internação. Ela também afirmou que o pastor é uma das poucas pessoas que a apoia e diz que o filho dela “vai sair uma pessoa melhor” do CAI- Baixada e, após a sua saída, ele frequentará a Igreja.

As manifestações da culpa aparecem como um sentimento e julgamento moral, que podem ser atribuídos e/ou mobilizados tanto pelas mães como por familiares, amigos, irmãs(ãos) de fé, Estado, justiça socioeducativa... As mães são apontadas – e/ou se reconhecem como tal – como aquelas que não cumpriram a sua função “corretamente”, gerando uma situação drástica, um evento crítico (DAS, 2007)<sup>63</sup> pelo qual elas estão passando e que seria fruto de seu “fracasso” no cumprimento de seu papel de mãe.

Observou-se, também, uma descaracterização desse papel de mãe culpada e que falhou em tudo, pois tanto Dália como Lavanda trouxeram reflexões que dizem respeito ao cumprimento de uma obrigação moral ligada ao ato de “educar” o filho, seja por meio de palavras, seja através de castigos físicos (caracterizando a educação a partir de uma repreensão

---

<sup>63</sup> Vale mencionar o conceito de evento crítico de Veena Das (2007), demonstrando como ter o filho apreendido consiste para essas mães um evento extraordinário, que “quebra” o cotidiano, que coloca o mundo e os sentidos em “suspensão”, afetando dramaticamente o curso da vida, configurando uma situação que rompe com os todos os sentidos, emergindo, então, um novo contexto de criação e recriação de sentidos, ações e relações.

física que poderia surtir o efeito desejado de forma mais rápida). Assim, elas abordaram que fizeram o “esperado” socialmente. Contudo, apesar dessa aparente “esquiva”, não deixaram de notar que houve, de fato, algo que não saiu como planejado. No caso de Dália, ela diz que algo saiu errado, questionando se tudo o que ela fez realmente foi realizado conforme ela acreditava/esperava ter feito. Já Lavanda reconhece que não podia cuidar integralmente do seu filho, pois tinha que trabalhar, referindo-se à sua “ausência”, quando deveria estar mais presente e por dentro das ações de seu filho (visto que ela havia sido “avisada” sobre o comportamento dele), e que, apesar dos “castigos”, ela não conseguiu contê-lo.

É perceptível, também, como a culpa está intrinsecamente ligada a uma perspectiva que traz a noção de que o comportamento da mãe deve ser “naturalmente” zeloso, cuidadoso e responsável pelos bons modos, educação, saúde e segurança de seu(s) filho(s). Prímula, por exemplo, pontuou que, por ser mãe, deveria saber como cuidar do seu filho, estabelecendo que o laço sanguíneo que os une e o fato de seu filho ter saído de seu ventre são suficientes para atestar o seu papel de mãe. Esse papel, atribuído às mulheres e introjetado em suas mentes, cria nelas perspectivas sobre o que é a maternidade e o que é ser uma “boa mãe”, o que é criar bem o filho e fazer dele uma pessoa “íntegra”. O que pode alimentar, caso o filho cometa alguma infração, um possível sentimento ou uma sensação de “falha” e de “fracasso” diante de um possível “descumprimento” do papel de “boa mãe”.

## **5 ENTRE RUMORES E FOFOCAS NAS DENÚNCIAS SOBRE CASOS DE VIOLÊNCIA POLICIAL E NOS PROCESSOS DE CULPABILIZAÇÃO DAS MÃES**

Neste capítulo, dividido em duas seções, são apresentados os conceitos de rumores, fofocas e lendas, a forma como eles estão presentes nas narrativas das mães apontando para denúncias de casos de violências cometidas por policiais, bem como para possíveis envolvimento dos jovens em práticas infracionais. Notou-se como os rumores operam de forma a construir uma sociabilidade específica entre as mães, que está ligada à circulação de informações relevantes sobre seus filhos; servindo como uma espécie de “aviso” para elas. As fofocas tendem a ser vistas como comentários maldosos sobre o filho e/ou sobre o papel da mãe, atingindo a honra delas e impactando em sua representação como “boa mãe”. É apresentado como as fronteiras entre os rumores, as fofocas e as lendas (na figura de personagens lendários) são bastante tênues e estão fortemente presente no dia a dia dessas mulheres.

### **5.1 A presença de rumores no cotidiano das mães: entre as crenças de perigo e as falas do crime**

Os rumores sempre estiveram presentes no imaginário social brasileiro, em todas as esferas, sejam elas políticas, econômicas, sociais ou culturais. Nas entrevistas realizadas com as mães na Casa Mãe Mulher, foi observado como eles estão presentes em forma de “boatos” sobre suas vidas cotidianas e seu entorno social. Como uma comunicação informal, os rumores circulam entre as mães da Casa Mãe Mulher e entre seus familiares e amigos. Discursos são constantemente produzidos e reproduzidos sobre essas mães e sobre seu filho, sendo este último o principal protagonista.

Allport e Postman (1947) caracterizam os rumores como uma informação não verificada, que é passada de “boca em boca”. Além disso, a circulação dos rumores depende do grau de importância da informação multiplicada pela ambiguidade dela – se o valor for alto, o rumor será amplamente circulado.

O rumor se espalha quando os acontecimentos têm importância na vida das pessoas e quando as notícias sobre eles recebidas são inexistentes ou subjetivamente ambíguas. A ambiguidade pode surgir do fato de a notícia não ser claramente divulgada, ou do fato de que versões conflitantes da notícia tenham chegado ao indivíduo, ou ainda de sua incapacidade de compreender as notícias que recebe (ALLPORT e POSTMAN, 1947, p. 502).



Difonzo e Bordia (2007) acreditam que os rumores não configuram pensamentos particulares, mas sociais, pois eles circulam entre as pessoas, são como uma ideia que pode ser adaptada, recriada ou até morta. Assim, as informações não são verificadas, somente repassadas para as pessoas. O fato de não serem verificados não quer dizer que os rumores sejam propriamente falsos. Além disso, o próprio transmissor pode colocar em dúvida a ideia ou afirmação disseminada. É justamente esse seu caráter ambíguo que os torna tão singulares, sendo capazes de afetar e influenciar as decisões humanas. Sendo assim, os rumores têm o poder de fazer com que as pessoas produzam algum sentido e/ou gerenciem os riscos frente a situações obscuras e incertas. Os rumores são referentes ao senso de grupo em ambiguidade. Assim, eles correspondem a:

[...] declarações de informações não verificadas e instrumentalmente relevantes em circulação, que surgem em contextos de ambiguidade e que funcionam principalmente para ajudar as pessoas a darem sentido e gerenciarem as ameaças; eles dizem ao invés de interrogar [...]" (DIFONZO E BORDIA, 2007, p. 273, *tradução nossa*).

Rumores sobre policiais militares que cometem assassinatos de jovens são comuns entre as conversas na Casa Mãe Mulher, tanto na cozinha como na varanda. Esses rumores permeavam a cabeça das mães e das voluntárias de pavor e medo. Relatos sobre policiais que recebiam dinheiro como “moeda de troca” para não assassinar jovens (como uma espécie de resgate, cobrando uma taxa para que o jovem não fosse assassinado), ou que faziam por mero prazer em vê-los agonizando e clamando por suas vidas, eram comuns em conversas rotineiras na Casa Mãe.

De acordo com os relatos, esse rumor se refere à captura do jovem (por policiais militares) e à sua possível “soltura” diante do pagamento, em espécie, de cerca de 2 mil reais. Assim, dependendo do “cargo” que o jovem ocupasse no tráfico local ou na “boca de fumo” e do quanto ele e sua família teriam para “investir” em sua liberdade, poderia nem chegar a passar pela delegacia ou pela justiça socioeducativa, pois, se ele exercesse um cargo importante ou conhecesse alguém com alguma função significativa na boca de fumo, teria como pagar a quantia exigida para a sua soltura. Nesse sentido, houve relatos que evidenciaram como algumas famílias sofriam por não conseguir a quantia pedida ou por venderem tudo dentro de casa para reunir o dinheiro do “resgate”. Segundo uma das voluntárias, essas famílias eram as que mais sofriam, pois muitas não tinham como “arrumar” o valor pedido. Leite (2013, p. 07) comenta sobre o chamado “arrego” – referente à extorsão policial nas favelas, onde jovens são “sequestrados”/“capturados” e se pede um “resgate”, ou uma quantia para liberá-lo.

Azaleia relatou que, na comunidade onde mora, há rumores sobre um policial militar que mata os jovens da localidade. Segundo ela, ele é conhecido como “Leva Almas”, cujo apelido foi dado justamente porque ele “[...] leva as almas das pessoas, ele mata os meninos” (AZALEIA). Ela ainda contou que ele teria atirado com um fuzil num jovem que teve a metade do braço amputado. Sabendo que o jovem não havia morrido, Leva Almas teria dito que marcou a cara dele e que, quando saísse do hospital, ele morreria. Após contar esse episódio, Azaleia inferiu que seu filho é “cabeça fraca” e que ela tinha medo de que ele acabasse sendo assassinado pelo Leva Almas.

Lavanda atestou que, em sua localidade, havia rumores de que a polícia estava “matando” muita gente e que lá estava “perigoso”. Ela ainda ressaltou que não gosta de comentar sobre as notícias da rua com o seu filho por medo de ele acabar voltando quando terminar a internação. Ao citar os rumores sobre os assassinatos de jovens em sua localidade, Lavanda informou que ficou sabendo que quatro amigos de seu filho foram assassinados por policiais no período em que ele estava internado (cerca de nove meses), trazendo fatos que podem comprovar que esses rumores sobre o assassinado de jovens por policiais pode ser mais do que apenas um rumor compartilhado por Lavanda e outras mães, mas algo verídico, concreto e bastante presente no cotidiano delas.

Camélia também revelou que havia rumores de que os jovens estavam sendo “presos” por policiais em sua localidade: “Lá onde eu moro está rodando muito menor pela polícia” [Como assim? O que é estar “rodando”?]. Sendo preso! Eles estão prendendo os menor tudo, até sem motivo.” (CAMÉLIA, *grifo nosso*).

Em relação ao sentimento de insegurança e à criação de rumores e “personagens lendários” (como o Leva Almas) sobre o crime e situações de perigo, Borges (2011) chama atenção para o “modelo de crenças de perigo” que tem a ver com as construções reais ou imaginárias que partem das experiências subjetivas e sociais (das mais variadas ordens, podendo ser sociais, culturais, históricas, políticas, entre outras) e das relações pessoais e de troca estabelecidas pelos indivíduos em seu cotidiano. Essas experiências podem gerar, por exemplo, crenças de que alguém ou algo representa perigo. Essas crenças – mesmo sendo pautadas em rumores, portanto, não sendo confirmadas ou oficialmente verídicas – podem demandar alguma reação do indivíduo que passa a sentir a sensação de insegurança, ficando em alerta e adotando uma postura de medo frente ao risco de estar próximo ou em situações que envolvam a prática de crimes contra ele. Essas crenças de perigo podem acabar indo além dos reais riscos na sociedade, gerando uma sensação coletiva de medo e estado constante de alerta.

Cabe salientar as chamadas “falas do crime”, sobre as quais Caldeira (2003, p. 27) evidencia que consistem em narrativas, conversas do dia a dia, debates, brincadeiras e piadas que detêm a temática do crime como tema central, que acabam contrapondo-se ao medo do crime e, ao mesmo tempo, fazendo a sensação de medo aumentar. As falas do crime também constituem uma criminalização simbólica, um processo social dominante que cria estereótipos criminais: “[...] constrói sua reorganização simbólica do mundo elaborando preconceitos e naturalizando a percepção de certos grupos como perigosos. Ela, de modo simplista, divide o mundo entre o bem e o mal e criminaliza certas categorias sociais” (CALDEIRA, 2003, p. 10). Elas surgem em meio às relações sociais marcadas pela violência e pelo medo, por meio da contação de histórias ou casos (podemos incluir, até mesmo, rumores e fofocas) que são repetidos e reforçados constantemente e configuram determinadas sociabilidades que evidenciam formas de lidar com a presença da violência e reforçar a sensação de perigo e insegurança.

Interessante pensar nos rumores como catalisadores de violência. Há vários “rumores” que mostram como os jovens, especialmente os negros, pobres e de periferia, são os principais causadores da violência urbana no Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, alegando que, devido à quantidade de comunidades na região e ao crescimento do tráfico de drogas, a cidade estaria permeada por “delinquentes” e “bandidos”.

De forma semelhante, Fernandes (2017) aponta para os discursos produzidos acerca de algumas mulheres pobres, cujas práticas sexuais são caracterizadas como “excessivas”, o que “contribuiria” para a sua alta taxa de procriação. Elas são responsabilizadas tanto pelo discurso de gestores e administradores estatais, como pelo discurso popular, pelas precariedades e pela falta de serviços públicos. Essas mulheres são as “figuras de causação”, vistas como “personagens de descuido e perturbadoras do cotidiano” (FERNANDES, 2017, p. 21). Além disso, são constantemente culpabilizadas a partir de um julgamento moral que é copiosamente endereçado a elas. “A acusação e escrutínio sobre a reprodução desregulada das mulheres [...] situa a sexualidade feminina como elemento que desregula o funcionamento estável da política pública” (FERNANDES, 2017, p. 230, *grifo nosso*). Além disso, esses discursos, além de constituir uma espécie de culpabilização dessas mulheres-mães, alimenta a presença de rumores que caracterizam os jovens, que moram nessas regiões, como possíveis “envolvidos”, “bandidos”, “delinquentes” e como os principais agentes da violência urbana.

Entretanto, apesar dos diversos rumores sobre práticas infracionais e criminosas que envolvem os jovens, sejam eles fundamentados ou não, vale considerar os dados do Levantamento Anual SINASE de 2017 (BRASIL, 2019), que revelam que, dos atos infracionais

mais praticados por adolescentes/jovens, um total de 23.830, cerca de 9.080 (47%), foram classificados como semelhantes ao crime de roubo; 6.314 (26,5%) atos infracionais como semelhantes ao crime de tráfico de drogas; 2.000 (8,4%) atos infracionais classificados como semelhantes ao crime de homicídio. Isso descaracteriza certos rumores e, até mesmo, afirmações, que trazem os jovens (principalmente os pobres, negros e de periferia) como o principal problema social relacionado à violência e criminalidade. Na realidade, evidencia-se que são os jovens (com idade entre 15 e 29 anos) que configuram as principais vítimas de homicídios no Brasil em comparação com outras faixas de idade (sendo, portanto, mais do que algozes, vítimas da violência).

O fato de ser homem e adolescente, tanto no Brasil como em outros países, representa um alto risco de vitimização por homicídio (UNODC (2019)). No Brasil, a principal causa de mortes de jovens é a violência letal. Assim, 23.327 jovens brasileiros, de 15 a 29 anos, foram vítimas de violência letal, em 2019, representando um total de 51,3% dos 45.503 homicídios registrados no Brasil (o que corresponde a uma média de 64 assassinatos por dia). Os dados ainda revelam que, de cada 100 jovens, com idade entre 15 e 19 anos, 39 foram vítimas de homicídio no país. Os altos índices demonstram como milhares de jovens tiveram suas trajetórias escolares, profissionais, familiares e amorosas, de uma forma geral, ceifadas pela violência letal (CERQUEIRA, *et al*, 2021).

Focado nos rumores que alimentam as violências cotidianas relacionadas a certos indivíduos e/ou grupos sociais, Renard (2006) apresenta uma ligação entre a violência e o rumor, descrevendo como os rumores podem ser atrelados a rebeliões: “O rumor desempenha o papel de catalisador e serve à designação dos alvos da violência” (RENARD, 2006, p. 21). Dessa forma, ele aponta que muitos rumores que ocorreram no decorrer da história, como o ocorrido no século XIX, referente à epidemia da peste negra, em que foi alimentado o rumor de que os judeus eram os responsáveis por envenenar a água, causando a epidemia e, por isso, muitos deles acabaram sendo mortos. No século XX, surgiu um rumor, nos Estados Unidos, de que os homens negros eram estupradores de mulheres brancas e, por isso, deveriam ser linchados ou mortos. Há, inclusive, nos dias atuais, os rumores presentes nas investigações policiais – que podem alimentar uma série de falsos testemunhos, como rumores sobre quem foi o assassino, sobre o perfil da vítima e as circunstâncias do ato, entre outros, formando um sentimento de insegurança e um palco para o crescimento da violência imaginada e que pode vir acompanhada, ou não, de fatos.

Vélaz (1993, p. 259) observa que a estrutura do rumor conta com alguns princípios básicos, como o fato de ser “seguro”, “franco”, “breve”, “anônimo” e “irrefutável”. O autor

demonstra ser difícil comprovar que o rumor tem uma base real, pois, como um fenômeno social, ele tem uma imagem de desconfiança e descrença, sendo visto como algo “negativo”. Contudo, traz que os rumores podem conter informações que são apresentadas e difundidas como verdadeiras e, portanto, disseminadas no meio social. Pode-se constatar que, por apresentar essas características, especialmente a franqueza e o anonimato, os rumores que correm entre as mães podem servir como uma espécie de “aviso” ou “recado”, capaz de levar uma mensagem mais “sutil” sobre algo que está acontecendo, advertindo que essas mães precisam ter mais “cautela” em relação aos seus filhos.

Os rumores tendem a antecipar certos eventos, por exemplo. Nesse sentido, Vélaz (1993) salienta a existência de rumores fundamentados, ou seja, que partiram de alguma informação anterior e que podem ser confirmados pela realidade. No caso das mães entrevistadas, algumas afirmaram essa questão, pois, apesar de alegarem não dar muita importância para o que as pessoas comentavam, elas conseguiam perceber que o filho estava “diferente” e poderia estar mesmo fazendo algo de “errado”, o que pode ser caracterizado como uma espécie de rumor fundamentado.

De acordo com a fala de uma das mães entrevistadas, Nêveda, seu filho (que está cumprindo medida socioeducativa de internação no CAI-Baixada Belford Roxo) gostava muito de pegar o carro do pai emprestado e sair para dirigir com os amigos. No entanto, ela disse que sempre estranhou o fato de as pessoas do seu bairro e seus irmãos e irmãs de fé comentarem que as pessoas estavam falando sobre a existência de um carro (do mesmo modelo e da mesma cor do veículo de seu esposo) que estava trafegando descontroladamente e roubando as pessoas que transitavam pelas ruas do bairro. Observa-se que esses comentários também constituem falas do crime (CALDEIRA, 2003).

Nesse ínterim, apesar de algumas pessoas – principalmente as mais próximas a ela – afirmarem que a placa do veículo era a mesma que a do carro de seu esposo e que, por isso, seu filho poderia estar envolvido nos assaltos que estavam ocorrendo no bairro, Nêveda contou que não acreditava nesses comentários, vendo-os como “fofocas”, pois considerava o filho “bom menino” e “trabalhador”, pois ele, quando podia, ajudava o pai (que trabalhava como pedreiro) nas obras.

Por fim, Nêveda revelou que a polícia acabou batendo em sua porta e averiguou que o veículo, motivo de medo e indignação dos moradores locais, era, de fato, o do seu esposo. Ela informou que disse aos policiais que seu marido era “trabalhador” e que ele quase não dirigia o carro, mostrou os documentos de compra, comprovando que estava tudo certo com a documentação e que, por isso, não se tratava de um carro roubado (de acordo com a pergunta

do policial, que a questionou se o carro era roubado ou se estava ilegal). O policial, então, disse que procuraria “mais evidências” em sua casa, realizando uma revista nos cômodos. O policial também perguntou se Nêveda tinha filhos, e ela disse que sim, mas que ele estava viajando no momento. Ele, segundo essa mãe, disse que voltaria no dia seguinte e que “era bom” o filho dela estar em casa.

O policial voltou no dia seguinte e, segundo seu relato, “[...] apontou o fuzil para a cara do meu filho e ficou fazendo um monte de perguntas, perguntou quem estava no carro com ele e se ele tinha drogas” (NÊVEDA). Nesse momento, ela interveio na conversa, dizendo para o policial que o filho não usava drogas, mas que ele pegava, sim, o carro do pai emprestado para andar com os amigos. Por fim, o filho revelou que estava com um outro rapaz (maior de idade) e que ele “apenas dirigia o carro” enquanto o outro “roubava as pessoas”, assim como também “emprestava o carro” para que esse outro rapaz pudesse fazer “roubos maiores”. (NÊVEDA).

Interessante refletir sobre como Nêveda começa a sua fala com um relato sobre a presença de uma notícia-crime, vista por ela como uma espécie de “rumor” sobre as situações de roubo a transeuntes em seu bairro, praticados por jovens em um carro. Observa-se que essa questão faz parte da construção social, das crenças de perigo (BORGES, 2011) locais e das falas do crime (CALDEIRA, 2003), assim como de possíveis casos reais de violência e de prática infracional.

Em seguida, Nêveda relata a presença de comentários caracterizados por ela como “fofocas” – entendidas aqui como um “comentários maldosos”, “conversas fiadas” –, que acabavam trazendo certa veracidade para aquele rumor, visto que informavam que o carro era o de seu esposo e que um dos jovens, que estava dentro do veículo, era o seu filho, trazendo materialidade para o rumor que, ao mesmo tempo, deixava de ser um simples rumor ou um boato qualquer para se tornar uma fofoca sobre o seu filho. Esse comentário não atingia somente o seu filho e seu marido (como proprietário do veículo), mas, também, atingia a ela (causando-lhe o sentimento de “vergonha” diante de seus familiares e amigos), que preferiu não acreditar.

Percebe-se como há uma linha tênue entre os rumores e as fofocas. Numa situação de falas do crime, como a exposta por Nêveda, os boatos e as histórias compartilhadas socialmente tomam conta da construção de sentidos para o fato ocorrido, que ora pode ser retratado como um rumor (algo mais impessoal, corriqueiro), ora como uma fofoca (algo mais pessoal) ou comentário maldoso sobre o comportamento de alguém. Quando olhamos para as narrativas dessas mulheres-mães, as categorias passam a ganhar novas colocações. Apesar de diferentes, observa-se demarcações bastante tênues entre essas elas, quando presentes no cotidiano dessas mães, pois estão imersas em um contexto fortemente marcado pelas falas do crime.

Enquanto uma explicação amplamente difundida e não confirmada, referente, principalmente, a um acontecimento, a uma pessoa, ou a algum interesse público, o rumor pode ser considerado como uma informação que traz notícias (que podem ser abertas a várias interpretações) sobre algo que está em voga atualmente e que tenha algum interesse público que a faça ser transmitida socialmente. Além de ter por objetivo convencer as pessoas e, por isso, poder ser aceito como uma explicação em que se compartilha uma crença, uma verdade, ele pode ser popular, sendo disseminado pelo boca a boca, assim como por outros meios, como as redes sociais e os aplicativos de mensagens. Essas informações requerem certa consonância referente à interpretação de algum acontecimento.

Ademais, o rumor também pode tratar-se de uma informação disseminada e que não é averiguada como falsa ou verdadeira, pois as informações que chegam até os indivíduos, por intermédio de amigos e/ou parentes, raramente são verificadas, justamente pela confiança que é depositada em quem as espalham – o que demonstra a capacidade de persuasão dos rumores, conforme descreve Vélaz (1993, p. 260).

Pode-se notar como os rumores, sejam eles verdadeiros ou falsos, podem contribuir para “revelar” certos atos ou comportamentos, principalmente no que se refere aos jovens em cumprimento de medida socioeducativa de internação. Nesse sentido, os rumores podem mobilizar uma série de conflitos existentes entre a instituição de cumprimento de medida socioeducativa, por exemplo, e os jovens, pois há uma série de rumores que circulam entre as mães sobre a real situação de seus filhos dentro do CAI-Baixada, sendo que algumas até apontam certos rumores de agressão física, psicológica e verbal realizadas pelos agentes socioeducativos da instituição aos jovens internados (apresentados no Capítulo 7). Esses rumores coletivos são constantemente acionados pelas mães em suas conversas sobre as experiências de seus filhos em instituições socioeducativas.

Observa-se, nesse contexto, a presença de alguns tipos de rumores: os que tratam das vivências e experiências anteriores do jovem que foi internado – que estão ligado às “crenças de perigo” e à ação policial ou resgate do tráfico; e os que se referem a possíveis situações infracionais vivenciadas pelo jovem. Essa leitura dos rumores traz o cotidiano desses jovens marcado por situações hostis com os agentes socioeducativos. Ambos envolvem situações de medo, conflito e violência acerca desses jovens. Vale mencionar, contudo, que os rumores dirigidos às práticas infracionais dos jovens podem ser “desacreditados”, ou não levados em consideração pelas mães, visto que muitas alegaram tratar-se de “fofocas” ou de “comentários maldosos” dirigidos aos seus filhos.

Todavia, também foram observados casos em que os rumores, relacionados a uma possível prática infracional “futura” do filho, foram acreditados pelas mães. O relato de uma mãe, a seguir, comprova isso; no entanto, podemos indagar que tal informação foi acreditada por não estar diretamente relacionada com a prática infracional do filho no presente, mas como uma espécie de “aviso” anterior a uma possível “atuação” futura de seu filho no tráfico de drogas, deixando, portanto, essa mãe de “sobreaviso”.

Gardênia, nesse sentido, contou que, no local em que ela morava, sempre existiu o rumor de que o tráfico estava “buscando os meninos da área” para atuar na boca de fumo e exercer funções como “olheiro” e “radinho” para os traficantes locais (GARDÊNIA). Por conta disso, ela informou que preferiu mandar o filho para a casa de sua filha mais velha, objetivando afastá-lo do perigo iminente que seria a entrada dele para o tráfico de drogas. Assim, Gardênia mandou seu filho ir morar com a irmã em outra cidade, longe do local em que eles residiam. No entanto, sua ação “visando” afastar o filho do crime “não deu muito certo”, segundo sua fala. Pois ele, sem que ela soubesse previamente, já estava envolvido com o tráfico próximo à casa em que eles moravam e, mesmo estando em outra cidade, ele ainda conseguia exercer funções para o tráfico de drogas da região, além de começar a “trabalhar” em uma boca de fumo próxima à residência de sua irmã (com quem ele passou a morar), o que resultou posteriormente em sua apreensão e internação.

Os rumores são importantes para compreendermos como as falas e as informações que circulam entre as mães e entre as voluntárias na Casa Mãe Mulher ajudam a criar e a alimentar determinados sentimentos ligados ao medo e ao pavor entre as mães. Dessa forma, enquanto uma espécie de “espectro horripilante” que permeia o cotidiano das mães e de seus filhos, o rumor funciona como um “sobreaviso”, apresentando uma função pedagógica ligada ao ato de informar essas mães e adverti-las sobre possíveis casos – reais ou não – de violência e da prática de crimes que estão relacionados aos seus filhos. Os rumores estabelecem, portanto, uma aproximação entre as mães, que se unem para dividir essas e mais outras falas do crime, crenças de perigo, de modo a criar entre elas uma sociabilidade marcada pelo medo de que algo ruim possa acontecer com seus filhos, uma sociabilidade temerosa.

## 5.2 Rumores, fofocas e lendas: diferenças e aproximações

É importante salientar, conforme observado no caso das mães, principalmente no de Nêveda, que o rumor se difere das fofocas e das lendas urbanas, apesar das tênues fronteiras entre eles. As fofocas se referem a uma “[...] conversa fiada sobre indivíduos – geralmente não



presentes – frequentemente compartilhadas por diversão, para comunicar costumes sociais e excluir algumas pessoas de um grupo social” (DIFONZO e BORDIA, 2007, p. 274, *tradução nossa*). Já as lendas urbanas “[...] são narrativas – elas têm uma estrutura parecida com uma história [...] são contadas como algo que aconteceu ou pode ter acontecido e variações encontradas em vários lugares ou épocas” (DIFONZO e BORDIA, 2007, p. 274, *tradução nossa*).

Interessante pensar como a história do “Leva Almas” (retratada anteriormente) é apresentada como rumor, contudo, podemos refletir como o personagem em si aparece, também, como uma espécie de lenda urbana, apresentando-se a partir da figura de um indivíduo que decide fazer “justiça” com as próprias mãos. Isso evidencia as linhas tênues entre essas categorias e como a vida social é abundantemente rica de significados e interpretações.

Pode-se perceber como o rumor e a fofoca compartilham características em comum, ou seja, tratam de discursos que são repassados e que circulam entre várias pessoas, como um fantasma que, apesar de não ser diretamente visível ou palpável (sendo retratado como um “boato”, um “ouvi dizer”, um “comentário maldoso”), estão presentes nas conversas entre as mães, rondando suas vidas.

Além disso, ambos são capazes de gerar dúvidas ou questionamentos acerca da veracidade das informações compartilhadas. Menezes (2020) informa que são nesses espaços ambíguos, de incertezas entre a verdade e a falsidade, o real e o fictício, que essas categorias se encontram. Outra característica em comum entre os rumores e as fofocas é o anonimato referente à fonte primária dessas informações: não se sabe, ou não se aponta, quem começou a falar sobre.

A fofoca, em geral, tem relação com a construção moral que fazemos sobre outros indivíduos, pode ser caracterizada como uma forma de controle, avaliação e punição e, ao mesmo tempo, uma forma de fazer com que determinadas infrações não sejam cometidas. Ela pode estabelecer um tipo de coerção grandiosa, capaz de exercer controle social sobre um grupo (GLUCKMAN, 1963; MENEZES, 2020).

Em “*Família Fofoca e Honra*”, Fonseca (2000, p. 26) expõe que as fofocas possuem uma ampla gama de usos e efeitos, podendo ser utilizadas como um instrumento de manipulação, de ofensiva e, até mesmo, proteção. Além disso, elas são permeadas por situações de classe, honra, infidelidade e violência. Para a autora, a fofoca envolve o relato de acontecimentos reais ou imaginados acerca do comportamento de outras pessoas, percebida usualmente como algo pernicioso, capaz de desfavorecer ou prejudicar a imagem de alguém.

No entanto, a fofoca também pode ser retratada como uma forma de identificação – pois, por meio dela, os casos são relatados, e as pessoas que os compartilham podem se identificar com as “histórias” contadas; de integração a um determinado grupo – pois não se faz fofocas de quem é desconhecido ou não possui relevância entre os demais.

Ademais, segundo Fonseca (2000), a fofoca também possui uma função pedagógica e moral – por meio das fofocas, as pessoas são ensinadas sobre as normas morais aceitáveis e inaceitáveis do grupo; ela comunica – por fazer parte de uma forma de linguagem falada, traz informações para aqueles que, porventura, não saibam ler e escrever, por exemplo; a fofoca também informa, ela denuncia a reputação de determinado indivíduo, podendo prejudicar a sua imagem publicamente. Conforme observado nesta pesquisa, as mães tendem a ver a fofoca como algo ruim e que prejudica tanto a sua imagem como a do seu filho, levantando suspeitas sobre o exercício moral do seu papel de mãe (enquanto uma “boa mãe”) e do comportamento de seu filho.

Assim, algumas mulheres-mães entrevistadas que apontaram ter escutado certos “comentários” sobre seus filhos, disseram que eram os amigos, vizinhos, irmãos de fé (da mesma Igreja) e parentes que mais falavam sobre um suposto envolvimento do filho em práticas infracionais. No entanto, algumas consideraram que se tratava mais de uma “fofoca” ou um comentário “maldoso”, visto que, em muitos casos, os filhos das mulheres que costumavam fazer esses comentários participavam ativamente da rede de tráfico local, o que poderia fazer com que elas quisessem “disseminar” o ódio, de acordo com a fala de algumas mães.

A partir dessa questão, Gardênia relatou que estava na igreja, fazendo suas orações, quando uma “irmã de fé” chegou até ela e disse: “Olha, [...] acabei de passar pela boca [...] e o seu filho estava lá vendendo maconha com um fuzil enorme pendurado no corpo” (GARDÊNIA). Ela contou que, depois dessa fala, se sentiu “envergonhada” pelo comentário (a partir de seu relato, percebeu-se como o comentário atingiu a sua honra e a sua imagem), pois estava no meio de outras mulheres (irmãs de fé) de sua Igreja, e então respondeu: “Pois bem, irmã, se você está dizendo que o meu filho está lá, aposto que o seu também deve estar, e deve ser por isso que você passou na boca antes de vim pra cá e viu o [nome do filho da “irmã de fé”] vendendo droga” (GARDÊNIA, *grifo nosso*). Ela disse que sempre escutou fofocas apontando que seu filho estava “envolvido”, mas optou em não acreditar nelas, pois achava que era tudo fruto de “mentiras” e “comentários maldosos” (GARDÊNIA).

A partir do relato de Gardênia, observa-se que, quando uma informação não possui uma acusação clara e específica para essas mães, pode tratar-se meramente de um “rumor” (que carrega em sua construção o tom da incerteza, da ambiguidade daquela informação que pode

ou não fazer parte do real); contudo, se essa informação passa a circular envolvendo a identidade de determinados indivíduos, gerando apontamentos e acusações, passa a ganhar certa materialidade, sendo ressignificada e caracterizada como intriga, difamação e fofoca, atingindo em cheio a honra dessas mães e, até mesmo, denunciando a sua condição como uma “mãe de bandido”.

A fofoca, a partir dessa perspectiva, mexe com a honra e a reputação das mães e de seus filhos, ataca os atributos ligados à sua capacidade de mãe, como aponta Fonseca (2000, p. 24), da imagem que ela faz de si, podendo, assim, construir – e desconstruir – reputações. E a reputação e o prestígio pessoal/social são de suma importância, pois são eles que definem e separam as “boas mães” das “mães de bandido”, conforme observado nos relatos de Nêveda e de Gardênia, que se sentiram envergonhadas e com a honra ferida devido aos comentários feitos sobre seus filhos.

Leite (2013), por exemplo, demonstra em sua análise como as mães de vítimas de violência policial e moradoras de favelas lidam a todo momento com a questão da honra ou de uma limpeza de honra, não só em razão de provar a inocência de seu filho e fazer valer a investigação sobre sua morte, como também de provar e “limpar” a sua própria honra, enquanto uma “boa mãe”, de modo que o seu ônus foi “devidamente” cumprido. Contudo, diante de caso de assassinatos, elas precisam provar para a justiça e a sociedade que foram uma boa mãe e que seu filho não era um “bandido”.

É relevante enfatizar como a fofoca pode configurar uma espécie de “acusação”, tanto em relação ao filho – que foi visto vendendo maconha na boca de fumo –, como à mãe – que não estava presente para impedi-lo, por exemplo. Funcionam como um instrumento de acusação que fomenta a culpa e, até mesmo, uma não presença dessa mãe na vida de seu filho, atribuindo a ela uma falta de cuidado e atenção que poderiam ter contribuído para “impedir” o ocorrido.

Constata-se como os rumores e as fofocas fazem parte de uma sociabilidade entre essas mulheres-mães, consistindo em maneiras de elas desabafarem sobre algo que as incomoda, de falarem sobre as atuações truculentas do Estado e de alertar ou avisar sobre possíveis ações violentas ocorridas em seu bairro e que podem atingir seus filhos.

Portanto, foi apresentada uma discussão sobre como os rumores e as fofocas – e também a presença de personagens lendários – operam nas trajetórias dessas mães em relação às situações de cometimento de ato infracional e de violências praticadas contra jovens e que, portanto, poderia atingir seu filho; além de criarem uma sociabilidade entre elas marcadas pelo temor de que algo ruim possa acontecer, uma espécie de espectro que ronda suas vidas e surge a partir da divulgação de rumores e fofocas. Ressaltou-se, ainda, que, apesar dos rumores terem

um viés ambíguo, ligados a uma notícia falsa ou sem embasamento, eles podem revelar fatos e servirem, até mesmo, como uma espécie de “aviso” ou “informação” sobre algum problema ou prática de crime/ato infracional em questão.

## 6 O PROCESSO DE CULPABILIZAÇÃO DAS MULHERES-MÃES PELAS IGREJAS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS

O presente capítulo, dividido em seis seções, apresenta uma discursão sobre os processos de culpabilização, mudança e redenção das mães – e de seus filhos internados no sistema socioeducativo –, a partir de igrejas evangélicas, especialmente, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). São discutidas a adesão religiosa de mulheres em igrejas evangélicas e as representações de como ser uma “boa mãe” a partir de moralidades religiosas. Em seguida, é analisada a presença da IURD atuando “dentro” e “fora” da Casa Mãe Mulher, a partir de seu projeto “Universal Socioeducativo” – que realiza uma “ponte” entre as mães, que frequentam a Casa Mãe Mulher, e os filhos internados no CAI-Baixada Belford Roxo. Também são analisadas e discutidas a presença das categorias mudança, martírio de mãe e livramento divino na vida das mães entrevistadas.

### 6.1 A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)

O neopentecostalismo (que tem como principal referência a IURD) consiste na vertente do pentecostalismo bastante presente entre os evangélicos, ocupando espaços na TV e na rádio, por intervenção de suas campanhas de cunho evangelista. A IURD, especialmente, rompe com as características sectárias tradicionais do pentecostalismo<sup>64</sup> e com uma parte considerável do ascetismo contracultural. Nesse sentido, os fiéis passaram a utilizar cosméticos, determinadas vestimentas, assistir televisão, praticar esportes, entre outras atividades que não eram permitidas (MARIANO, 2004). Contudo, com o passar do tempo, outras igrejas pentecostais também implementaram tais práticas, com exceção da Igreja Deus é Amor.

Sem perder necessariamente sua distinção religiosa, as igrejas neopentecostais revelam-se, entre as pentecostais, as mais inclinadas a acomodarem-se à sociedade abrangente e a seus valores, interesses e práticas. Daí seus cultos basearem-se na oferta especializada de serviços mágico-religiosos, de cunho terapêutico e taumatúrgico, centrados em promessas de concessão divina de prosperidade material, cura física e emocional e de resolução de problemas familiares, afetivos, amorosos e de sociabilidade. (MARIANO, 2004, p. 124).

---

<sup>64</sup> Entretanto, Cunha (2014, p. 62) afirma que o pentecostalismo foi se adaptando e negociando práticas sociais aos moldes da sociedade brasileira. Nesse sentido, a adoção de valores mais céticos foi sucumbindo diante do chamado “jeitinho brasileiro”.

Atenta-se que o posicionamento doutrinário do neopentecostalismo brasileiro acredita ser o Diabo (também chamado de Demônio ou Satanás, entre outros nomes) o causador dos infortúnios que afligem a vida dos indivíduos. Assim, doenças, problemas financeiros, vício em drogas, conflitos com a lei, entre outros males, são causados pela presença desse “espírito maligno” na vida do indivíduo. A ordem dita “natural”, ou a ordem “divina”, das coisas é perturbada e ameaçada, com o objetivo de se distrair ou se distanciar da presença de Deus (ORO, 2005; DUARTE, 2019).

Cabe mencionar que a Igreja Universal do Reino de Deus foi criada pelo bispo Edir Macedo, no dia 9 de julho de 1977, no Rio de Janeiro. Salienta-se que, na época de sua criação, a condição socioeconômica e política do país passava por uma série de instabilidades sociais e mudanças no regime político que foram propícias para o seu desenvolvimento. Sua consolidação tem uma relação intrínseca com a utilização dos meios de comunicação em massa, como a televisão<sup>65</sup>, que permitiu a divulgação de mensagem de orientação em relação aos infortúnios e a capacidade mágico-religiosa de “acabar” com eles por meio da “salvação” e do exorcismo dos espíritos malignos, numa ótica que valoriza o sucesso e a prosperidade de seus fiéis (Dantas e Rodrigues (2012).

Dessa forma, acredita-se que os homens sejam os “intermediadores” da presença do espírito santo na vida das pessoas, e a presença desses “Homens de Deus” (como bispos e pastores, por exemplo) é crucial para que o espírito santo atue e opere na vida de determinada pessoa, como apontam Dantas e Rodrigues (2012), que ainda ressaltam que a crença de cunho mágico-religioso proposta pela IURD tem uma relação profunda com as situações de instabilidade pessoal, social, econômica e política. Pois, na busca por encontrar respostas para suas tribulações e infortúnios cotidianos, quando todas as vias terrenas e materiais se esgotam e passam a não oferecer mais as “soluções” almejadas, recorre-se ao campo do sagrado, do milagre, em que são introjetados ideias e valores que possibilitam dar um sentido “mágico” e até mesmo uma “solução” para os problemas e conflitos rotineiros da vida humana.

Para o fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, o Diabo e seus espíritos malignos são os culpados por tudo de ruim que acontece no mundo, são eles os “causadores” de todos os males que habitam a terra e afligem a humanidade. O Diabo não é somente o inimigo de Deus, mas, sim, a encarnação do mal, uma presença rotineira e ameaçadora da qual todos devem enfrentar dia após dia. A partir da presença constante do mal na vida dos indivíduos, a Igreja

---

<sup>65</sup> Interessa ressaltar que o seu fundador, o bispo Edir Macedo, é dono da rede Record de televisão, assim como de outras várias empresas.

Universal se propõe a “libertar” as pessoas dessa presença maligna. A chamada “guerra espiritual”<sup>66</sup> (referente ao combate rotineiro entre os espíritos do mal – causadores de doenças e desordens – e Deus – o espírito santo, associado à cura, ao ordenamento, à prosperidade e ao bem. Os demônios são seres possuidores de uma força maior que a dos homens, no entanto, menor que a de Deus) tem como principal objetivo lutar contra os espíritos malignos, perseguí-los e combatê-los, libertando aqueles que estão sob seu julgo e possibilitando, assim, que alcancem o milagre e a salvação (Oro, 1997). De acordo com o discurso da IURD,

[...] o “mundo” é povoado por forças demoníacas que interferem diretamente na vida das pessoas, causando-lhes os males manifestando-se mais à medida que nos aproximamos da vinda de Cristo; daí a necessidade de “libertação”, de uma guerra espiritual, extenuante e sem perdão. Por isso, a expulsão dos demônios inscreve-se no presente, a batalha ocorre hoje mesmo e ela precisa ser repetida todos os dias (ORO, 1997, p. 09).

Cabe ressaltar que os principais pilares da Igreja Universal se pautam na ótica da possessão espiritual de espíritos considerados malignos (referente às entidades de religiões afro-brasileiras) e o ritual performático do exorcismo desses espíritos – em que os demônios são invocados, humilhados e exorcizados. Está presente, também, uma reificação das divindades das religiões afro-brasileiras, pois elas passam a ser relacionadas às coisas ruins que ocorrem na vida do indivíduo (Duarte, 2019). Assim, entidades como Pombagira, Preto-Velho e Exu Tranca-Rua ganham uma nova significação, sendo a primeira caracterizada como a “responsável” por fazer com que as pessoas se tornem homoafetivas, ou que se tornem “prostitutas”, além de causar doenças como a AIDS; a segunda, por causar dores nas costas, por seu andar curvo; e a terceira, por minguar os negócios e gerar miséria (ORO, 1997 e 2005).

A tradição neopentecostalista, principalmente em razão da IURD, propõe, por meio de seus rituais “mágico-religiosos”, um papel ético para a religião em que o mal é representado como uma figura transcendental, e, por isso, a luta contra ele é traduzida como uma luta religiosa, segundo Mariz (1997). Entretanto, o indivíduo pode ser “usado”, “possuído” pelo Demônio para a prática de ações caracterizadas como “ruins”.

No que se refere aos filhos das mães entrevistadas, que são jovens em cumprimento de medida socioeducativa de internação, é acreditado que o crime ou ato infracional cometido

---

<sup>66</sup> A noção de “guerra espiritual” faz parte da chamada “Teologia da dominação” ou “Teologia do domínio”, que se refere, em linhas gerais, ao conflito constante entre Deus e o Demônio, em que cabe ao cristão combater a presença do Demônio (presente em todas as esferas da vida social, como na cultura, nas artes, na política etc.). O objetivo é erguer o Reino de Deus a partir da evangelização e da ocupação política, econômica, social e cultural dos cristãos em todos os âmbitos da sociedade (CASARÕES, 2020).

ocorreu por possessão ou influência do Demônio que está escravizando-o. Nesse sentido, Demônio deve ser combatido. O papel da mãe faz-se necessário justamente nesse momento, pois ela deve, como uma “boa mãe” e fiel religiosa, orar, ajoelhar e pedir para Deus que esses espíritos malignos abandonem o corpo de seu filho, que eles não consigam mais convencê-lo a praticar atos delituosos, e que ele passe a aceitar a presença de Deus como o único criador, conforme observado no decorrer das observações e das entrevistas.

Nas entrevistas e no trabalho de campo realizado na Casa Mãe, não era raro ouvir histórias sobre influências malignas e diabólicas na vida dessas famílias. As palavras de Nêveda e Cinerária trazem essa questão, ressaltando a presença do demônio ou de alguma outra força negativa em suas vidas e na vida de seus filhos:

Esse rapaz que está aqui dentro [referindo-se ao CAI-Baixada] é o meu filho, aquele que estava lá fora [antes de ser internado no CAI-Baixada] não era ele. Ele falava muita gíria, não me escutava, o olhar dele era outro... [...] O que aconteceu comigo foi uma potestade maligna”

- *O que significa?*

A potestade maligna é uma estratégia para fazer o mal. Eu vi que por trás do meu filho havia essa potestade maligna.

- *Seria uma influência ou algo assim?*

Sim, eu vejo que sim, uma influência... Porque, como uma pessoa que tem uma vida boa vai querer parar aí?! [...]. Não foi a pessoa, mas foi o inimigo que influenciou ele. *Mente vazia é oficina do Diabo! (NÊVEDA, grifo nosso).*

Acho que isso tudo aconteceu porque foi algum troço, alguma palavra negativa que jogaram na minha família. (CINERÁRIA).

A chamada “endemonização do mal”, adotada pelos pentecostais, aparece como uma perspectiva interessante, pois, além de retirar as dimensões históricas, sociais e econômicas dos problemas pelos quais um indivíduo passa, eximindo-o da culpa por esses problemas. Nesse sentido, “Facilita uma atitude de tolerância com o desviante e um combate acirrado ao desvio em si, que é o sinal da presença do ‘adversário’” (MACHADO E MARIZ, 1997, p. 79). O indivíduo é visto como uma “presa fácil” das artimanhas do demônio, que acaba por obrigá-lo a agir de forma destruidora.

O Demônio aparece como uma figura prepotente, fomentadora do mal, causadora de desordens, que aflige a família, assim como uma figura central que tem o poder de influenciar, por interferência de sua ação demoníaca, o comportamento desviante do marido e/ou do filho. Assim, se algum membro familiar tem algum comportamento desviante, como praticar crimes ou atos infracionais, e apresentar condutas digressivas, como ter vícios, trair ou agredir, ele



será retratado como uma vítima oprimida pela ação do Diabo; os conflitos conjugais passam a ser vistos não como conflitos de interesses, mas como uma ação ou possessão demoníaca, sendo o agressor um ser que não tem plena consciência daquilo que está fazendo devido ao fato de estar possuído, devendo, assim, ser objeto de atenção e oração por parte das mulheres (que poder ser a sua esposa, sua mãe ou alguma outra parente) (MACHADO E MARIZ, 1997).

Conforme observado no trabalho de campo na Casa Mãe Mulher, de acordo com os discursos religiosos, a culpa pelo comportamento infracional recai sobre a mulher-mãe que não orou o suficiente para afastar esses espíritos malignos da presença de sua vida e da vida de seu filho. Agora, responsabilizada por tal “negligência”, ela deve buscar na fé e na oração a “melhora” (ligada à sua conversão em se tornar um indivíduo religioso, e que obedece à moral evangélica, ficando longe da presença demoníaca) do quadro de seu filho, que se encontra cumprindo medida socioeducativa de internação.

A presença do demônio faz com que o indivíduo cometa crimes, tenha vícios e um comportamento infrator, podendo, até mesmo, adquirir enfermidades. Essa ideia, amplamente acreditada nos meios pentecostais e, especialmente, entre os neopentecostais, permite que a responsabilidade do indivíduo, frente às transgressões cometidas, seja de certa forma “reduzida”, propiciando, assim, um “[...] certo descolamento do sujeito social em relação às experiências passadas. Esse deslocamento favorece o processo de construção de nova subjetividade individual” (MACHADO, 2007, p. 17). A autora salienta que são as virtudes morais e éticas que permitem a vitória de Deus sobre o Demônio. Assim, quem quiser estar ao lado de Deus nesta “guerra”, deverá adotar essas virtudes em suas práticas cotidianas.

As formas de combate ao mal divergem em relação aos grupos neopentecostais, entre as quais temos a adoção da prática do exorcismo, a adoção de diferentes formas de purificação ritual, incluindo o exorcismo e o uso do óleo ungido, além do controle ético por meio do testemunho que cumpre um papel primordial, entre outras, conforme denota Machado (2007, p.18).

Desse modo, a IURD acredita na existência de uma “Guerra Santa”, em que o indivíduo deve escolher se fica na presença do Demônio – tendo como consequência uma vida de sofrimento, ilusão e mentiras –, ou se ele escolhe o lado de Deus – com uma vida abençoada e do lado do “bem”. Destarte, é importante salientar que as práticas cotidianas são importantes para afastar a presença do Demônio, pois, devido ao fato de a presença demoníaca ser algo constante e rotineiro na vida de todos, é necessário que o indivíduo (para afastar os maus espíritos) tenha uma vida plena, que ele ore, vá para Igreja, utilize roupas sóbrias e não frequente lugares considerados “mundanos”.

Cabe frisar que esse tipo de etiquetamento ou educação, a partir de uma moral cristã, está atrelado ao papel que a mãe deve ter com seu(s) filho(s). A mãe, além de orar pelo filho, deve também educá-lo e discipliná-lo conforme a moral cristã, saber como ensinar os preceitos bíblicos e como encaminhá-lo para a Igreja. Adiante, veremos como a IURD, por meio do programa feito especialmente para mães, o “Escola de Mães” – que visa prestar assistência, acolher e orientar as mães na educação de seus filhos –, atua nessa direção de trazer a mãe para o desempenho de um papel fulcral, caracterizando-a como a principal responsável pelo cuidado e pela criação dos filhos.

Interessa ressaltar que nem todas as mães que frequentam a Casa Mãe Mulher ou que foram entrevistadas para esta pesquisa são membras da Igreja Universal do Reino de Deus. Contudo, a forte presença dessa Igreja na Casa Mãe e a exposição de sua ética religiosa, por meio do projeto Universal Socioeducativo e dos cultos realizados na Casa Mãe, podem ser lidas como formas de evangelizar e expor essa visão acerca do papel das mulheres-mães sobre seus filhos. Essa visão possui um forte poder sobre essas mães, visto que a maioria delas é evangélica (14 mães) e acredita na possibilidade de mudança do filho por meio da oração e de sua entrega religiosa.

## **6.2 A adesão religiosa de mulheres em igrejas evangélicas e suas representações**

A adesão e conversão religiosa, principalmente referente às igrejas evangélicas pentecostais, aparecem como uma forma de resolver os problemas de cunho emocional e afetivo, os referentes às enfermidades, além de problemas financeiros e familiares (Machado (1996), Mariz (1994)). Nesse sentido, as igrejas pentecostais e neopentecostais exigem uma mudança radical da vida de seus fiéis, que, ao se converterem à fé religiosa, devem adotar novos hábitos, ou novas práticas religiosas, capazes de gerar transformações/mudanças em suas histórias de vida, tornando possível a capacidade transformação por meio de um rompimento com o passado, buscando se reconstruir como um sujeito “liberto”, “salvo”, conforme atentam Bispo (2021); Teixeira, Cunha e Reis (2021).

Couto (2002) salienta que, apesar dessa forte adesão e conversão, com o objetivo de resolver aflições concretas, há diferenças referentes entre o que motiva homens e mulheres a se converterem. Averigua que, enquanto para os homens a conversão religiosa está atrelada a problemas com bebidas alcoólicas, financeiros, desemprego, entre outros, para as mulheres, a adesão se relaciona mais a problemas de cunho emocional e afetivo, em razão de brigas e

traições dentro da família, queixas de sentimentos depressivos, como sentir um grande vazio, angústia e sofrimento, com possíveis casos de doença de algum familiar.

Para as mulheres, as experiências religiosas têm um forte impacto em suas vidas, podendo trazer certo alívio e a resolução de conflitos familiares. Já para os homens, elas são fruto de uma exaustiva sensibilização de mulheres, como esposas e mães, para que adotem um estilo de vida mais saudável, abandonando os vícios em bebida, cigarro e parando de frequentar festas e bares, convertendo-se religiosamente e aceitando Jesus em suas vidas (COUTO, 2002). A adesão masculina sugere, para os homens, mais uma questão de mudança de estilo de vida (cada vez mais encorajado pelas mulheres) do que a busca de um “alívio” devido ao sofrimento pessoal.

A adesão de mulheres à religião evangélica, principalmente no caso de famílias em que companheiros não pertencem a mesma religião, promove a sua “autoridade” feminina no espaço privado em associação à sua visão como uma pessoa que está em constante contato com o sagrado. A partir desse ponto de vista, a mulher passa a ser “valorizada” e considerada uma referência moral para os demais membros familiares. Assim:

A mulher ao mesmo tempo em que reforça o *ethos* feminino tradicional, assume a posição de mediadora em relação ao sagrado e, no desempenho esta nova atribuição – legitimada pelo grupo familiar – promove ganhos de autoestima e autonomia na relação afetivo-familiar (COUTO, 2002, p. 26).

Autoras como Mafra (2014)<sup>67</sup> e Machado e Mariz (1997) apontam que, no Brasil, as camadas populares são as mais suscetíveis ao discurso pentecostal. A presença de igrejas pentecostais em bairros pobres é grande e capaz de atrair muitos membros de baixa renda e baixo nível de instrução, além do número maior de mulheres que se convertem. As autoras adotam a hipótese de que a religião parece ser algo mais do campo do feminino. O fato de o trabalho doméstico ser mais compatível com a participação religiosa do que com atividades públicas seria um fator importante a ser considerado, assim como aspectos da subjetividade feminina que fazem com que as mulheres estejam mais próximas da religião, como a abnegação frente ao bem-estar da família, a sacralização de seu papel como esposa e mãe, o cuidado com os filhos, a intuição e a sensibilidade em relação aos demais membros familiares. Essas características seriam compatíveis com o discurso cristão.

---

<sup>67</sup> Mafra (2014, p. 176) ressalta que a maioria dos indivíduos pentecostais é negra, pobre e com pouca ou nenhuma educação formal, além de, geralmente, residirem nas grandes metrópoles brasileiras.

Assim como Couto (2002), Machado e Mariz (1997, p. 77) ressaltam que as motivações que levam as mulheres a ingressar na vida religiosa, em geral, e, mais especificamente, no pentecostalismo estão ligadas aos problemas familiares, às desavenças conjugais, aos problemas financeiros e aos casos de desemprego do esposo, além de sintomas como tristeza e vazio e das doenças de familiares. Dessa maneira, a chamada “tensão doméstica” é um fator que contribui para a entrada de mulheres na vida religiosa.

Contudo, apesar do reforço dos valores ditos “femininos”, como a “docilidade”, a “calma” e a “compreensão”, Machado e Mariz (1997, p. 80) salientam que eles não servem apenas para legitimar a submissão das mulheres, mas, também, como comportamentos ditos ideais para os homens. Assim, ao aconselhar uma vida mais ascética, um temperamento mais calmo e equilibrado, uma sexualidade mais rígida, além do cuidado com os filhos, o pentecostalismo acaba por “criticar” (mesmo que de forma não intencional) o machismo, atribuindo determinados papéis – considerados como “naturalmente” femininos – aos homens.

Mafra (2014) aponta que o pentecostalismo impacta no comportamento violento de homens e mulheres, ao incentivar valores e moralidade ligados à docilidade, paciência e sensibilidade no trato com os familiares. Assim, o pentecostalismo formaria indivíduos mais disciplinados e conscientes de suas ações. Os pentecostais têm um êxito muito grande na mudança de vida das pessoas; essa “reforma” é reconhecida por instituições, como escolas, presídios, orfanatos, que têm o papel de introjetá-la através de abordagens consideradas modernas. O pentecostalismo, então, “[...] opera por dentro, oferecendo alternativas de desenvolvimento de sentido mesmo em situações ‘extremas’ ou ‘muito dramáticas’” (MAFRA, 2014, p. 184).

Contudo, apesar disso, veremos como a IURD, por exemplo, acaba perpetuando os papéis de gênero relativos às mulheres: como a visão de que a mulher deve ser uma “boa mãe”; aquela que procura resolver os problemas familiares mediante sua conversão religiosa; seu papel moral dentro da família como uma pessoa de fé e principal responsável por encaminhar outras pessoas, como os demais membros de sua família (filho(s) e esposo) para a Igreja e para uma possível conversão religiosa.

Vale ressaltar, da mesma forma, que o pentecostalismo aparece como uma via, um espaço alternativo de discussão e, até mesmo, “resolução” de conflitos familiares e femininos. Ademais, ele e, mais especificamente, sua vertente neopentecostal estimulam a mulher a

participar mais ativamente do espaço público – referente ao mundo econômico –, por meio da Teologia da Prosperidade<sup>68</sup>, conforme salientam Machado e Mariz (1997).

A grande capacidade de atração do pentecostalismo estaria ligada à maneira como os problemas da vida privada são tratados e, em especial, ao papel da mulher como “mediadora” e aquela que preza sempre pelo bem-estar físico e espiritual, além da libertação das “amarras demoníacas” dos familiares, em que os problemas relativos à ordem temperamental e às relações interpessoais são reservados para elas.

Servindo de mediação no processo de libertação de seus familiares – muitas vezes os espíritos malignos responsáveis pelo mal que afligem os homens manifestam-se nessas mães e esposas durante as sessões de exorcismo – a mulher inverte simbolicamente sua posição na hierarquia, adquirindo uma superioridade moral frente ao grupo doméstico (MACHADO E MARIZ, 1997, p. 78).

Segundo Marchesi, Rosa e Resende (2021), as mulheres procuram a IURD em busca de um auxílio terapêutico para os seus problemas cotidianos, como os relacionados à família, à cura de doenças ou conflitos familiares, a problemas financeiros, à busca pela prosperidade etc. Salientam, também, que a mulher é colocada como a principal agenciadora da prosperidade familiar e a responsável pela salvação da família.

Tarducci (1994), em sua pesquisa realizada em uma igreja pentecostal localizada em Buenos Aires, Argentina, aponta como as mulheres frequentadoras (em sua maioria, com baixo nível de instrução, pobres, imigrantes do interior do país, casadas e com muitos filhos) desempenham, tanto em sua casa como na igreja, atividades relativas ao cuidado com as crianças nas escolas dominicais, à limpeza da igreja, ao preparo dos alimentos para as festividades religiosas, entre outras. Além disso, de acordo com os preceitos religiosos, cabe a essas mulheres serem “humildes”, “castas”, “pacíficas” e “virtuosas”; o que acaba por perpetuar os papéis de gênero designados às mulheres que são retratadas como seres “frágeis” e “incapazes” de exercer sua racionalidade (TARDUCCI, 1994). O marido tem a função de prover financeiramente a sua família e considerá-la quando fizer seus planos; a esposa deve ajudá-lo, portanto, não deve se queixar, fazer “fofocas” ou intrigas, gastar dinheiro com coisas supérfluas, além de ser a responsável por manter a paz na família e a estima do marido. Cabe

---

<sup>68</sup> De acordo com Lima (2007), a Teologia da Prosperidade prega que a confiança ilimitada em Deus, a confissão positiva e o estabelecimento de uma relação recíproca (viver de acordo com os preceitos religiosos para conseguir uma graça divina, além de fazer ofertas e entregar seu dízimo) levam à prosperidade física e material, à felicidade e saúde em todos os ramos da vida do fiel. Além disso, “A mensagem da Prosperidade liberta os fiéis das exigências ascéticas determinadas pelo protestantismo histórico e pelas denominações pentecostais tradicionais, e não apenas legítima como estimula uma vida aqui e agora de plenitude” (LIMA, 2007, p. 144).

ressaltar que Marchesi, Rosa e Resende (2021) também chamaram atenção para o papel da mulher dentro da família, no sentido em que ela é aquela que deve servir como base para o seu funcionamento, além de garantir a prosperidade e o sucesso familiar.

A família é caracterizada como um espaço de obediência mútuo, entretanto, o esposo é retratado como aquele que dirige, que guia, ele é o “cabeça” ou o ser pensante em relação à família: “A obediência ao esposo é compensada pelas referências ao amor, pois, embora nunca seja posta em dúvida sua autoridade, os maridos devem amar suas esposas como Cristo amou a igreja, amá-las como seus próprios corpos. O respeito deve ser mútuo [...]” (TARDUCCI, 1994, p. 156). A subordinação da mulher, então, seria algo sacralizado pelo pentecostalismo a partir do momento em que se legitima a dominação e autoridade masculina e o papel subordinado e não questionador que a mulher deve ter. Essa visão, em relação ao “respeito mútuo” e ao “papel não questionador” é naturalizada por essas mulheres ao acreditarem que elas e os seus companheiros possuem as mesmas funções e tratamento no seio familiar. Conforme Tarducci (1994), isso impede que elas percebam a contradição presente entre essa ideia e as suas práticas.

Além disso, a família também configura o lugar em que as necessidades afetivas e materiais de seus membros são sanadas, e aparece como o espaço no qual a mensagem cristã pode ser passada aos demais, bem como seu controle e ajuste em razão dos preceitos bíblicos. Por fim, a autora constata como a Igreja corresponde a um lugar de reorganização do espaço doméstico que oferece a possibilidade de se firmar uma relação direta com o divino, além de configurar um espaço aberto de acolhimento, ajuda, participação, socialização e trocas entre as mulheres. Contudo, é ressaltado que “A igreja se transforma no âmbito ao redor do qual gira a vida das mulheres e de suas famílias. Esta participação torna menos nítidos os limites sempre problemáticos entre vida privada e pública” (TARDUCCI, 1994, p. 160).

Ao analisar publicações religiosas de uma revista da Igreja Presbiteriana do Brasil, fruto do trabalho de mulheres protestantes, Souza (2010) identificou uma série de discursos misóginos, a comprovação do fundamentalismo<sup>69</sup> e a negação dos direitos e da autonomia da mulher, caracterizando o feminismo como algo “ruim” e contrário aos princípios cristãos. Assim, as publicações reforçavam as desigualdades de gênero e afirmavam a dominação masculina frente à submissão feminina. Além disso, apontavam para um modelo de família nuclear composto por pai, mãe e filho, todos obedientes e dóceis.

---

<sup>69</sup> O fundamentalismo se refere, de forma geral, à autoridade e verdade absoluta presente nos escritos bíblicos. Esses escritos são referentes à palavra de Deus, que deve ser interpretada e captada em seu sentido literal, para que o cristão possa levar uma vida na fé e de acordo com esses preceitos, conforme Tarducci (1994).

Igrejas de diferentes tradições religiosas veem, de forma geral, a família como uma instituição importante na transmissão e socialização de valores, moralidades e princípios religiosos, além do controle constante dos membros, apesar das mudanças ocorridas na sociedade, como o crescimento do divórcio, a existência de novos arranjos familiares, uniões livres, famílias monoparentais, reconstituídas, entre outras. Os evangélicos, tanto os protestantes como os pentecostais históricos, vêm buscando se inserir na política como forma de lutar contra essas mudanças e impor sua ordem fundamentalista (MACHADO, 2006; SOUZA, 2010).

Contudo, embora o pentecostalismo apresente valores patriarcais referentes à submissão e docilidade feminina como virtudes de uma mulher cristã – não rompendo com os padrões hegemônicos de gênero e de sexualidade, por exemplo –, muitas igrejas pentecostais, por meio da teologia da prosperidade, por exemplo, acabam favorecendo às mulheres a ver o trabalho remunerado como uma forma de conquistar sua “autonomia” financeira, autoestima e de contribuir com os dízimos. No entanto, essa autonomia está ligada mais à busca de recursos para manter a ordem familiar e de doação para a Igreja, do que a adoção de uma ideologia de liberdade, autodeterminação e individualismo (MARIZ E MACHADO 1994; COUTO, 2002).

O engajamento religioso, entretanto, pode ter consequências não premeditadas, ou seja, pode acabar motivando ações e comportamentos por parte das mulheres (oprimidas) que geram mudanças significativas nas relações com os familiares e, de forma mais ampla, na sociedade em geral. A partir desse pressuposto – apesar da discordância com as formulações feministas e de uma adesão a concepções que caracterizam as mulheres como seres “frágeis” e, até mesmo, “incapazes” –, a adesão religiosa contribuiria, portanto, para uma autonomização da mulher, reforçando sua autoestima, pondo em xeque sua postura fatalista e sua submissão<sup>70</sup>, conforme salientam Machado e Mariz (1997).

Carneiro e Souza (2017) também trazem a questão das lideranças femininas carismáticas em Igrejas pentecostais como forma de “agência” dessas mulheres pela possibilidade de atuar em cargos de liderança dentro das igrejas. Essa possibilidade de tomar decisões e ocupar cargos de poder ocorre em um ambiente que, tradicionalmente, promulga que o lugar “natural” da mulher é o espaço doméstico, da família e da casa. Essa questão surge de

---

<sup>70</sup> Visto que as pessoas que procuram a Igreja estão em busca de uma resposta para suas aflições, doenças e problemas sociais e/ou emocionais, a Teologia da Prosperidade, por exemplo, permite essa resposta mais “rápida”, por meio da devoção, do respeito à palavra divina e da concessão de dízimos e ofertas, fazendo com que o indivíduo acredite que, quanto mais ele for fiel e perseverante, mais próximo da prosperidade ele estará. Nesse sentido, a Teologia da Prosperidade vai contra o discurso da “vitimização” pessoal, propondo que, a partir do investimento do esforço e da fé, o indivíduo pode tornar-se milagrosamente rico e próspero (LIMA, 2007).

forma mais latente entre os anos de 1980 e 1990, marcados pelo crescimento do pentecostalismo e pela inserção dessas Igrejas na mídia televisiva. Esses fatores propiciaram que a visão tradicional das mulheres fosse sofrendo alterações e que elas passassem, mesmo que em menor número, se comparado com a presença dos homens, a ocupar cargos relevantes nas Igrejas e a participar de programas de televisão, por exemplo.

Vale considerar que os pentecostais e neopentecostais constituem os grupos religiosos que detêm a maior presença feminina em seus templos (Marchesi, Rosa e Resende (2021). No entanto, apesar dessa forte presença, as mulheres não têm muito espaço na conquista de funções eclesiais, nem mesmo referente à representação pública e política da Igreja, reservadas aos homens, especialmente os brancos, que detêm esse papel dentro e fora do âmbito da igreja (CARNEIRO e SOUZA, 2017).

### 6.3 Aprendendo a ser uma “boa mãe” a partir das representações da Igreja Universal do Reino de Deus

A Igreja Universal do Reino de Deus conta com o “Movimento Godllywood”<sup>71</sup>, fundado em 2010 por Cristiane Cardoso, filha de Edir Macedo, voltado para mulheres iurdianas que devem cumprir tarefas ou desafios propostos pelas suas *bigsisters*. Essas atividades se referem ao cuidado de si, com os outros (filhos, companheiro), o planejamento do tempo, a administração das finanças, o melhor desempenho de tarefas domésticas, profissionais e relativas à Igreja (TEIXEIRA, 2021). De acordo com a sua página, consiste em um movimento religioso “[...] que levanta a bandeira da ‘Santidade do Senhor’ [que vem] da mente de Deus, de Sua Palavra. [...] Quem faz parte do Movimento Godllywood pratica a Palavra de Deus, mesmo que isso lhe custe seus achismos, jeito de ser, personalidade, moda, fama, [...]” (IURD, GODLLYWOOD, HOME, 2020, *grifo nosso*).

Além de ser aberto às mulheres de todas as idades e de todas as denominações religiosas, o chamado “Momento Godllywood” é realizado por meio de *lives* (transmissão de vídeo ao vivo na internet) nas redes sociais e na página oficial da Igreja.

---

<sup>71</sup> Para os fins desta pesquisa, a apresentação do “Movimento Godllywood” e da “Escola de Mães” tem por objetivo esclarecer as formas como a IURD trata a questão das mulheres e, principalmente, das mães como as principais agentes provedoras de “mudança” dos demais membros familiares. Não foi estabelecida uma relação entre as mães que frequentam a Casa Mãe e a sua participação nesses projetos da IURD. O objetivo foi trazer para o debate essa função que é essencializada na figura da mulher-mãe.



O movimento tem vários projetos, como o “Godllywood Girls” (voltado para meninas de 6 a 14 anos de idade, com o objetivo de ajudá-las a vencerem traumas e complexos), o “Escola de Mães” (com o objetivo de prestar assistência às mães na criação de seu(s) filho(s)), e o “Raabe” (que é sobre a superação de traumas, decepções e relacionamentos abusivos). Todos os projetos são voltados para mulheres e propõem, de forma geral, o tratamento e a cura através da fé.

Como salienta Jacqueline Teixeira (2021), a mulher iurdiana aparece como a mediadora da prosperidade (compreendida como algo que vai além da obtenção de riquezas, e tem a ver com a saúde, a harmonia familiar, o sucesso nos empreendimentos etc., e uma família, dita “estruturada”, garantiria a prosperidade de todos os seus membros), pois é através dela que são disseminados projetos pedagógicos que visam à sua disciplina e ao controle de seu corpo, a fim de garantir um matrimônio e uma relação familiar favorável a uma vida próspera.

Carneiro e Souza (2017) e Teixeira (2021) refletem sobre esse movimento, objetivando sua compreensão a partir, respectivamente, das posições de poder e decisão ocupadas por mulheres na IURD (e sua possível liderança carismática), de forma a pensar o papel da mídia e da performance de gênero na IURD, formando uma pedagogia da prosperidade e a construção do feminino.

O projeto “Escola de Mães”<sup>72</sup>, cujo objetivo, de acordo com a descrição no site da IURD, é prestar assistência, orientar, acolher e apoiar mães, ensinando-as a vencerem os desafios pessoais e familiares (principalmente na criação e educação dos filhos) e a falarem de forma “assertiva” com os filhos. Trata-se de um projeto educativo voltado para as mulheres-mães, no qual são oferecidos palestras, encontros mensais, aconselhamentos personalizados e atividades, tudo a partir do uso da fé.

Na página do Facebook, cujo perfil é “Escola de Mães”, há várias mensagens indicando, fazendo uso de passagens bíblicas, como as mães devem lidar com seus filhos, devendo “corrigi-los” e “discipliná-los”, de modo que elas não passem por situações vexatórias ou vergonhas, caso o filho pratique algum ato desrespeitoso. De uma forma geral, a página apresenta alguns vídeos curtos que duram cerca de 60 segundos: como o “Minuto Escola de Mães”. Há a presença de mensagens bíblicas, que são transmitidas por meio de “conselhos”, apontando determinados “erros” e “acertos” cometidos pela mãe na criação de seu(s) filho(s). A página também conta com “depoimentos” ou “testemunhos” de mulheres-mães sobre a sua

---

<sup>72</sup> O projeto é realizado em vários estados brasileiros, inclusive em outros países. Interessante notar que as fotos das reuniões da Escola de Mães, realizadas em estabelecimentos da IURD em todo o país, mostram a presença massiva de mulheres, tanto pelo fato de as palestrantes serem somente mulheres, como da plateia que assiste.

infância, nos quais é relatada uma “má-criação” dada por sua mãe, sem “amor, “cuidado”, “paciência” e “carinho”, além de como essa “má-criação” impactou negativamente a sua forma de ser mãe e lidar com os filhos. Depois de entrar para a IURD e participar do “Escola de Mães”, essas mulheres mostraram, fazendo uso de seus testemunhos e relatos, como o projeto ajudou a mudar essa perspectiva relacionada ao fato de elas se considerarem mães “ruins” e “despreparadas” e que se culpavam pelos fracassos, doenças e problemas do(s) filho(s) e demais membros familiares. É percebido aqui que a mudança ocorre não só no seio familiar, mas em relação à forma como a própria mulher-mãe se enxerga.

Após conhecerem o projeto e a IURD, essas mães passaram a adotar uma “nova visão” sobre o seu papel como mulher e mãe. Nesse sentido, elas apontaram como estavam aprendendo a se tornar uma mãe “boa”, “melhor” e que se preocupa e cuida de seu(s) filho(s), seguindo os preceitos religiosos, proporcionando que sua família conheça a palavra de Deus e tentando levá-los ou encaminhá-los para a IURD.

Marchesi, Rosa e Resende (2021) chamam atenção para a subjetivação subserviente das mulheres em suas relações conjugais, assim como para a promoção de uma moral familiar que difunde o ideal de um modelo de família fincado em concepções patriarcais e heteronormativas. Os autores ainda apontam o duplo papel das mulheres na estrutura familiar, ligado à ideia de submissão ao seu esposo e como aquela que deve cuidar de si e de sua família, que os leva para a igreja, tendo a responsabilidade direta no processo de adesão e conversão religiosa dos demais membros familiares. O chamado “empreendedorismo familiar” e a “racionalidade família-empresa” (MARCHESI, ROSA E RESENDE, p. 102 e 103, 2021) ganham destaque nessa empreitada, pois a família passa a ser algo em que os fiéis precisam investir para se alcançar o sucesso ou a prosperidade:

[...] na racionalidade iurdiana, a mulher é colocada na condição importante, porém subordinada, da função de servir ao marido e à família, cabendo-lhe a responsabilidade do êxito familiar, entendido principalmente como prosperidade econômica e indissolubilidade do matrimônio. (MARCHESI, ROSA E RESENDE, p. 112, 2021).

Teixeira (2021) traz a relevância do papel da mulher, vista como uma das peças-chave para a dinâmica da libertação e da prosperidade na Igreja Universal, onde a libertação tem relação com uma série de práticas disciplinares relativas, principalmente, ao papel dela como aquela que exercita esse controle, tanto para si como para os membros de sua família, a partir de uma rotina de desafios e sacrifícios (como por meio dos programas e projetos voltados para as mulheres, como o Godllywood e o Escola de Mães) que são importantes para quem busca

uma vida próspera. Assim, é na mulher-mãe que está a capacidade de mudança via uma pedagogia iurdiana que a coloca no lugar central das práticas reguladoras do seu comportamento e do comportamento de sua família.

“Mudança” corresponde a uma categoria-chave nesses processos, mostrando como a iniciativa da mulher-mãe pode exercer influência sobre todos os membros da família (trazendo até mesmo outros membros, como o(s) filho(s) e o esposo ou companheiro, para a Igreja), apontando como o exercício da “cura espiritual” – que é praticado principalmente pela mãe – é capaz de mudar trajetórias familiares. Alguns depoimentos trazem a presença do pai, no entanto, como aquele que desempenha a função de “amigo” do filho, aquele que está “presente”, mas não necessariamente o que pratica funções relativas ao cuidado do(s) filho(s), como é apontado constantemente nas falas das mães. Alguns pais também relataram o seu “preconceito” em participar do projeto Escola de Mães, que, para eles, a princípio, seria algo voltado apenas para “mães”, depois mostram como suas mulheres conseguiram, por meio do “convencimento”, trazê-los para o projeto e para a IURD. Entretanto, apesar dessa presença de alguns pais, percebeu-se como o projeto se destina, principalmente, às mulheres-mães que detêm a presença majoritária.

A seguir, segue o trecho do depoimento de uma mãe para a página Escola de Mães, em que ela apresenta esse processo de “mudança”, tanto em sua vida como na vida de sua família. Além disso, percebe-se como ela salienta o fato de ter representado o “início”, ou o ponto de partida, desse processo, ou seja, foi ela (como mãe e responsável pela criação e pelo cuidado de seu filho) que começou com esse processo de “mudança” em sua trajetória e na trajetória de seu filho. Além disso, ela demonstra como o Escola de Mães proporcionou que ela se tornasse uma “mãe melhor”:

Em uma das reuniões da Escola de Mães, ouvi uma palavra que me tocou, e quando me chamaram à frente para receber uma oração – todos os pais que estivessem passando por um problema com o filho – fui correndo. E, naquele momento, eu sempre chorava porque estava com um nó na garganta, entendi, através daquela palestra, que a mudança que eu esperava do meu filho deveria começar por mim. Obedeci a tudo o que foi ensinado e vi que Deus não queria mudar apenas meu filho, mas também a minha vida. Aprendi a ser uma mãe melhor, não tenho mais um vazio dentro de mim e agora meu filho conversa comigo, se abre, tem confiança em mim. E o melhor de tudo é que vejo ele orando, lendo a palavra de Deus, fazendo jejum e acordando pela madrugada para ter mais comunhão com Deus. E, através do que aconteceu na minha casa, tenho sede de levar mais mães comigo para essa palestra maravilhosa que só está acrescentando na minha vida. (DEPOIMENTO de uma mãe para a página Escola de Mães, 18 de out. de 2019).

Observa-se que a mulher-mãe compreende, a partir desses projetos da IURD, uma peça-chave no processo de mudança. Assim, apesar de ser culpabilizada por deixar que sua família fosse influenciada pelo mal – o que impacta diretamente em seu convívio e relacionamento com os demais membros familiares –, traz a noção de que é possível, a partir dos preceitos religiosos, provocar certa “mudança” nessa relação. Tornando-se uma “boa mãe” (orando e seguindo os ensinamentos religiosos), ela passaria a garantir certa “agência” e, até mesmo, o gerenciamento (mesmo que “fictício”) sobre a vida de sua família, o que poderia evitar conflitos e divergências no seio familiar, de acordo com o observado. Essas mães encontrariam na Igreja a esperança de mudança e de redenção frente a Deus e à sociedade.

#### **6.4 A IURD “dentro” e “fora” da Casa Mãe Mulher: o projeto Universal Socioeducativo e a importância das mães no processo de “mudança” de seus filhos**

De acordo com o que foi exposto até aqui, pode-se constatar que, para a IURD, o jovem internado em uma instituição de cumprimento de medida socioeducativa de internação está em um estado liminar<sup>73</sup> (TURNER, 2005), em que ele está entre estruturas, refletindo sobre a sua posição. Segundo a visão da Universal, ele está incorporado por forças diabólicas e, ao mesmo tempo, em processo de evangelização concedido pela IURD. Assim, conforme a representação da IURD, a prática infracional cometida pelo jovem ocorreu devido à presença do Demônio em sua vida, foi ele que o influenciou a cometer tal ato. Se o jovem está incorporado ou endemoniado, resta à sua mãe – que está sob a provação divina, por causa do estado de seu filho – orar para que esses espíritos se afastem e para que o ele possa “mudar de vida”, abandonar as práticas infracionais e se tornar um “servo de Deus”.

É evidente que, para muitos os iurdianos, o jovem deve cumprir a medida socioeducativa que foi atribuída pelo ato praticado. Todavia, ele deve buscar a “redenção” e a “salvação” de Deus, deve afastar-se do mal e seguir uma ordem divina. As mães têm um papel essencial nessa “busca”, pois, por meio da sua oração e da sua fé em Deus, ela pode conseguir convencer o seu filho a buscar outro caminho da adesão ou da conversão religiosa.

---

<sup>73</sup> De acordo com Turner (2005), o ser liminar aparece como num estado de transição, em que o indivíduo sai da estrutura, mas ainda não se coloca numa outra estrutura. É como se ele estivesse em suspenso, numa posição em que ele reflete, pensa sobre a própria estrutura. Nesse sentido, o estado liminar configura o não estruturado, e, ao mesmo tempo que é desestruturado, é, também, preestruturado. Sendo assim, pode-se classificar a estrutura como algo que pode ser modificado, reinventado no processo ritualístico, sendo a liminaridade que propõe a criação e a mudança no processo ritual.

Dessa forma, a IURD possui um projeto voltado para a “redenção”, “salvação” e “conversão” dos jovens e de suas mães, chamado “Universal Socioeducativo” (UNIVERSAL: Universal Socioeducativo, 2020). Esse projeto se propõe a atuar em instituições socioeducativas junto aos jovens que estão em situação de cumprimento de medida socioeducativa de internação. No caso desta pesquisa, foi observado que esse projeto é composto por missionárias(os) da IURD que atuam no CAI-Baixada e na Casa Mãe Mulher (exercendo suas atividades dentro e fora do local, ou seja, em frente ao portão da instituição, onde algumas mães aguardam para entrar). O projeto consiste na realização de visitas, conversas, cultos e orações com os jovens internados e com as mães que se encontram aguardando o horário de visita na fila que fica em frente ao CAI-Baixada e, principalmente, as que frequentam a Casa Mãe Mulher. O projeto Universal Socioeducativo é uma forma de intermediar a relação entre a Casa Mãe Mulher e a Igreja Universal do Reino de Deus, em que ambos congregam pelas mães dos jovens internados.

Com o lema “Nós acreditamos em você”, o projeto foi desenvolvido na década de 1990, no Rio de Janeiro e em São Paulo, expandindo-se para outras regiões do Brasil e no exterior. Segundo o site oficial, a evangelização ocorre todos os dias, sendo oferecidos “auxílio espiritual, doações, campeonatos esportivos e eventos que reúnem os adolescentes e suas famílias” (UNIVERSAL: Universal Socioeducativo, 2020), além de cursos profissionalizantes e atendimento jurídico e espiritual destinados às famílias dos jovens.

De acordo com a página do Facebook do projeto Universal Socioeducativo Brasil (UNIVERSAL: Universal Socioeducativo, 2020), o objetivo do projeto consiste na evangelização de jovens nos centros de cumprimento de medida socioeducativa. No site oficial da Igreja Universal, é abordado o encarceramento em massa de jovens, além da enunciação de que a “Palavra de Deus”, proporcionada pelo Universal Socioeducativo, é capaz de “arrancar” o jovem da criminalidade.

O projeto Universal Socioeducativo realiza visitas e faz reuniões com os jovens internados levando, segundo o projeto, a esperança de uma “vida nova”, a “palavra de Deus” e a “transformação” deles. O projeto também conta com a realização de visitas na casa dos jovens, após eles saírem da unidade, e seu acompanhamento fora da instituição socioeducativa. É realizado, também, o chamado “ponto de oração” com as mães e os familiares dos que se encontram internados em unidades socioeducativas, em frente a essas instituições e na Casa Mãe Mulher.

Interessa destacar o caráter missionário defendido pela IURD em razão do seu projeto “Universal Socioeducativo”, assim como do projeto “Escola de Mães”. Vargas (2014)

caracteriza o termo “missão da igreja” como amplo e abrangente e que está relacionado com a vontade de Deus em exercer, atuar e realizar suas ações no mundo. Nesse sentido, cabe à Igreja e aos seus membros a função primordial de glorificar a Deus, além de trabalhar, realizar essa vontade divina, evangelizando e divulgando a palavra presente na Bíblia Sagrada. Com isso:

A Missão da Igreja é ampla e abrange várias dimensões. [...] foi constatado que a mensagem da salvação, pregada pela igreja, deve resultar, além da evangelização, em uma mensagem de juízo sobre toda a forma de alienação, de opressão e de discriminação. O seu discurso de amor deve ser acompanhado de ações práticas (VARGAS, 2014, p. 15).

Sobre o perfil dos missionários que prestam assistência religiosa no sistema socioeducativo do Rio de Janeiro, a pesquisa “*Pescadores de homens: o perfil da assistência religiosa no sistema socioeducativo do RJ*” mostra que a principal motivação dos chamados assistentes religiosos consiste em “Modificar/Transformar a vida do Jovem” por meio do ensino e da prática religiosa, Simões (2010, p. 69)<sup>74</sup>. A religião é caracterizada como transformação da vida, sendo imposta aos jovens pelos missionários que frequentam as instituições de cumprimento de medida socioeducativa. Nesse sentido, as necessidades religiosas desses jovens passam a não ser respeitadas, por meio da imposição de uma religião como forma de educação e doutrina religiosa. A partir dessa questão, é ressaltado pela pesquisa que os aspectos cívicos e sociais (que deveriam fazer parte da socioeducação do jovem) não são abordados por esses missionários. Em seu lugar, é realizada uma abordagem pautada na ética e moral religiosa. O mesmo vale para as mulheres-mães no Escola de Mães, para as quais somente os preceitos bíblicos e a moral cristã são “ensinados”, como forma de se alcançar uma melhor conduta frente à criação de seu(s) filho(s).

Vale ressaltar a pesquisa realizada por Birman e Machado (2012) que, com o objetivo de analisar a submissão do universo social da morte e da violência a uma concepção de “salvação” e “resgate”, promovidas pela Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD)<sup>75</sup>,

---

<sup>74</sup> Interessa notar que a IURD, dentre outras instituições religiosas, tem uma maior atuação dentro das unidades de medidas socioeducativas, tanto de internação como de semiliberdade, conforme Simões (2010).

<sup>75</sup> O pastor-presidente da ADUD, Marcos Pereira, ficou famoso no campo midiático por praticar exorcismos nas penitenciárias do Rio de Janeiro, a partir dos anos de 1990. Ganhou destaque no governo de Anthony Garotinho (1999-2002) e, posteriormente, de Rosinha Garotinho (2003-2007), atuou como mediador em rebeliões de presidiários e nos lugares onde o Estado não estabelece suas normas e leis (considerados espaços dominados por forças malignas e diabólicas). A ação de caráter missionário e salvador tem por objetivo primordial o resgate das vítimas e de seus algozes, ou seja, indivíduos que são tanto impositores como receptores de dor e sofrimento. Nesse “confronto”, os condenados ao extermínio pelo Estado, aqueles cujas mortes são esperadas e consideradas como meras “punições”, e não homicídios (podemos refletir sobre o perfil de quem são as maiores vítimas de homicídio no Brasil – o indivíduo que é do sexo masculino, negro, jovem, periférico e pobre), ganham uma nova perspectiva, a de serem “salvos” na presença de Deus, como denotam Birman e Machado (2012).

destaca o papel social, político e moral da ADUD relativo ao resgate de determinados indivíduos no que tange às suas condenações mundanas. As práticas de exorcismos promovidas pela ADUD não ocorrem somente no âmbito da Igreja, mas são levadas até presídios, favelas, utilizando-se recursos de mediação audiovisual. Sua comunidade de fiéis é repleta pelos chamados de “resgatados da morte”, ou seja, aqueles indivíduos que integravam anteriormente o mundo do crime, que estavam possuídos por espíritos malignos. As histórias de vida dos resgatados da morte são transformadas em vídeos-testemunhos que retratam um antes e um depois do indivíduo a partir da perspectiva do “resgate” e da “salvação”.

As histórias testemunham suas experiências com a morte, com o sofrimento e com os territórios onde estiveram reclusos: esconderijos do tráfico, celas de delegacias e penitenciárias. Através de seus corpos marcados e transformados pelo sofrimento, os ex-bandidos e ex-trafficantes operam como mediadores sociais para a formação de uma nova comunidade de salvação, em oposição à vida que deixaram para trás (BIRMAN E MACHADO, 2012, p. 58).

Por meio do “Universal Socioeducativo”, foi observado que a presença de igrejas evangélicas (através de cultos, orações e testemunhos realizados na Casa Mãe Mulher) era muito constante, assim como de seus discursos sobre os jovens internados e suas mães. Nesse sentido, a partir da realização das entrevistas com as mães na Casa Mãe Mulher, os cultos e as orações que ocorriam na Casa Mãe não puderam deixar de ser notados, devido ao fato de apresentarem uma regularidade muito alta, ocorrendo antes do café da manhã e do almoço nos dias em que a casa estava aberta, que corresponde aos dias de visita no CAI-Baixada Belford Roxo (às quartas-feiras – das 8:00 horas da manhã até as 15:00 horas –, e aos sábados – das 7:00 horas da manhã até as 15:00 horas da tarde).

A partir do acompanhamento dessas atividades, foi percebido que a visão passada para as mães sobre seus filhos internados era a de que eles estavam sob a presença do mal, endemoniados e necessitavam das orações e da fé delas – que deveriam ser “fortes” para orar e ficar de joelhos por eles, passando por aquela “provação”, para que o “espírito maligno” saísse deles e pudessem alcançar a redenção. em vários cultos realizados na Casa Mãe, algumas voluntárias afirmaram que era necessário que as mães “ficassem de joelhos” para que seus filhos “ficassem de pé”.

Dessa forma, a visão trazida pela Igreja Universal sobre esses jovens caracteriza-os como passíveis de serem “salvos”, de se transformarem e renascem espiritualmente,

tornando-se “pessoas de bem”<sup>76</sup>. O crime, aqui, não é “cristalizado no indivíduo” (MISSE, 2007)<sup>77</sup>, mas ele é passível de ser “extraído” junto à presença maligna que habita o indivíduo e influencia suas ações. Todavia, o processo de conversão religiosa torna-se contínuo, tanto por parte do jovem e de sua mãe (que deve continuar orando pelo seu filho<sup>78</sup>), como daqueles que os cercam, devido à ameaça rotineira do mal.

A IURD acredita que todos os seres humanos são pecadores e que forças malignas estão presentes no cotidiano de todos. Por isso, deve-se trabalhar constantemente contra elas. Dessa forma, a perspectiva do resgate e da salvação dos indesejáveis socialmente, dos “criminosos”, “bandidos”, é vista como possível, por se tratar de uma presença cotidiana, rotineira na vida social dos indivíduos. A ação criminosa é vista como fruto de uma ação diabólica, de modo que o criminoso pratica tal ato a partir da incorporação demoníaca e da presença de forças malignas.

A pesquisa de Teixeira (2009) mostra-nos que o processo de conversão do chamado “bandido” ao pentecostalismo ocorre sobre uma representação social cristalizada no indivíduo: a de “bandido”, “criminoso”. E, nesse processo, o indivíduo deve, para além do abandono das práticas criminosas e da admissão de novos valores (como ser “honesto”, ser uma “pessoa de bem”), transformar a sua “natureza”, seu “eu interior” e sua subjetividade, incorporando o novo *habitus* e exteriorizando-o, adquirindo novas práticas e técnicas corporais a partir da conversão. Assim, o crime se descola do indivíduo através do processo de conversão religiosa, como aponta o autor, “[...] para que o indivíduo ‘saia do crime’, é preciso que o ‘crime saia do indivíduo’” (Teixeira, 2009, p. 130). Sendo assim:

[...] a conversão do “bandido” ao pentecostalismo implica a reificação de “bandido” como representação social de uma condição subjetiva reconhecida como “naturalmente” criminosa; e que o objetivo da conversão religiosa, neste caso,

<sup>76</sup> A visão sobre as chamadas “pessoas de bem”, a partir das observações realizadas, são de pessoas evangélicas, convertidas, que escolheram estar ao lado de Deus, que creem em sua palavra e cumprem com os valores e as normas dispostas na Bíblia.

<sup>77</sup> Interessa destacar, sucintamente, o processo de “sujeição criminal”, analisado por Misse (2007), no qual o processo de criminalização ocorre sobre a condição do sujeito jovem, e não sobre o ato infracional cometido por ele. Nesse sentido, o jovem é visto como alguém que carrega o crime em sua alma, que o tem cristalizado em seu ser; alguém do qual se espera que volte sempre a cometer delitos, um “bandido” e “criminoso”. Diferentemente, aqui, o sujeito que pratica crimes ou infrações encontra-se sob uma influência não humana, maligna, que o condiciona a praticar tais delitos. Quando ele consegue, por meio da oração e da conversão religiosa, afastar essa “entidade” – e após o cumprimento de sua pena ou medida socioeducativa –, ele é capaz de se “livrar” desse estigma, tornando-se uma “pessoa de bem”, que se transformou e que “renasceu” para Jesus. Entretanto, ele deve lutar a todo momento contra essa presença cotidiana, para que ela não volte a influenciá-lo (TEIXEIRA, 2009). Nesse sentido, o testemunho religioso tem um papel essencial, pois ele faz com que esse sujeito se lembre de suas atitudes passadas para que ele não as repita no presente e no futuro, do mesmo modo, seu testemunho serve para alertar aqueles que estão assistindo para que passem a “vigiar” mais as suas atitudes e para que percebam que uma “mudança” de vida pode ser possível por meio da crença, da fé em Deus e da conversão religiosa.

<sup>78</sup> O Desperta Débora possui essa mesma lógica, a de que a mãe deve sempre se “responsabilizar” pelo filho e, nesse sentido, orar constantemente por ele para que nenhum mal o aflija.



consiste em produzir no indivíduo uma metamorfose: a transformação de um sujeito de verdade em outro sujeito de verdade (TEIXEIRA, 2009, p. 122).

A conversão religiosa está sempre em processo, não apresenta um fim definido, devido à possibilidade de uma iminente ação do Demônio na vida do indivíduo, que, por isso, deve estar sempre atento, “vigilante”, para que não volte à sua condição anterior, ou seja, de “bandido”, “criminoso”. “[...] a conversão religiosa tem como preocupação central não somente retirar o sujeito da “vida do crime”, mas, sobretudo, tirar o crime de “dentro” do sujeito” (TEIXEIRA, 2011, p. 473).

A batalha contra o mal, contra o Demônio, consiste em um processo permanente de luta. Essa “batalha espiritual” (em que o indivíduo está sempre sob a ameaça do Demônio, do mal, em sua vida, que é considerado como o responsável pela sua condição de bandido) travada pelo “ex-bandido” é permeada por um “discurso de verdade” que o transforma e o sustenta cotidianamente. Assim, de acordo com Teixeira (2009, p. 124): “A conversão consiste exatamente no combate ao ‘mal’ que faz do indivíduo um ‘bandido’”.

Os neopentecostais acreditam que aqueles que infringem as leis são a representação do mal, agentes a serviço do Diabo. Já os convertidos são caracterizados como os agentes de Deus, aqueles que possuem “boas” condutas, falam sobre a palavra de Deus, procuram compartilhar sua palavra e “converter” aqueles que estão sob a presença do Demônio em suas vidas. Eles acreditam numa “batalha espiritual” em que os homens têm o papel de atuar do lado de Deus, ou do seu “inimigo” – o Demônio. O exército do “bem”, ou de Deus, tem a função de libertar, de salvar os homens da presença do Demônio (que mente, engana, corrompe, contamina) (TEIXEIRA, 2009).

O “bandido” é considerado alguém que o Diabo usa para “roubar”, “matar” e “destruir”. No entanto, não são só os bandidos que podem estar na presença do espírito maligno; os próprios pentecostais podem acabar caindo em perdição, rendendo-se às tentações demoníacas. A partir dessa perspectiva, o criminoso é alguém usado pelo Diabo, que incorpora em seu interior e o faz agir de forma maligna, para fazer o “mal”. “A perspectiva pentecostal sobre o criminoso não necessariamente o essencializa como alguém intrinsecamente “maligno”: o indivíduo não é o Diabo, mas é usado por ele” (TEIXEIRA, 2009, p. 60-62).

A demonização do outro pode deixar de ser apenas um rótulo dado a um comportamento considerado desviante, para se tornar algo que faz parte da subjetividade do indivíduo. Por meio da presença do Demônio é possível compreender a subjetividade criminosa e as práticas infratoras do “bandido”, como afirma Teixeira (2009). A partir dessa perspectiva, o jovem passa a ter dois lados a seguir: ou ele continua sendo um “bandido” (ficando do lado “ruim”), ou ele

se converte, assume a sua identidade como “sujeito diabólico” e se transforma em alguém “bom” (que escolheu estar do lado de Deus).

Entretanto, é constatado que o “ex-bandido”, agora convertido, não se exime da culpa pelo que fez. Teixeira (2009) coloca que a culpa e o arrependimento fazem parte da “transformação” do indivíduo em um “ex-bandido” convertido. Atenta-se, assim, para o fato de que, apesar de ter sido influenciado pela presença do mal, o indivíduo deve ter responsabilidade pelos atos cometidos, encarando as suas consequências e resolvendo as suas pendências com a justiça terrena.

Outros pontos interessantes referem-se à perspectiva da “salvação” e da prática do “testemunho” (ou da confissão de uma vida pregressa, voltada para a prática de crimes e do uso de drogas), conjuntamente com a concepção moral de que aquele “antes” não deve ser seguido pelos demais, bem como de que a luta contra o mal é cotidiana (devido a sua presença rotineira na vida de todos os indivíduos), seguido de um “depois” que mostra a escolha por Deus, pela redenção e salvação; além da luta diária contra uma possível volta do mal em sua vida.

A visão protestante sobre a salvação é a de que ela pode ser “alcançada” a partir da fé em Deus, conforme ressaltam Rehbein (1985) e Rabuske *et al.* (2012). Entretanto, trata-se de uma “graça divina” (pois a salvação ocorre por meio da graça de Deus), o que não confere a ela um sentido de merecimento do indivíduo por viver uma vida “correta” e “digna” a partir dos preceitos bíblicos, mas de uma escolha de Deus – que pode ou não ofertar a salvação aos seus fiéis. Sobre essa questão, a Bíblia Sagrada, Novo Testamento, coloca que: “Porque pela graça sois salvos, por meio da fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus. Não vem das obras, para que ninguém se glorie” (BÍBLIA ONLINE, Efésios 2: 8, 9, 2020).

Não obstante, Benetti (2000) denota que, no ideário da Igreja Universal do Reino de Deus, a salvação aparece como uma possibilidade concreta “[...] segundo o qual todos os homens, após a morte, passarão pela ressurreição. “[...] No dia do juízo final, assegura a Igreja [Igreja Universal do Reino de Deus], o povo salvo será separado do não salvo” (BENETTI, 2000, p. 55, *grifo nosso*).

Vale informar que a página no Facebook “Universal Socioeducativo Brasil” (UNIVERSAL: Universal Socioeducativo Brasil, 2020) tem um programa chamado “Jovem de Ouro”, que conta com vários vídeos que mostram, de forma geral, testemunhos de jovens que praticaram atos infracionais, que ficaram internados em instituições de medidas socioeducativas e que, ao saírem, “mudaram” de vida, aceitaram Jesus e se converteram (abordando sua trajetória anterior e posterior à conversão). Essa mesma perspectiva de “mudança” a partir da conversão religiosa também está presente na página do Facebook oficial do “Escola de Mães”,

na qual constam vídeos que apresentam depoimentos de mães sobre o seu “antes” e “depois” da conversão à IURD e como alcançaram mudanças “positivas” em sua vida e na vida de seus familiares.

Em um dos programas, por exemplo, é mostrado o “antes” e “depois” desses jovens. Imagens do “antes” são mostradas, e o pastor, que apresenta o programa, pede para que os telespectadores vejam os rostos, segundo ele, “tristes” desses jovens e de como eles estavam “perdidos”<sup>79</sup>. Os mesmos jovens são chamados, agora já convertidos, o “depois” é revelado, e o pastor diz para olharem novamente para eles e observar como, agora, são pessoas que se recuperaram e mudaram de vida. Segundo ele, antes, aqueles jovens “não tinham solução”, “nem esperança” em suas vidas. Contudo, a palavra de Deus e a fé propiciaram a mudança e a recuperação deles. Quando o pastor pergunta, “Como vocês estão agora?”. Os jovens respondem como se tornaram “pessoas de bem” que não levam mais preocupação para suas famílias e que, ao conhecerem a palavra de Deus, se transformaram, que são pessoas diferentes, tudo graças ao poder da fé (UNIVERSAL: Universal Socioeducativo Brasil, 2020).

Denota-se que, após ser revelada a sua história anterior ao processo de conversão, esses jovens ressaltaram o “durante”, ou seja, o momento em que eles passaram a ouvir a palavra de Deus (por intermédio dos missionários e da Bíblia) e a refletirem sobre a ideia de se converterem e aceitarem Jesus. A partir desse momento, seus testemunhos vão ganhando outro tom, de “agonizante” para “próspero”, “bem-sucedido”, apresentando suas conquistas como fruto de sua fé e de sua entrega espiritual a Deus. Esse “depois”, as conquistas pessoais, o “emprego”, o “voltar a estudar”, o “parar de roubar e usar drogas”, “o construir uma família” e ser uma pessoa “íntegra”, de acordo com a fala dos jovens (UNIVERSAL: Universal Socioeducativo Brasil, 2020), são os discursos empreendidos por esses “empreendedores morais<sup>80</sup>” (BECKER, 2008), assim como bispos, pastores e missionários.

---

<sup>79</sup> As fotos mostradas consistem em imagens do “antes” dos jovens entrevistados. Nessas fotos, alguns jovens aparecem fumando, utilizando drogas, alguns sem blusa, de boné, outros com o cabelo tingido; apresentando vestimentas e modos contrários ao que são aceitos pela IURD, que valoriza a utilização de roupas de caráter mais “sóbrio” e um comportamento moral pautado na “Palavra de Deus”.

<sup>80</sup> De acordo com Becker (2008, p. 153 e 161), os empreendedores morais buscam impor regras. Eles se dividem em dois tipos: aqueles que as criam e aqueles que as impõem. O primeiro é o “reformador cruzado”: ele está interessado no conteúdo das regras, pois as existentes não o satisfazem. O cruzado é fervoroso, íntegro e, muitas vezes, hipócrita, pois ele acredita que sua missão é sagrada e que deve impor sua moral aos outros. Já o impositor não está interessado no conteúdo das regras, mas somente no fato de que sua existência lhe fornece uma profissão e uma “razão de ser”. Como a imposição de certas regras concede uma justificativa para seu modo de vida, o impositor tem dois interesses que condicionam a sua atividade de imposição: ele deve justificar a existência da sua posição e ganhar respeito daqueles com quem lida.

Na segunda parte do programa são apresentadas algumas ações de voluntários do grupo, assim como depoimentos sobre como eles trabalham dentro das instituições socioeducativas, levando, segundo eles, a “palavra de Deus” até os jovens, além de ações sociais ligadas à autoestima deles.

Na terceira parte do programa, é proposto que o jovem e sua mãe (que estejam assistindo ao programa) peguem um copo com água e façam uma oração. Nesse momento, são passados clipes com a imagem do Bispo Macedo. Em seguida, a oração é realizada enquanto o pastor diz que há uma “saída” para aquela mãe (devido à situação em que seu filho se encontra) e uma “transformação” para aquele jovem, tudo por meio do poder da fé da oração. Além disso, o pastor pede que a mãe e o filho, que estão assistindo ao programa, tomem aquele copo com água que, segundo pastor, terá um “efeito milagroso” na vida daquela família.

Nesse caminho, interessa refletir sobre o testemunho como um processo significativo para pensarmos nas narrativas de sucesso dos indivíduos. Vistos como pessoas “tristes” e sem perspectiva de mudança, esses jovens, assim como as mães do “Escola de Mães”, quando convertidos, passam a contar suas narrativas de sucesso, ou os seus testemunhos, para que as pessoas “aprendam” que não devem seguir aquela mesma trajetória, aquele “antes” da vida do jovem e das mães, tendo suas palavras como uma espécie de conselho, de advertência, pois se trata das narrativas daqueles que estavam “do outro lado”, na presença do Demônio.

Os testemunhos também estão presentes durante a realização dos cultos e das orações na Casa Mãe Mulher, onde foi possível ouvir várias narrativas de mães e jovens (que já passaram pelo sistema socioeducativo e/ou pelo sistema de justiça criminal) que alegaram ter “mudado” de vida, abandonando sua vida pregressa e aceitado Jesus em sua “nova vida”. Observou-se que os testemunhos não ficam somente a cargo dos convidados da IURD e de outras Igrejas, mas das mães que frequentam a Casa Mãe Mulher, dos jovens (maiores de 18 anos e que já cumpriram medida socioeducativa e/ou pena em prisão) que se converteram, além dos voluntários que ajudam na manutenção e organização da Casa.

Um jovem que estava visitando a Casa Mãe Mulher, com um grupo da IURD, foi chamado para dar o seu testemunho. Ele falou sobre sua história, relatando que, no período em que se encontrava “preso” (cumprindo pena em um presídio), não tinha como sustentar a sua família que, segundo ele, estava “passando fome”. Entretanto, ele afirmou que recebeu uma ajuda “divina”, que veio de onde menos ele esperava, ou seja, de um pastor da IURD que “ajudou” ele, sua esposa e seus filhos, por meio do oferecimento de cestas básicas. Ele disse que, a partir daquele momento e com o apoio de sua esposa, ele “mudou” e resolveu se “converter”, “aceitar Jesus” e se “batizar”. Ressaltou que, atualmente, tem uma “boa” relação

com a sua família e que já não praticava mais crimes e não pertencia mais aquela vida de antes. No final de seu testemunho, ele apresentou Jesus como a “solução” para os “problemas” de sua vida, inclusive das mães que o ouviam, ressaltando que elas precisavam orar mais pelos seus filhos e não desistir deles.

Machado (2014) observa que há uma reconfiguração das práticas cruéis dos indivíduos após a conversão, pois o testemunho as torna uma “fala legítima”, uma história que pode ser contada até com certo entusiasmo. Ao testemunhar sua história de vida, o seu “antes” é narrado como forma de reviver a emoção do delito cometido, seguido pelo sofrimento e pela dor causada. A autora traz a perspectiva de que o testemunho permite que o ato criminoso seja experimentado (por meio da memória) sem culpa. Esses empreendedores morais passam então a testemunhar o “prazer do crime” como uma ilusão, uma mentira, algo demoníaco, que causa dor e sofrimento.

Brandão e Teixeira (2021, p. 8) relatam três dimensões do testemunho: a primeira tem a ver com a pertença, pois o testemunho é algo, uma história, uma experiência própria daquele que testemunha; em segundo lugar, o testemunho é publicizado, exposto e performatizado em uma narrativa biográfica que revela a sua transformação; o ato de testemunhar também envolve um certo compromisso, daquele que conta a sua história, com a verdade, com a coerência daquilo que se está revelando e com as suas práticas diárias. Essa gramática do testemunho (TEIXEIRA, 2016) é importante para a conversão e para o processo de mudança, pois está ligada aos processos de autorregulação desses indivíduos, assim como da credibilidade de sua “mudança”. De acordo com os autores, há uma pedagogia pentecostal com viés transformador, que se propõe a ensinar como se converter eficazmente, como viver a partir dessa conversão e como provar que ela realmente aconteceu, credibilizando-a.

Uma mãe, que estava visitando a Casa Mãe Mulher<sup>81</sup> (e que chegou quando estava sendo realizada uma oração), foi convidada a dar o testemunho sobre a sua experiência de vida para as outras mães. Em seu relato, ela disse que seu filho não estava mais internado no CAI-Baixada e que, naquele momento, ele estava internado no CRIAAD (instituição de cumprimento de medida socioeducativa de semiliberdade). No entanto, ela relatou que sua visita se deu porque ela estava com “saudades” da Casa Mãe Mulher e queria falar sobre as mudanças que ocorreram em sua vida. Além disso, afirmou que, com a ajuda da Sandra (fundadora da Casa Mãe Mulher) e das outras voluntárias, ela teve a oportunidade de “mudar de vida”, pois, nos dias em que ela

---

<sup>81</sup> Essa mãe frequentava a Casa Mãe Mulher no período em que seu filho estava internado no CAI-Baixada Belford Roxo.

visitava o seu filho, sempre chegava “virada”, “bêbada”, que saía direto do baile funk para o CAI-Baixada, e que isso o incomodava muito, causando-lhe constrangimentos, pois todos percebiam que ela estava “bêbada” e “virada” da noite anterior. Quando chegou assim na Casa Mãe, ela expressou que foi “acolhida” e “apoiada”, além de ter sido encorajada a “mudar de vida”, parar de frequentar bailes e de beber bebidas alcoólicas, procurar uma Igreja e orar, tornando-se uma “boa mãe” para o seu filho. Assim, essa mãe disse ser “muito grata” à Casa Mãe Mulher e que ela era um “núcleo de apoio” para as mães. Ela salientou como ela estava colhendo os frutos dessa mudança, ao revelar que estava frequentando uma igreja evangélica, que havia arrumado um namorado (que estava acompanhando-a) e que a sua mudança “impactou” no comportamento de seu filho, que passou a ficar “mais tranquilo” (RELATO MÃE).

Percebe-se como a influência religiosa está presente na vida dessa mãe, que relatou como a sua adesão religiosa propiciou que o seu filho a percebesse de outra forma, gerando um impacto em suas respectivas subjetividades e na relação entre eles. Seu discurso aponta a visão de como a religião é capaz de trazer certo acolhimento e conforto para essas mães, o que, de certa forma, acaba ajudando-as a diminuir o peso e a marca de não terem sido “boas mães” para seus filhos, adquirindo uma “segunda chance”, uma oportunidade de fazer diferente.

Outra mãe, que inclusive foi entrevistada para esta pesquisa, Astromélia, deu seu “testemunho” na Casa Mãe Mulher, contando sobre a sua trajetória de vida, que ela havia perdido o seu marido há cerca de um ano, e que dois – de seus nove filhos – estavam “presos”. Segundo Astromélia, um estava no presídio e o outro no CAI-Baixada. O primeiro havia sido atingido na perna (por um tiro de arma de fogo disparado por um policial militar) e, por isso, tinha dificuldades para andar; já o segundo também havia levado um tiro de arma de fogo em seu rosto, especificamente na bochecha (disparado por um policial militar), o que dificultava o seu processo de alimentação, pois, segundo ela, a comida “vazava” e seu filho não conseguia alimentar-se direito.

Prosseguindo em seu testemunho (marcado pela sua entrega e pela comoção das demais mães presentes), Astromélia relatou que, apesar de ser analfabeta, ela conhecia a palavra do Senhor, assim, a todo momento, e com as mães sobre o “livro sagrado”, ela pronunciava frases da Bíblia e dizia que a sua religião ajudava a “superar” tudo o que estava acontecendo, que aquele momento vivenciado por ela e por sua família era de “provação” e que, assim como ela, as outras mães deveriam orar pelos seus filhos. Dessa forma, ela apontava para o papel e a responsabilidade que as mães devem ter em orar pelos seus filhos, devendo ser “perseverantes”,

pois toda aquela situação consistiria em uma “provação” para que elas continuassem firmes em sua fé e não desistissem de seus filhos.

Interessante ressaltar como essa ótica do testemunho religioso está sempre presente na Casa Mãe Mulher, de forma geral, como a religião proporcionou que eles e seus familiares “mudassem” suas vidas. Algumas voluntárias falaram sobre casos de familiares, de mães e dos próprios jovens (depois de cumprirem a medida socioeducativa) que voltaram para a Casa Mãe, com o objetivo de relatarem suas histórias de “superação” e darem seus “testemunhos”.

O testemunho mostra a mudança, o antes e o depois, em que a culpa e o arrependimento são categorias que fazem parte da transformação narrada e servem para lembrar do “erro” cometido. Ele serve como um exemplo moral não só para quem testemunha, mas para os seus ouvintes. Os casos de “insucesso” também são relatados pelas mães, pois, de acordo com as voluntárias, elas também voltam para revelar (não só em forma de testemunhos, mas de desabafos) que seu filho voltou para o tráfico de drogas, que foi atingido por tiros de policiais, faleceu, ou que voltou a cumprir medida socioeducativa. Contudo, durante o trabalho de campo, esses casos não foram observados.

Seligmann-Silva (2008, p. 69) realizou uma análise sobre testemunhos de traumas vividos por catástrofes históricas. Assim, é denotado que o testemunho se trata de uma *performance* testemunhal e que é “marcado pelo tempo do presente”, em que o tempo passado se reconstitui no presente. A narrativa, as repetições e as metáforas utilizadas no testemunho são utilizadas para caracterizar uma nova dimensão de uma história que estava, até então, enterrada: “Conquistar esta nova dimensão equivale a conseguir sair da posição do sobrevivente para voltar à vida. Significa ir da sobrevida à vida” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p. 69). Assim, fazendo um paralelo, pode-se observar como o testemunho do fiel evangélico está relacionado ao seu “renascimento” através da conversão religiosa; o fato de deixar uma vida de transgressões – uma vida pregressa que agora ganha um sentido “traumático” para o convertido, no sentido de desejar não mais voltar para ela – para trás e começar novamente. Não obstante, esse ato de testemunhar também revela uma questão importante para o fiel, referente ao fato de ele não esquecer completamente o momento passado, mas de vivenciá-lo, de vê-lo como um exemplo a não ser seguido, uma fonte de arrependimentos e, ao mesmo tempo, um exemplo de redenção.

Outra questão interessante abordada por Seligmann-Silva (2008) é que o testemunho possibilita uma “meta-reflexão” daquele que testemunha, por ser algo externo à cena narrada e que exige um certo distanciamento dela. O testemunho pode indicar uma “saída”, mesmo que simbólica, daquela situação. E é assim que ele ganha um sentido “terapêutico” para aqueles que

passaram por traumas, possibilitando contar aos outros e torná-los participantes do desejo de “renascer” do fiel.

De acordo com Brandão e Teixeira (2021, p. 5 e 6), no universo ético da transformação, nem todos os “ex-criminosos” têm a possibilidade de rememorar seus crimes, testemunhando publicamente sua mudança, pois nem todas as práticas criminais são bem aceitas dentro do pentecostalismo. Aqueles que cometem crimes passionais, assassinatos, estupros e pedofilia acabam destruindo o sentido ético e moral do testemunho religioso. Corrêa (2015) traz a questão de uma maior aceitação dos “ex-traficantes” (que cometeram o crime de tráfico de drogas) em detrimento dos já citados.

A presença do Universal Socioeducativo nas instituições de medidas socioeducativas, junto aos jovens e às suas mães (do lado de fora da instituição e na Casa Mãe Mulher), pode ser interpretada como uma forma de levar a Igreja, a palavra de Deus, com o objetivo de evangelizá-los, “exorcizando-os”, iniciando uma espécie de “batalha” contra os chamados “espíritos malignos” incorporados nos jovens.

Essa interrupção do mal consiste em um processo duplo (que ocorre em “etapas”), referente à participação do Universal Socioeducativo em levar a “palavra de Deus” até os jovens que se encontram internados no CAI-Baixada, além da oração feita pelas mães. O objetivo final desse processo duplo consiste na conversão religiosa desse jovem e a expurgação do Demônio que habita nele. E as mães têm um papel muito importante, pois a oração delas atua sobre esse processo, potencializando-o. Evangelizar as mães faz parte do projeto porque se reconhece o papel delas como agentes capazes de gerar mudanças, de converter e de redimir.

Vale refletir sobre a observação realizada na Casa Mãe Mulher, em que um grupo de voluntários do projeto Universal Socioeducativo, após terem realizado uma visita no CAI-Baixada Belford Roxo e terem feito um “ponto de oração” com as mães que estavam aguardando a chegada do horário de visita na rua (próximo ao portão da instituição), foram para a Casa Mãe Mulher, tomaram café da manhã conversaram entre si, com as voluntárias e com as mães presentes.

Logo após o café da manhã, o pastor se sentou em uma cadeira, pediu para que todas(os) se sentassem e formassem um “círculo” para que pudessem conversar. A “conversa” com as mães foi iniciada após a realização de uma oração. Ele relatou para as mães como ocorriam as visitas realizadas dentro do CAI-Baixada, ressaltando como a burocracia para entrar na instituição “atrapalhava” a realização de atividades na instituição. Contudo, disse que eles sempre conseguiam “dar um jeito” para entrar (ou seja, conseguiam entrar sem ter que passar por toda a burocracia), com a justificativa de que eles estavam indo levar a “palavra do Senhor”



para aqueles jovens. Ele ainda revelou que as(os) missionárias(os) do projeto não podiam tocar nos jovens, nem dar e/ou trocar algum objeto com eles, além de não ser permitido perguntar o local de moradia, nem os seus nomes ou o nome de seus familiares.

Nota-se que a sua justificativa, ou seja, o “dar um jeito” para entrar na instituição sem passar por toda a burocracia<sup>82</sup>, foi alicerçada no seu papel enquanto um homem religioso e membro de um projeto religioso e moral voltado para o “renascimento” e a “salvação”, que desejava “levar a palavra de Deus” até os jovens internados. Além disso, foi percebido como há uma investidora de moralidade fincada em sua imagem como homem-pastor-evangélico-missionário, o que também justificaria a “necessidade” de sua entrada como uma figura masculina e religiosa, tornando-se, assim, uma espécie de “exemplo moral” para os jovens. Ele atuaria como uma espécie de “figura paternal” desses jovens, dando conselhos e encaminhando-os para vida religiosa.

Contudo, vale destacar uma fala desse pastor dirigida às mães que estavam na Casa Mãe Mulher, que “não adianta falar para o filho”, que se encontra internado no CAI-Baixada, “parar ou melhorar”, ou mesmo “forçá-lo a tal”, pois “não foi ele [o filho] que tirou aquela vida, foi o Diabo que usou ele” (PASTOR Universal Socioeducativo, *grifo nosso*). E ainda prosseguiu salientando que o Diabo havia possuído e usado os jovens internados, e que o fato de eles terem cometido infrações ocorreu porque os jovens estavam endemoniados: “O Diabo foi tão perverso que usou aquele rapaz”. (PASTOR Universal Socioeducativo).

Assim, para esse pastor, o Diabo corresponde a uma figura que representa todo o mal que está acometendo o jovem e que, por isso, de nada adiantaria a mãe pedir para o filho parar ou forçá-lo a parar com determinado comportamento, pois seu filho já estava sob influência sobre-humana, ele estava endemoniado, possuído por um espírito “maligno”: “O Demônio está no corpo daqueles jovens” (PASTOR Universal Socioeducativo). Ele ainda ressaltou que as mães devem “fazer a sua parte”. Ou seja, de acordo com sua fala, elas devem orar para que seus filhos sejam “salvos”, despossuídos. “Mãe, que tem filho rebelde, tem que orar!” (PASTOR Universal Socioeducativo).

O discurso desse pastor retrata o papel e a responsabilidade referente à “mudança” de vida do jovem que se encontra internado, colocadas sobre as mulheres-mães. Nesse sentido, cabe a essas mulheres contribuírem para o processo de libertação e evangelização de seu filho. Assim, não basta que o pastor leve o projeto até o CAI-Baixada sem que as mães cumpram com

---

<sup>82</sup> Observa-se que o fato de atuar na Casa Mãe também poderia lhe “ajudar” nessa empreitada.

o papel delas, que é orar pelo filho, orar para que a força maligna desaposse seu corpo e, assim, cesse a sua influência sobre ele.

A respeito da “cura” ou da resolução de conflitos pela oração, as igrejas neopentecostais têm uma ampla atuação nos campos da saúde e do bem-estar, prometendo a possibilidade de curas, tanto físicas como espirituais, além do apoio emocional aos seus membros. Cerqueira-Santos, Koller e Pereira (2004, p. 83) apontam como o fiel pode se tornar um “cliente da Igreja”, um “consumidor” de serviços e possíveis soluções de seus males cotidianos. Essa procura se dá, especialmente, pela precariedade ou ausência dos tratamentos médico-hospitalares e, até mesmo, de políticas sociais voltadas para a saúde e o bem-estar dessa população.

Silva e Moreno (2004), ao pesquisarem as famílias que procuram na religião a cura para as doenças psíquicas de um membro familiar, atestaram como a crença religiosa tem um papel fundamental não só no enfrentamento dos problemas sociais, como, também, dos psíquicos. . Isso porque, para além da ajuda médica, muitas famílias optam por seguir o caminho da fé e das práticas religiosas na busca de uma cura milagrosa e da resolução de seus problemas ou conflitos.

Nesse sentido, a religião atua como uma espécie de “conforto”, “apoio” e “esperança”, em meio aos estados críticos pessoais ou de enfermidades de algum membro familiar, ajudando no enfrentamento de uma doença ou de uma situação desagradável e conflituosa, pela qual uma pessoa e/ou algum membro de sua família estejam passando. Seu papel aparece como primordial no acolhimento das famílias que precisam de um suporte espiritual que apresente uma possibilidade de “mudança” ou de “cura” do indivíduo, conforme atestam Silva e Moreno (2004).

Vista como uma “provação”, tanto a doença (física e “espiritual”) como o comportamento infracional, por exemplo, são retratados como momentos em que os familiares, especialmente as mulheres-mães, devem, cada vez mais, mobilizar e afirmar sua fé em Deus: “A família, ao delegar a Deus o poder de ‘cura’, pode se tranquilizar e ter esperanças diante do adoecer de seu familiar [...]” (SILVA E MORENO, 2004, p. 166). A religião passa a tornar o familiar ativo, seu sofrimento é gestado, e ele passa a acreditar que o investimento cada vez maior na fé divina pode promover mudanças em seu cotidiano, o consolo nos momentos difíceis e o renascimento ou a cura de seu familiar.

Dessa forma, de acordo com o observado na Casa Mãe Mulher, algumas mães retrataram esses momentos como uma provação religiosa, em que ela deve afirmar cada vez mais a sua fé por meio da oração pela cura simbólica e pelo renascimento (religioso e moral) do seu filho. O investimento na fé é retratado como uma dádiva, algo passível de trazer mudanças e uma

transformação moral, simbólica e religiosa na vida dessas mães e de seus filhos. Logo, são as mulheres-mães as principais responsáveis por essa mudança, são elas que resolvem os conflitos familiares e que trazem a família para a Igreja, que devem promover a mudança em nome de seu papel de mãe e que devem conviver com o **martírio de mãe**, com o ato de se doar incondicionalmente e de lidar com todas as “consequências” (sejam elas terrenas ou não) atribuídas ao seu comportamento social e à sua pertença religiosa.

Conforme o observado, a provação religiosa possui um caráter ambíguo, funcionando, ao mesmo tempo, como uma espécie de “instrumento de tortura” para essas mães – porque as prende no sofrimento – e como “conforto” – pois a provação possui um caráter passageiro, ela não é eterna, corresponde a um momento de dificuldades na vida de alguém, por meio do qual a pessoa terá a sua fé testada. Assim, essas mães precisam conviver com o martírio, elas precisam sentir, experienciar a dor, o sofrimento e a vergonha como sentimentos que fazem parte dessa provação.

O martírio de mãe retrata, também, o peso da culpa, o afastamento e o isolamento social delas. Assim, o momento difícil não pode ser negado, pelo contrário, ele precisa ser vivenciado em todas as suas expressões e sentidos. A fé (objeto de teste) precisa estar mais forte após o momento de turbulências na vida dessas mulheres-mães. O ato de ajoelhar e orar conformam formas próprias de vivenciar esse martírio de mãe, de passar por essa provação, atestando a fé em Deus e promovendo mudanças em suas vidas e na vida de seus filhos.

Em razão do papel destinado às mães, cabe salientar que também foram presenciados discursos de outros representantes da IURD. Assim, durante a realização de um culto na Casa Mãe Mulher, um membro opinou que as mães deveriam saber “controlar” e ter “pulso firme” com o filho, além de “orarem mais” por ele, ressaltando que, se as mães tivessemorado mais, teriam conseguido afastá-lo da presença maligna do Demônio (MEMBRO DA IURD). Além disso, enquanto falava, apontava para a Bíblia e dizia que tudo aquilo que ele proferia constava nela, ou seja, a forma como a mãe deveria ter criado seu filho, seguindo os preceitos bíblicos, para que ele não tivesse cometido infrações. Por fim, ele ressaltou que as mães precisavam ir para a Igreja “orar e ajoelhar” pelos seus filhos, que são, segundo ele, “A herança do Senhor” (MEMBRO DA IURD) e, por isso, as mães deveriam levar a “palavra de Deus”, a “oração”, principalmente, para seu filho que internado no CAI-Baixada, para que o Diabo “se afastasse” de sua vida.

Percebe-se aqui, mais uma vez, a importância que é dada para oração feita pelas mães, vista como um artifício para se obter a transformação simbólica, moral e religiosa, de seu filho. A falta de oração é um dos pretextos da ação infracional, pois denota a baixa ligação da mãe

com a religiosidade e com Deus, levando-a ao exercício da provação e, ao mesmo tempo, é o principal meio para que ela consiga promover a mudança em seu filho e provar sua fé, fortificando-a ainda mais.

Conforme percebido, foram realizados diversos cultos na Casa Mãe Mulher, onde os pastores (membros de Igrejas evangélicas de várias denominações), assim como as voluntárias da casa (que são, em sua maioria, evangélicas), pregavam que as mães deveriam orar e ajoelhar para que seus filhos saíssem “renovados” e pudessem ter uma “vida nova”, de acordo com as falas. Ainda era colocado que os jovens estavam “guardados” na instituição, reforçando a tese de que as mães precisavam orar por eles, pela sua “melhora” quando eles deixassem o local, “[...] nascidos de novo e transformados pelo Espírito Santo” (VOLUNTÁRIA DA CASA MÃE MULHER). uma voluntária, em um momento de oração com as mães, falou que: “Deus vai dar a solução que ele prometeu para o seu filho. Só Jesus pode modificar o coração dele e das pessoas com quem ele andava [...]. Então, a gente tem que buscar e confiar, porque a gente já tem problema, imagina se a gente não confia...” (VOLUNTÁRIA DA CASA MÃE MULHER).

Salienta-se que esses cultos eram marcados pelo sentimentalismo das mães, que ficavam “emocionadas” e “comovidas” com as palavras dos pastores e das voluntárias da Casa Mãe. Observou-se como elas pediam para que os pastores fizessem orações para os seus filhos. Nessa perspectiva, frases com apelo motivacional, como “Não desista!” e “Seja forte!”, além das que encorajam as mães a ficarem de “joelhos” para que seus filhos fiquem “de pé”, eram ditas a todo momento pelos pastores, pelos membros de igrejas evangélicas e pelas voluntárias da Casa Mãe Mulher. Percebe-se, assim, a presença de um acolhimento dessas mães e uma sensibilidade ligada a um sofrimento experienciado de forma coletiva por elas, como se ele pudesse ser irradiado e, ao mesmo tempo, “acolhido” pelos pastores, pelas voluntárias e pelas outras mães que compartilhavam um sentimento semelhante.

Os atos de formar círculos, dar mãos e orar estavam sempre presentes na Casa Mãe Mulher. Em algumas ocasiões em que estive presente, percebi a realização de uma atividade realizada com as mães chamada de “girassol”, que ocorre no momento final de alguns cultos. Ela consiste em as mães darem as mãos umas às outras e ficarem numa posição em que houvesse maior incidência de luz solar. Essa atividade significa, de acordo com uma voluntária da Casa Mãe, que as mães devem ficar como a flor Girassol: unidas, de pé e encaminhadas para onde haja luz, para o sol, irradiando energias positivas para as suas companheiras. Isso representa uma união dessas mulheres a partir da busca por um ideal; procurar a luz do sol simboliza uma saída, o fim da escuridão, uma possível resolução de seus problemas em relação ao seu filho que se encontra internado. O ato de dar as mãos demonstra a união como uma das chaves para

enfrentar essa “provação”, mostrando para elas que ainda há esperança, uma luz, uma perspectiva de mudança em suas vidas.

Importa salientar que foi constatado, a partir das observações realizadas, que o jovem que está internado em uma instituição socioeducativa está em um estado que pode ser chamado de “liminar” (TURNER, 2005), em que ele não é ele mesmo (pois está na presença do Diabo, sob sua influência), estando em “suspensão”, refletindo sobre a sua condição, e que ainda não se converteu. Nessa situação liminar em que se encontra o jovem, a salvação (a partir da oração de sua mãe – ajoelhar e orar – e de sua escolha em ser “resgatado” e despossuído pelo espírito maligno) é o caminho capaz de tirá-lo desse estado – em que ele não é ele mesmo (pois está agindo a partir da presença do Demônio) nem um convertido – e trazê-lo para a presença de Deus. E é esse o processo de mudança, de transformação, em que o jovem internado (estando em suspensão entre as estruturas) pode refletir sobre a sua situação, deixando de ser “algo” (um endemoniado) para se tornar “alguém” (um servo de Deus).

A perspectiva do resgate, da evangelização e da conversão religiosa, pode ser observada como um processo que é vivenciado tanto pelos jovens (internados no CAI-Baixada) como por suas mães (que vão visitá-los e que devem orar por eles). Os testemunhos, as orações das mães, dos fiéis e dos membros da IURD e a escolha do jovem pelo caminho do “bem” são questões que fazem parte desse processo de mudança.

### **6.5 Quando a espera por mudanças é a sua principal esperança**

As narrativas dessas mães também são cercadas de esperança e na crença em dias melhores, tanto para elas como para seus filhos. A perspectiva do martírio de mãe, enfim, encontra uma finalidade, a redenção de seu filho após a sua saída do CAI-Baixada. Toda aquela provação vivida parece chegar ao fim quando o seu filho terminar o cumprimento da medida socioeducativa: “Eu espero a mudança na vida do meu filho [...] que ele mude em tudo, que ele saia de lá outra pessoa” (MAGNÓLIA). Nêveda também trouxe a transformação de seu filho como algo primordial em sua vida: “Eu quero que ele saia daí [CAI-Baixada] com a cabeça que ele tinha antes de fazer essas coisas” (NÊVEDA). Ela ainda completou dizendo: “Eu espero um sorriso de novo dentro do meu lar, porque o meu lar está vazio. Eu quero aquelas risadas gostosas de novo no meu lar. Eu espero muito por isso. E eu sei que isso vai acontecer!” (NÊVEDA).

A fala de Prímula demonstra como a transformação do filho é algo almejado não só por ela, mas por outras mães também. Dessa forma, a concretização da mudança do filho tem um

forte significado para as mães, é quando elas podem tranquilizar-se e perceber que o momento da provação passou. O sentimento de culpa não precisa mais, necessariamente, ser carregado por elas, pois o trabalho foi concluído, o filho “pagou” pelo que fez (e elas também) e ainda foi além, ele “renasceu”. Agora, com a perspectiva da renovação e da transformação, surge uma esperança: a de que essas mães poderão, em tese, deixar de ser “mãe de bandido”. “Eu quero que ele saia transformado pelo espírito santo de Deus, que ele tenha uma vida de caráter, de homem de bem. Que ele volte a sonhar e conquiste o que ele deseja, tudo dentro da lei, das coisas boas. Que ele tenha família, filhos...” (PRÍMULA).

Astromélia também comentou sobre sua espera por uma mudança na vida de seu filho. Assim, quando ele sair do CAI-Baixada, Astromélia espera que ele volte a estudar e passe a frequentar a Igreja. Muito emocionada e chorando, ela contou que sempre fica olhando os rapazes na Igreja e que o seu maior desejo, como mãe, era que seus filhos fossem assim, “pessoas de bem”, que tivessem “bons valores” e que “acreditassem na palavra de Deus”, deixando de ser “maliciosos” (ASTROMÉLIA).

Gardênia, bastante emocionada e demonstrando certa confiança sobre o futuro, revelou que quer ver o filho saindo do CAI-Baixada “Lavado e remido pelo sangue do cordeiro e com um novo cântico em sua boca!” (GARDÊNIA). Quando perguntada sobre o significado dessa frase, ela disse que deseja ver o seu filho saindo da instituição com outro tipo de pensamento, de acordo com suas palavras, “mudado”, “renascido”, e que parasse de cometer “crimes” e buscasse a Igreja (GARDÊNIA).

Observou-se a perspectiva religiosa da conversão como algo capaz de mudar a vida de uma pessoa. Nesse sentido, grande parte das mães entrevistadas enfatizou a perspectiva da mudança via conversão. Cinerária, por exemplo, ressaltou o seu desejo em ver seu filho na Igreja novamente: “Eu espero que ele seja uma pessoa muito melhor nessa vida, que ele volte para Jesus. [...] Eu entrei na igreja por causa dele, e saí por causa dele também!” (CINERÁRIA). A Igreja ajudaria nessa transformação, pois manteria o filho “na linha”, ele estaria sendo “vigiado” tanto por Deus como por seus irmãos de fé.

A presença do filho em uma Igreja e o testemunho proferido funcionariam como uma forma de “controle” em que o jovem falaria sobre o ocorrido diante de suas/seus irmãs(os) de fé, demonstrando como a mudança é possível. Ao mesmo tempo, ele reviveria, em sua mente, o ocorrido de forma a não o repetir. O seu testemunho revelaria mais do que a sua conversão religiosa, mas a sua sentença de ter que estar sempre lembrando o ocorrido para não esquecer, não ter “recaídas”; em uma espécie de “terapia”, o filho iria se constituindo a partir

do processo religioso. A mudança não é efêmera, ela é um processo. Por ser um processo, ela não ocorre de imediato, precisa ser conquistada e reconquistada a todo momento.

Cravina, apesar de desejar a mudança do seu filho e sua conversão religiosa, demonstrou sentir medo de uma possível conduta infracional dele, ou de como as pessoas o julgariam, após a saída do CAI-Baixada. Cravina revelou que espera que seu filho saia do CAI-Baixada como uma “pessoa de bem” e que “não volte a fazer a mesma coisa”. Contudo, ficava preocupada, pois acreditava que as pessoas (seus familiares e amigos) poderiam achar que ele ainda estava roubando: “Eu tenho medo de ir à casa de amigos e parentes, porque se sumir alguma coisa, vão pensar logo que foi ele que roubou.” (CRAVINA).

A mudança é um processo social que deve ser vivenciado não só por aqueles que a almejam, mas por todas as pessoas ao seu redor. Para que ela ocasione seu efeito desejado, ou seja, para que ela produza uma reconfiguração da e na vida do indivíduo, ela precisa ser acreditada por todos. A eficácia simbólica, como bem observou Lévi-Strauss (1963), precisa acontecer para que ela continue desenvolvendo-se.

Amarílis trouxe a questão da culpabilização do seu filho como forma de ele não voltar a cometer a mesma infração. A lembrança do que ocorreu no passado serviria como uma “armadura” contra possíveis “recaídas” dele. De acordo com a sua fala, ela esperava que seu filho se tornasse “uma pessoa melhor”, que “ele estude e arrume um emprego”. Todavia, Amarílis apontou que ele não deve nunca esquecer o que fez. Ela se refere ao cometimento de ato infracional análogo ao crime de homicídio. Amarílis revelou ainda que, apesar de “ter que carregar o passado nas costas”, ele tem que seguir com a vida, mas se lembrando sempre do ocorrido, “para não repetir o mesmo erro” (AMARÍLIS).

#### **6.6 “*Meu filho teve um livramento de Deus!*”: a perspectiva das mulheres-mães frente ao livramento divino**

Conforme salientado, a maioria das mães vê a perspectiva do livramento divino como uma espécie de “segunda chance” para ela e o seu filho. O jovem poderia responder pela prática infracional cometida, contudo, as mães apontam como o livramento recebido pelo seu filho garantiu que ele saísse impune frente ao ato infracional cometido. Assim, há a crença na figura divina como o Deus da “salvação”, aquele capaz de “livrar” do encarceramento e da morte.

Sobre a presença dos livramentos nas trajetórias dessas mães e de seus filhos, o relato de Cinerária colocou a questão do livramento como uma espécie de “salvação”: “Deus deu o livramento para o meu filho, [...] porque ele foi chamado para sair junto com um amigo, mas

ele acabou não indo porque foi preso [...]. Mas o amigo dele foi sozinho, e ele foi morto! E o meu filho foi salvo de morrer!” (CINERÁRIA). De acordo com o seu relato, Deus teria livrado o seu filho da morte, permitindo que ele fosse “preso”. A prova de sua teoria encontra-se na morte do amigo de seu filho, que foi assassinado. Dessa forma, Cinerária acredita que o encarceramento de seu filho foi um livramento concedido por Deus para que algo pior, como a morte, não ocorresse.

Azaleia revelou que seu filho havia recebido um “livramento de Deus” em sua vida, pois ele apareceu com uma moto roubada em casa. Contudo, seu caso não virou um processo na justiça socioeducativa, pois ele foi solto e ainda saiu pela porta da frente. Azaleia contou que seu filho estava andando com a moto roubada quando foi parado pelos policiais, que o levaram para uma delegacia e, chegando lá, ele teria se deparado com o dono da motocicleta roubada. Ela, então, disse que o “livramento” se deu devido ao fato de ela ter um “conhecido” que trabalhava nessa delegacia (o delegado), que a ajudou a solucionar o “problema” dele. Assim, o conflito foi “resolvido”, e seu filho foi “solto” sem que a prática fosse caracterizada como um ato infracional e virasse um processo. Ela ainda contou, demonstrando bastante orgulho e alívio, que seu filho “[...] saiu pela porta da frente [da delegacia]!” (AZALEIA, *grifo nosso*).

O livramento recebido pelo seu filho tem relação com o fato de ele não ter sido encarcerado, devido ao ato infracional praticado. Ele ganhou uma segunda chance, saiu pela porta da frente da delegacia, como alguém que não havia praticado nenhuma infração. Assim, de acordo com essa mãe, ele foi “livrado” não somente pelo fato de ela ser próxima do delegado de polícia e pedir para que seu filho não fosse “preso”, mas por algo maior do que essa relação, ou seja, foi o poder divino que livrou o seu filho.

Magnólia expôs uma história bastante semelhante à de Azaleia. Segundo ela – que revelou ter o desejo de dar um “testemunho” sobre o “livramento” que Deus deu ao filho dela – seu filho estava andando pelo bairro com uma moto roubada, quando foi parado pela polícia e levado para a delegacia. Ela o acompanhou e disse que, por conhecer o delegado, conseguiu que seu filho saísse pela porta da frente, “[...] Deus deu o livramento para ele! [...]. Naquele dia, ele entrou e saiu pela mesma porta, pela porta da frente, e foi absolvido, graças a Deus!” (MAGNÓLIA). Magnólia ainda ressaltou que conversou não só com o delegado de polícia (“conhecido” dela), mas, também, com um desembargador (que ela também conhecia, pois já trabalhou fazendo faxina na casa dele). Assim, conversando com o desembargador e com o delegado, ela conseguiu que seu filho saísse de lá sem ser “preso”. Ela ainda disse que o rapaz (dono da moto que foi roubada) estava presente na delegacia e reconheceu o seu filho. Por pouco, segundo Magnólia, “ele não partiu para cima” de seu filho, com o intuito de agredi-lo.



Por fim, ela disse que a moto foi devolvida ao dono, e que seu filho saiu da delegacia, sem que houvesse alguma investigação sobre o caso ocorrido.

Mais uma vez, percebe-se que as relações estabelecidas com esses atores não são creditadas como aquilo que, de fato, promoveu a soltura do filho, mas um poder sobrenatural teria agido nessa relação, resolvendo esse conflito e possibilitando que o filho saísse pela porta da frente da delegacia, demonstrando publicamente que ele havia sido absolvido e ilibado pela lei dos homens e pela lei “maior”, a de Deus.

Cinerária, Azaleia e Magnólia denotaram a presença divina em suas vidas como o fator que levou seus filhos a não serem encarcerados. Deus teria dado o livramento não somente do ato de ser “preso”, mas do castigo e da punição que esses jovens poderiam ter sofrido devido ao cometimento do ato infracional, assim como essas mães também saíram “livres”, pois, caso fossem aplicadas as sanções legais aos seus filhos, elas também teriam que lidar com essa questão como mães e responsáveis por esses jovens.

## **7 “ELA DISSE QUE EU ERA MÃE DE BANDIDO!”: A CULPABILIZAÇÃO DAS MULHERES-MÃES PELO ESTADO (SOCIOEDUCATIVO, POLÍCIA) E PELA JUSTIÇA SOCIOEDUCATIVA**

O presente capítulo, dividido em quatro seções, discute como a justiça socioeducativa, as instituições de cumprimento de medidas socioeducativas e os agentes de segurança do Estado, como a polícia, têm caracterizado as mães e seus filhos que estão cumprindo medida socioeducativa de internação. É apresentado como os operadores da justiça socioeducativa retratam essas famílias, principalmente, as mães dos jovens em audiências na Vara da Infância e da Juventude, como mães sem “pulso firme”, sem controle e gerenciamento da vida do filho, culpando-as pelo comportamento infrator. Essas famílias são caracterizadas como “desestruturadas” ou “disfuncionais”, alegando-se que a falta da figura do pai biológico ocasionaria a ausência de moralidades (próprias de determinada classe social e econômica) e o imperativo da falta de poder de mãe sobre o filho; e como famílias “incubadoras” de possíveis jovens infratores. A falta ou a ausência da figura paterna patriarcal passa a ser “substituída” pela presença de um “pai jurídico” (SILVA; ARAÚJO, 2013, p. 43), ou da figura do/da juiz/juíza de direito que passa a objetificar e sujeitar os jovens e suas mães. Observou-se a mesma tendência na instituição socioeducativa CAI-Baixada Belford Roxo, em que essas mães são constantemente culpabilizadas e responsabilizadas pela prática infracional de seus filhos. Para tanto, são apresentados relatos das mães referente às formas como elas são retratadas pela justiça socioeducativa, pelo CAI-Baixada, bem como são expostas e analisadas as falas sobre casos de violência policial e violência por parte dos agentes do socioeducativo contra os jovens.

### **7.1 A Justiça Socioeducativa**

Para esta análise, interessa ressaltar a perspectiva da justiça socioeducativa sobre os jovens acusados de praticarem atos infracionais a partir dos dados obtidos em minha dissertação (PAZ, 2017), em que foi constatado como a família, principalmente, as mães dos jovens, é culpabilizada pelos caminhos infracionais percorridos por eles. Verificou-se a produção de discursos morais relativos à configuração dessas famílias (sendo a maioria monoparental feminina), tendo a mãe como a única responsável pelo cuidado, pela educação e pelo sustento do(s) filho(s) e como chefe de família. Percebeu-se, também, que os jovens são vistos como “bandidos”, “criminosos”, e que alguns discursos dos operadores os retratavam como aqueles

que têm o “gênio ruim”, com o crime cristalizado em seu ser, assim como a prática infracional foi vista como algo geracional, “passado” de pai para filho (PAZ, 2017).

Nesse ínterim, a justiça socioeducativa, a partir da perspectiva da ausência do pai, atua como uma espécie de “pai jurídico” (SILVA e ARAÚJO, 2013, p. 43) que impõe suas moralidades, castigos e punições, travestidos de medidas socioeducativas, aos jovens e às suas famílias.<sup>83</sup> Assim, o crime é essencializado, cristalizado no jovem autor de ato infracional, sendo retratado como algo que já nasceu com ele, do qual ele não pode se livrar. Em relação às suas famílias, vistas como “disfuncionais” ou “desestruturadas”<sup>84</sup>, as mães são culpabilizadas pelo comportamento infracional dos jovens e acusadas de não possuírem “pulso firme” ou controle sobre os seus filhos.

A partir dos relatos, colhidos em entrevistas semiestruturadas e da observação de conversas das mães que frequentam a Casa Mãe Mulher, observou-se que muitas revelaram ter sofrido violências e constrangimentos tanto por parte do Estado, através de práticas violentas realizadas pela polícia militar e pelos agentes socioeducativos, como por meio da justiça socioeducativa, mediante falas de juízes, promotores defensores públicos e demais técnicos da Vara da Infância e da Juventude, nas audiências de seus filhos. Atenta-se que parte considerável dessas violências deu-se simbolicamente (BOURDIEU E PASSERON, 1992), especialmente em relação à justiça socioeducativa. Contudo, observou-se a constância de práticas opressoras nas abordagens e apreensões policiais e no tratamento dado aos jovens pelos agentes socioeducativos.

Para tanto, nesta seção, serão utilizadas algumas falas dessas mães sobre as suas experiências conflitivas com o Judiciário, especificamente em relação aos operadores da justiça socioeducativa, demonstrando a forma como elas são tratadas nas audiências, além de serem “julgadas” e culpabilizadas pelas práticas infracionais de seus filhos.

O relato de Dália reflete o cotidiano de muitas mães, inclusive daquelas que passam pela Vara da Infância e da Juventude, pois, ao contar sobre a sua experiência na audiência de seu filho (presente no Capítulo 4), ela disse não ter gostado da forma como a juíza e o promotor de

---

<sup>83</sup> O advento do Estatuto da Criança e do Adolescente traz os jovens, entre 12 e 18 anos incompletos, como penalmente inimputáveis (incapazes de compreender o caráter ilícito do ato praticado) e sujeitos de direitos. Entretanto, além da culpabilização atribuída ao jovem e da crença de que ele recrudescerá, há a ainda a questão de eles serem vistos como objetos de direitos pela justiça socioeducativa (PAZ, 2017).

<sup>84</sup> De acordo com Paz (2017), as famílias desestruturadas ou disfuncionais, a partir do discurso dos operadores da justiça socioeducativa, são aquelas sem a presença do cônjuge ou pai (nas quais as mães são as responsáveis pelo cuidado e sustento dos filhos), são famílias numerosas e com muitos filhos, que residem em locais considerados pelos operadores como “perigosos”, periféricos, e que apresentam uma condição financeira “desfavorável”.

justiça referiram-se a eles, olhando para ela e apontando para o seu filho, chamando-o de “bandido”. De acordo com o seu relato: “Eles olharam no meu olho e disseram: Olha, mãe, esse seu filho é um bandido mesmo, olha só a gravidade do que ele fez!” (DÁLIA).

Azaleia revelou que, na audiência de seu filho, a juíza foi “dura” com ela, perguntando onde ela estava e o que ela pensava que estava fazendo, e ainda lhe disse que ela era uma “péssima mãe” e que deveria ter “cuidado melhor do filho” para que ele não roubasse mais as pessoas: “Essa juíza foi muito dura comigo, ela já veio me falando ‘Onde você estava? O que você pensa que está fazendo da sua vida?’ Depois ela disse, na minha cara, que eu sou uma péssima mãe e que era culpada de tudo que estava acontecendo” (AZALEIA).

Azaleia, em tom de indignação com o ocorrido, prosseguiu com seu relato, comentando que ficou “com muita raiva” ao ouvir aquilo sobre ela, que sua vontade foi de “pular em cima” da juíza e dar “uns tapas na cara dela” (AZALEIA). Ela, bastante agitada e inconformada ao lembrar da situação, ainda revelou que nunca levou um “desaforo desses para casa”, mas que pensou bem e resolveu não fazer nada, pois sabia que seu filho poderia ser “prejudicado” (AZALEIA). Esse ato de se conter e “pensar bem” tem relação com o medo de que uma possível “discussão” ou “briga” com a juíza pudesse agravar a condição do seu filho.

Podemos relacionar essa questão, trazida por Azaleia, com o fato de que a maioria das mães revelou que a função da justiça socioeducativa é a de “julgar” elas e os seus filhos, ou seja, não só aquele que cometeu ato infracional, mas, também, de julgar moralmente suas responsáveis, suas mães. Rebelar-se contra as acusações da juíza é rebelar-se contra esse julgamento moral, que, por mais que não esteja prescrito nas leis, existe e resiste ao sabor do que os operadores da justiça socioeducativa aceitam como práticas “corretas” e “incorretas”, inclusive, em relação à criação e educação dadas pelas mães aos seus filhos.

A situação de Cravina é parecida com a de Azaleia, pois se percebe a imputação de culpa atrelada à extensão de uma moralidade pertencente a esses operadores, o que significa que o julgamento moral das práticas maternas é anterior ao julgamento pelo cometimento de infração do filho – que nem é colocado em xeque, pois já se “sabe” que o jovem praticou a infração e receberá uma medida socioeducativa, conforme observado anteriormente por Paz (2017). Assim, a audiência serve para formalizar o ato da aplicação da medida socioeducativa, em que a investigação constitui, de acordo com o observado, em um mero detalhe instrumental, pois a palavra dos policiais é a que vale, tem mais peso e garantias. Assim, esses operadores já atribuem a culpa à mãe e a julgam pelo seu comportamento como tal, sendo retratada como aquela que não soube ser uma boa mãe ou uma boa o suficiente para afastar seu filho do

cometimento de atos ilícitos. A sujeição materno-culposa faz-se presente mais uma vez, denotando a forma como essas mães são retratadas na justiça socioeducativa.

Voltando ao relato de Cravina, foi revelado que, durante a audiência de seu filho, a juíza disse que ela precisava ter tido mais “pulso firme” e que deveria ter “cuidado melhor” do seu filho. Cravina contou que, após a fala da juíza, ela se sentiu “muito culpada” por ouvir aquilo, o que a fez repensar o seu papel como mãe. Contudo, apesar do julgamento moral e da culpa imputada, ela confessou saber que a “função” da justiça socioeducativa é exatamente essa, “julgar”: “Ela disse para mim: ‘Mãe, faltou pulso firme, faltou você olhar mais e cuidar mais do seu filho’” (CRAVINA). Por fim, em tom de conformação com o ocorrido, Cravina disse “[...] mas eu entendo que a função deles é essa, é julgar!” (CRAVINA).

Vale abrir um parêntese para o fato de que muitas mães apontaram que a justiça socioeducativa, pautada principalmente na figura da(o) juíza/juiz como uma “autoridade”, tem a função de “julgar” o filho por ter cometido ato infracional: “O judiciário é autoridade, a gente tem que acatar o que eles falam” (CINERÁRIA). Isso mostra um desconhecimento acerca das atribuições da justiça socioeducativa, cujas funções são resumidas apenas ao julgamento, não só a partir das leis e dos conflitos em jogo, mas, também, de preceitos morais e do caráter plenamente subjetivo acerca dos suspeitos ou autores da prática infracional. Como resultado desse “julgamento”, é esperada uma “punição”, um “castigo”, sem se ater ao caráter protetivo e socioeducativo do ECA, que também deveria ser levado em consideração pelas mães e, do mesmo modo, pelos operadores da justiça socioeducativa.

Todavia, Prímula traz uma questão interessante: diferente de grande parte das mães, ela questionou o papel da justiça, afirmando que eles, ao seguirem suas próprias leis, ou o que eles interpretam das leis (pautadas em suas moralidades), acabam “deturpando” ou corrompendo a lei de fato. Ela se questiona e diz não saber onde está a justiça e a lei: “Onde está a justiça? Eles deturpam tudo! Eles julgam uma coisa pequena por uma grande e uma coisa grande por uma pequena. E aí a gente não sabe onde é que está a lei!” (PRÍMULA).

Tendo em vista o fato de as práticas (sejam elas sociais, morais, religiosas etc.) serem capazes de constituir e assentar as leis, Fonseca (2020) aponta para a lacuna existente entre as leis e as práticas, afirmando como aqueles que criam e executam as leis estão alheios ao que, de fato, ocorre na sociedade, às práticas presentes no cotidiano das pessoas. Há, assim, um “[...] descompasso entre as perspectivas de quem faz as leis e os entendimentos das pessoas às quais essas leis são aplicadas [...]” (FONSECA, 2020, p. 88) e sobre como os valores e as práticas não se encaixavam na realidade da maioria. Contudo, ressalta que, apesar de incipiente,

atualmente, há uma tentativa de aproximar as leis das práticas, principalmente no campo da adoção (objeto de estudo da autora).

O discurso de Prímula também contou com certa indignação de sua parte em relação à medida socioeducativa de internação aplicada ao seu filho que, de acordo com a sua fala, foi apreendido por associação ao tráfico de drogas: “[...] Ele estava trabalhando para o tráfico e vendendo drogas.” (PRÍMULA). Prímula questionou a decisão da juíza de ter aplicado a medida socioeducativa de internação (a mais dura de todas) ao seu filho. Quando perguntada por que ela estava opondo-se à medida aplicada, Prímula relatou que não conhecia muito as leis, mas que sabia que a internação era como uma “prisão” e que seu filho ficaria “preso” com outras pessoas que estavam lá por terem cometido “crimes piores” e que isso não era “correto”. (PRÍMULA).

Doravante, o questionamento de Prímula chama atenção para a alta incidência do encarceramento desses jovens por infração análoga ao tráfico de drogas, contrariando os preceitos do ECA (BRASIL, 1990), sobre a medida socioeducativa de internação ter um caráter especial, devendo ser aplicada quando se tratar da prática de ato infracional cometido sob grave ameaça ou violência, além do cometimento de outras infrações graves e quando o jovem descumpra uma medida imposta anteriormente.

Contudo, vale frisar que a justiça socioeducativa tem o papel primordial de oferecer proteção integral à criança e ao adolescente, além da socioeducação, mediante a aplicação de medidas socioeducativas pelo juiz de direito responsável, em caso de infração – respeitando seus direitos individuais, as garantias processuais e a execução plena do Estatuto da Criança e do Adolescente. O art. 148 do ECA versa sobre as competências da Justiça da Infância e da Juventude, dentre as quais se pode destacar:

I – conhecer de representações promovidas pelo Ministério Público, para apuração de ato infracional atribuído a adolescente, aplicando as medidas cabíveis; II – conceder a remissão, como forma de suspensão ou extinção do processo; [...] VI – aplicar penalidades administrativas nos casos de infrações contra norma de proteção à criança ou adolescente; VII – conhecer de casos encaminhados pelo Conselho Tutelar, aplicando as medidas cabíveis. Parágrafo único. Quando se tratar de criança ou adolescente nas hipóteses do art. 98, é também competente a Justiça da Infância e da Juventude para o fim de: a) conhecer de pedidos de guarda e tutela; b) conhecer de ações de destituição do poder familiar, perda ou modificação da tutela ou guarda; (BRASIL, 1990).

Durante uma conversa com uma mãe (realizada na Casa Mãe Mulher), a quem vou chamar de Lantana, foi revelado que, na audiência de seu filho, a promotora de justiça disse que ela deveria “obrigar” seu filho a frequentar a escola. Contudo, ela expressou que, apesar de

suas tentativas em falar com ele, sentia “dificuldade” em obrigá-lo a ir para a escola. Demonstrando indignação com a fala da promotora, Lantana narrou: “A promotora disse para mim que eu tinha que obrigar o meu filho a ir para a escola. Como que eu vou obrigar ele a ir para a escola? Como eu faço isso? Eles falando até parece que é fácil para a gente obrigar isso e aquilo...” (LANTANA). Podemos perceber como a violência simbólica da promotora impera nessa relação ao colocar todo o peso da trajetória desse jovem em cima de sua mãe, conduzindo-a a acreditar que ela falhou em seu papel materno, que ela poderia ter se “esforçado” mais na criação de seu filho. Nesse sentido, a fala da promotora de justiça é clara, ou seja, essa mãe falhou e acabou permitindo que o filho falhasse também, ela errou duas vezes, representando a figura da mãe de bandido.

Lantana, sem poder ter dado maiores esclarecimentos na audiência, me revelou que achava “injusta” a fala da promotora em relação ao seu comportamento como mãe, pois ela não sabia o que acontecia em sua vida e como era a relação com seu filho.

Eu falei tanto com ele! Eu já briguei tanto com ele [com seu filho que está internado]! Ele vai para a escola desde os 3 anos, eu sempre levei ele para a escola, desde novinho, mas e agora? O que eu posso fazer agora? Ele está aqui [em referência ao CAI-Baixada Belford Roxo], mas não foi porque eu quis não, não fui eu que trouxe ele aqui não! (LANTANA, *grifo nosso*).

Lantana, apesar de demonstrar certo “fracasso” em conseguir lidar com as dificuldades em manter o seu filho na escola, logo afirma que tentou fazer com que ele frequentasse a escola (segundo ela, desde os 3 anos de idade), no entanto, não obteve sucesso. Observa-se certa agência dessa mãe em relação à culpa que lhe foi imputada, visto que, de acordo com a sua narrativa, ela fez (ou tentou fazer) a parte que lhe cabia (seu dever de matricular o filho em uma rede regular de ensino, conforme o art. 55 do ECA), entretanto, certas circunstâncias (que não foram mencionadas na conversa) acabaram corroborando para que ela não conseguisse mais fazer com que ele frequentasse o ambiente escolar, assim como o levaram a cometer ato infracional. Ela assume o fato de não conseguir “obrigá-lo” e, ao mesmo tempo, justifica que não foi culpa dela, que ela não o levou para o CAI-Baixada.

Importa rememorar os casos de Dália e Lavanda, que também trazem certa agência ao relatarem suas experiências maternas, calcadas na educação, na moralidade e na prática de castigos físicos, como formas expressar uma não-culpa pela situação infracional do filho. De acordo com essas mães, elas fizeram tudo o que a sociedade esperava delas, porém a prática infracional de seu filho não seria responsabilidade delas, mas, sim, do próprio filho que não seguiu as suas recomendações e acabou cometendo a infração. Assim, apesar da culpa imputada

a elas, caracterizando-as como “mães de bandido” e mulheres que não souberam ser “boas mães”, essas mães resolveram não assumir para si a culpa (como um sentimento de falha), que ocorre por meio dos questionamentos de suas ações e de seu papel de mãe. Contudo, observou-se que elas carregam o peso simbólico da culpa que lhes foi e é imputada cotidianamente. O caso de Lantana também aflora essa possibilidade de agência dessas mães ao se depararem com situações em que a culpa lhes é atribuída, e o seu papel de mulher-mãe, questionado.

Para além dos casos em que a culpa é imputada a essas mães (podendo ou não ser inscrita em suas trajetórias), é interessante abordar como essas mulheres-mães são tratadas nas audiências de seus filhos, observando como não há espaço para que elas falem sobre o seu filho, sobre a sua relação com ele. Afinal, elas estão lá para ser “julgadas” também e, no caso delas, só lhes restam os sermões dos operadores da justiça que obstinam ensiná-las o papel da maternidade como um modelo único e universal. Também foi observado que, para além de um conflito relativo à prática infracional dos jovens, é instaurado um conflito moral, no qual as mães são constantemente culpabilizadas pelas trajetórias de seus filhos.

Magnólia demonstrou ter ficado bastante enfurecida com o tratamento recebido pelos operadores da justiça socioeducativa, quando foi realizada a audiência de seu filho, de acordo com a sua fala: “Eles falaram tudo, falaram o que ele fez, mas não me deixaram falar nada. Entrei muda e sai calada de lá, e meu filho veio direto para cá [CAI-Baixada], desde então é isso que você está vendo, é isso que aconteceu!”. (MAGNÓLIA, *grifo nosso*). Ela relatou não ter tido a chance de participar da audiência de seu filho e não foi convidada a falar, mesmo demonstrando sua vontade. Só escutou o que os operadores tinham para falar e, por fim, a “sentença” (medida socioeducativa) de seu filho.

Cinerária também trouxe a questão de não ter participado ativamente da audiência do seu filho e de não ter sido oferecida a possibilidade de falar durante a audiência. Não foram dadas muitas informações sobre a medida socioeducativa de seu filho; segundo ela, falaram somente que ele ficaria internado por um período de três meses a um ano: “Lá na audiência, eles nem falaram nada comigo e eu também nem falei nada. Só falaram comigo que ele iria ficar preso lá [internado no CAI-Baixada] de três meses a um ano” (CINERÁRIA, *grifo nosso*).

Atenta-se que, como responsável legal pelo jovem menor de idade, a mãe (ou outra(o) responsável) tem o direito e o dever de participar e dar o seu depoimento quando questionada pela autoridade competente. Contudo, o que essas falas revelam é a forma mecanizada como as audiências são conduzidas, de modo a tratar o jovem como alguém com um destino já traçado, além da não garantia da participação efetiva da família no processo socioeducativo, como está presente no Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990).



Pinheiro (2014) afere que a família é chamada pelo socioeducativo com o objetivo de que ela reconheça a “responsabilidade” pelo ato infracional cometido por ele, e não para participar efetivamente do processo de socioeducação. Ao “afirmar” (por meio do silêncio, como foi observado) a sua negligência, ela estaria, ao mesmo tempo, livrando o Estado de assumir um resultado positivo na socioeducação e reinserção social do jovem. Do mesmo modo, o autor, a partir de entrevistas realizadas com funcionários do Programa de Execução de Medidas Socioeducativas em Meio Aberto, salienta que o Estado não cumpre com o seu papel de “protetor”, de promotor de Políticas Públicas e de planejador de instrumentos de proteção social para com esses jovens e suas famílias, o que impacta diretamente nas famílias e na forma como elas efetuam o seu papel, pois as ações do Estado – e as ausências de ações – correspondem àquilo que ajuda a criar os alicerces da formação dos grupos familiares.

## **7.2 O Centro de Atendimento Intensivo Belford Roxo – CAI-Baixada**

Em relação à forma como o CAI-Baixada retrata as mães e seus filhos, foi percebido, a partir de várias entrevistas realizadas com as mães e dos relatos dados, que há uma relação conflituosa entre elas (juntamente com os jovens internados) e os agentes socioeducativos da instituição. Essa relação, conforme observado, é marcada por desconfianças, rumores e pela prática constante da violência (em todos os seus sentidos), refletindo em julgamentos morais, valorativos e acusatórios sobre os jovens internados e suas mães.

Mais uma vez, os rumores surgem como forma de construir uma sociabilidade entre as mães, marcada essencialmente pelo temor. Em relação ao CAI-Baixada, vale ressaltar a presença de diversos casos reais e de rumores sobre o comportamento dos agentes socioeducativos em relação aos jovens internados. Algumas mães disseram acreditar que o filho pudesse estar sendo maltratado e/ou castigado dentro da instituição. Elas também comentaram sobre a existência de rumores e de fatos que ocorrem com seus filhos e com outros jovens internados na instituição socioeducativa.

Esses eventos, revelados pelas mães, referem-se a casos de violência física praticada pelos agentes socioeducativos contra seus filhos. Dentre essas práticas violentas, foram ressaltados golpes e/ou tapas na região do tórax e da barriga. As agressões nessa região são estratégicas porque ficam cobertas pelo uniforme dos jovens (camisa branca) e, dessa forma, não ficam visíveis aos olhos das mães e dos familiares nas visitas.

Ainda foi relatado, por algumas mães, que elas não podiam levantar a camiseta do filho durante as visitas, pois isso não era permitido pela instituição. Caso alguma tentasse levantar a

camiseta de seu filho, ou se ele tentasse levantá-la, os agentes socioeducativos repreendiam ambos. As mães revelaram que o filho também não permitia toques, de modo a levantar a sua roupa, pois tinha receio de que seu ato desencadeasse conflitos com os agentes socioeducativos, gerando uma onda de agressões, castigos e punições.

Segundo Azaleia, ela não podia levantar a camiseta do seu filho durante as visitas, pois os agentes socioeducativos logo a mandam parar ou baixar a camisa, além de ficarem “desconfiados” de sua atitude, achando que ela pudesse estar “revistando” o filho (AZALEIA). Quando perguntada se ela sabia por que os jovens internados não podiam ter suas camisas levantadas por suas mães, Azaleia revelou, em tom sigiloso, que os agentes socioeducativos “batem” nos locais que não dá para ver, locais em que a camisa cobre as marcas: “Não pode mesmo, não pode porque eles batem nesses lugares onde a camisa cobre as marcas: “Não pode mesmo, não pode porque eles batem nesses lugares onde a camisa tampa, eles dão socos e chutes na barriga, tapas na cara, tudo para a gente não ver, sem deixar marcas.” (AZALEIA).

O silêncio sobre essas práticas também é algo bem presente, e talvez seja por esse motivo que algumas mães circulem essas informações enquanto rumores (uma história que alguém ouviu, algo que é confidenciado em tom de segredo, sussurrado... cujas identidades, por trás dessas histórias, tendem a ser suprimidas), Logo, esses “rumores” funcionam para avisar que esse tipo de prática acontece dentro da instituição, mas sem falar muito (dar detalhes) sobre esse assunto, como forma de esconder a identidade das mães e de seus filhos e, até mesmo, de preservar sua integridade física: “A gente ouve muito que eles batem e maltratam os jovens... Eu sei que ele [seu filho] pode estar passando por essas coisas lá dentro [no CAI-Baixada], mas eu sei que ele não pode falar nada” (PRÍMULA, *grifo nosso*).

Azaleia contou sobre a possível prática de atos violentos realizados contra o seu filho, acreditando que ele sofra com agressões praticadas pelos agentes socioeducativos, revelando que eles “batem” e “[...] deixam os meninos de castigo” (AZALEIA). Demonstrando estar bastante enfurecida com a situação, Azaleia revelou uma esquematizada forma de práticas violentas dentro da instituição, que vai desde tapas ou “socos de mão aberta” no rosto, para não marcar (e, ao mesmo tempo, mostrar para os jovens, mediante sua “desmoralização”, quem detém a força física, moral e está no poder), até socos e chutes na região do abdômen. As marcas dessa violência, apesar de serem sentidas por esses jovens, ficam escondidas sob suas vestimentas para que não sejam vistas por seus familiares e suas mães.

Prímula também contou sobre uma possível existência de ameaças realizadas contra seu filho dentro do CAI-Baixada. Segundo ela, apesar de achar que ele é “bem tratado” na unidade, ela cogita que há algo “oculto” em seu filho, o que a faz refletir sobre o tratamento recebido por ele: “Aparentemente, ele é bem tratado, mas a impressão que me dá é que está acontecendo

alguma coisa lá dentro. Tem vez que ele chega assustado, nervoso... Eu acho isso estranho porque ele pode estar sendo ameaçado pelos guardas ou pelos próprios jovens” (PRÍMULA).

Prímula falou sobre o fato de seu filho estar “aparentemente gordinho” (PRÍMULA), questionando, para além do tratamento recebido por ele, a qualidade das refeições servidas na unidade. Assim, ela revelou (em tom de confidencialidade) que disseram para ela que é acrescentado fermento na comida servida na unidade e que a “mistura” ou a carne é de qualidade suspeita, pois provoca “feridas” e “furúnculos” nos jovens: “[...] Digamos que ele está mais gordinho, mas é porque eles botam fermento na comida e a carne de lá dá furúnculo. Ele [seu filho] até chama de *‘carne de monstro’*, porque não é nada boa mesmo.” (PRÍMULA, *grifo nosso*).

Observa-se que a presença de fatos e de “rumores” sobre práticas violentas e criminosas realizadas pelos agentes socioeducativos contra os jovens internados dentro de instituições foi apresentada por Napolião, Menezes e Lyra (2020), que chamam a atenção para a recorrência de denúncias de maus tratos, agressões cotidianas perpetradas pelos agentes socioeducativos, bem como para a dificuldade ou ausência de acesso às atividades educativas e de lazer para os jovens. Os autores também apontaram as condições precárias de trabalho dos agentes socioeducativos e dos técnicos administrativos, impedindo que o trabalho deles seja realizado eficazmente.

Em vista disso, percebe-se como as unidades de cumprimento de medida socioeducativa de internação são historicamente marcadas por problemas estruturais que impedem a realização de uma socioeducação (cujo objetivo deveria ser, em tese, compor e preparar esses jovens para a vida social e impedir que eles reincidam). Isso resulta em um número alto de relatos de agressões dentro de instituições socioeducativas e na sua naturalização por parte dos jovens, devido ao medo de retaliações dos agentes socioeducativos que, por meio da violência velada, garantem a “lei do silêncio” dentro e fora das unidades.

As relações no interior das unidades são nitidamente dominadas pela lógica punitiva [...] Alguns jovens relataram ser frequente o uso de spray de pimenta e a ocorrência de punições “por qualquer motivo, por nada”, “quando a gente dá mole” ou “quando há bagunça, gritaria” (NAPOLIÃO, MENEZES, LYRA, 2020, p. 22).

O “*Relatório Temático Presídios com Nome de Escola*” (MEPCT/RJ, 2020, p. 83) também apresentou diversas denúncias a respeito do estado de “crônica violência institucional” e grave violação dos direitos humanos verificados nas unidades do DEGASE. Notou-se a presença de uma lógica punitiva que fere o exercício da proteção integral dos jovens, além de

desconsiderar a sua condição como pessoa em desenvolvimento. Por conseguinte, diversas práticas de tortura física e psicológica foram denunciadas ao Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura:

[...] foi uníssona a reclamação dos adolescentes em relação ao uso excessivo da força perpetrada pelos agentes socioeducativos. Os relatos são desde agressões físicas e verbais – como xingamentos, intimidações, tapas, socos, pontapés, até a utilização de barras de ferro ou madeira” (MEPCT/RJ, 2017, p. 82).

Cabe mencionar que o relatório também apontou um caso ocorrido em 2013, referente a uma situação grave de violência institucional praticada por policiais militares e agentes socioeducativos<sup>85</sup> no CAI-Baixada Belford Roxo, com relatos de espancamentos com barras de ferro e madeira e do uso de espargidor de pimenta. As marcas dessa violência também foram expostas pelos jovens, que apresentaram vários hematomas e feridas graves em seus corpos.

É importante frisar que o Estado, de acordo com a legislação, deve garantir a proteção e a integridade física e psicológica desses jovens (que estão sob sua responsabilidade), entretanto, o que se verifica é a existência não somente de “rumores”, mas de casos concretos, que comprovam a existência de práticas violentas dentro das unidades de medidas socioeducativas.

O Estatuto da Criança e do Adolescente estipula uma série de direitos ao adolescente que se encontra internado em uma instituição de medida socioeducativa, de acordo com o art. 124:

I- entrevistar-se pessoalmente com o representante do Ministério Público; II- peticionar diretamente a qualquer autoridade; III- avistar-se reservadamente com seu defensor; IV-ser informado de sua situação processual, sempre que solicitada; V- ser tratado com respeito e dignidade; VI-permanecer internado na mesma localidade ou naquela mais próxima ao domicílio de seus pais ou responsável; VII – receber visitas, ao menos, semanalmente; VIII – corresponder-se com seus familiares e amigos; IX – ter acesso aos objetos necessários à higiene e asseio pessoal; X – habitar alojamento em condições adequadas de higiene e salubridade; XI – receber escolarização e profissionalização; XII – realizar atividades culturais, esportivas e de lazer; XIII – ter acesso aos meios de comunicação social; XIV – receber assistência religiosa, segundo a sua crença, e desde que assim o deseje; XV – manter a posse de seus objetos pessoais e dispor de local seguro para guardá-los, recebendo comprovante daqueles porventura depositados em poder da entidade; XVI – receber, quando de sua desinternação, os documentos pessoais indispensáveis à vida em sociedade (BRASIL, 1990).

---

<sup>85</sup> O Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura (MEPCT/RJ, 2017) fala sobre uma ação da polícia militar dentro da instituição, que foi chamada pelo diretor para conter uma briga entre os jovens internados.

Interessa ressaltar que, em seu art. 125, o ECA alega que é dever do Estado zelar pela integridade física e mental dos jovens em cumprimento de medida socioeducativa de internação, assim como adotar medidas de contenção e segurança.

Em outra ocasião, mais especificamente em janeiro de 2020, durante minha pesquisa de campo, um grupo de jovens internados no CAI-Baixada fez uma rebelião<sup>86</sup> no local. Na Casa Mãe Mulher, as mães (que ainda não haviam visitado, nem recebido notícias sobre o filho) relataram suas preocupações e medos com os possíveis “castigos” que os jovens receberiam por causa dessa rebelião. Nota-se que a preocupação principal dessas mães estava ligada à punição que seu filho poderia receber, pois, como ele havia descumprido as normas da instituição, causando uma rebelião, certamente (para essas mães) ele sofreria com as consequências de seus atos, sendo castigado ou punido pelos agentes socioeducativos.

Algumas mães se reuniram na Casa Mãe Mulher para falar sobre o ocorrido e como forma de ter mais informações, visto que a Sandra trabalha no CAI-Baixada. Elas disseram, sem citar nomes, que ouviram dizer que alguns jovens foram transferidos para uma unidade do DEGASE localizada na Ilha do Governador, e que esse seria o “castigo” deles, já que a unidade é conhecida por ser bastante “severa” com os jovens.

Outras mães relataram que já sabiam como estava sendo esse “castigo”; de acordo com suas falas, todos os jovens do CAI-Baixada estavam proibidos de receber biscoito e refrigerante nas visitas (itens constantemente levados pelas mães e familiares), além da proibição do uso de ventilador e rádio em suas “celas”. A seguir, há a exposição de algumas falas nas quais elas demonstraram certa preocupação e aflição diante da situação de seus filhos:

- “Eu não sei se o meu filho está aí [apontando para o CAI-Baixada] ou se ele não está... Eu nem sabia o que tinha acontecido, agora, eu estou preocupada com ele lá dentro.”

- “Meu filho não fez isso, meu coração de mãe está me dizendo que ele não participou. O [nome do filho] não é dessas coisas, ele é quieto.”

- “Agora eles estão lá, de castigo. Também, né, fizeram o que fizeram. Mas eu fico com peninha deles...” (RELATOS DE TRÊS MÃES, *grifo nosso*).

O último relato revela mais uma vez a presença do castigo físico e emocional como um processo que faz parte da socioeducação do jovem dentro da instituição. A presença de outras falas, semelhantes a essa, leva-nos a refletir sobre como esse processo de punição e castigo dos

---

<sup>86</sup> No período da pesquisa de campo, realizada na Casa Mãe Mulher, foram observadas diversas tentativas de fuga e rebeliões por parte dos jovens internados no CAI-Baixada.

jovens foi sendo naturalizado por essas mães como algo habitual, corriqueiro, fruto de um “ensinamento” e de um processo de etiquetamento dos seus filhos.

Durante a conversa, uma mãe, bastante assustada com o ocorrido, falou sobre uma unidade do DEGASE localizada na Ilha do Governador (uma unidade de medida socioeducativa de semi-internação, onde o jovem, quando apreendido, fica internado por um período de até 45 dias, aguardando sua audiência), revelou casos de violência e violação de direitos praticados pelos agentes da instituição. O relato dela, nesse momento, ocorreu devido a uma questão levantada por algumas mães, referente à transferência de alguns jovens (que causaram e participaram da rebelião) para essa instituição. Assim, ela alegou que os jovens são transferidos sem chinelo, sem roupa ou com a roupa rasgada, sem seus bens. Afirmou que seu filho já havia sido transferido, por causa de uma rebelião anterior, e que ele foi levado de bermuda, com a camisa rasgada e sem chinelo. Quando ela foi visitá-lo nessa instituição, ele disse para ela que estava passando frio e que não mandaram seus pertences, como roupas, toalha, materiais de higiene e cobertor.

Outra mãe entrou na conversa e revelou a forma de tratamento recebido pelos jovens que ficam internados nessa mesma instituição, demonstrando a presença de práticas que não respeitam os direitos, a proteção e a socioeducação previstos pelo ECA:

Lá na Ilha [Unidade de Semi-internação na Ilha do Governador] eles batem mesmo, batem muito neles [nos jovens internados]. Lá eles castigam quem apronta. Eles têm spray de pimenta e jogam na cara deles e batem com qualquer coisa. Meu filho, quando ficou internado lá, disse que os meninos apanham lá dentro e que eles choram que nem bebês, que dá para escutar o choro de longe... O choro deles, feito crianças... (RELATO MÃE, *grifo nosso*).

Em outras conversas, foram apontados diversos casos de violência que ocorrem dentro de instituições de internação. Durante uma conversa com algumas mães na Casa Mãe, uma também fez reclamações sobre a atuação dos “guardas” do CAI-Baixada, sinalizando que os jovens internados são chamados de “bandidos” pelos agentes socioeducativos. De acordo com a fala dessa mãe, ao perguntar algo para um agente, ele teria dito para ela a seguinte frase: “Também, vai ter filho bandido, dá nisso” (RELATO MÃE). Observa-se que, além de referenciar os jovens internados como “bandidos”, o agente socioeducativo também culpabiliza essa mãe pela condição do seu filho, como se ela carregasse uma marca – a de mãe de bandido – e, por isso, merecesse ser tratada de forma taxativa e desrespeitosa.

Eu fui perguntar alguma coisa sobre o meu filho para o guarda e ele disse para mim: “Também, vai ter filho bandido dá nisso.” Ele disse isso na minha cara e eu fiquei

revoltada. Eu disse para ele que meu filho não era bandido, para ele não falar assim dele não. Aí ele me disse: “É sim, se tá aqui é porque é bandido sim, se não fosse não estaria aqui.” Olha, eu achei isso tão errado, ele não deveria falar isso dos meninos (RELATO MÃE).

Os direitos individuais e garantias processuais dos adolescentes estão presentes no Estatuto da Criança e do Adolescente, do art. 106 ao 109 e do art. 110 e 111, respectivamente. Sobre os direitos individuais, a lei prima que nenhum adolescente deve ser apreendido senão em flagrante de ato infracional ou por ordem de autoridade judiciária competente. O jovem tem direito de saber quem o apreendeu e deve ser informado, pela autoridade policial, sobre os seus direitos. A família do jovem deve ser comunicada sobre a sua apreensão e o local onde ele se encontra recolhido. A internação provisória, anterior à sentença, tem o prazo máximo de 45 dias. O jovem civilmente identificado não deverá passar por identificação compulsória por parte dos policiais, salvo quando houver dúvida fundada. Em relação às garantias processuais, o jovem não poderá ser privado de sua liberdade sem que haja um processo legal (BRASIL, 1990).

À vista disso, o adolescente tem assegurada uma série de garantias: o conhecimento formal da atribuição de ato infracional; o direito à ampla defesa e a um defensor público; o direito de poder falar, se defender, confrontar vítimas e testemunhas e produzir provas relativas à sua defesa; o direito de ser ouvido pela autoridade competente; o direito de solicitar a presença dos pais ou responsáveis em qualquer fase do processo (BRASIL, 1990).

Interessa notar que esses direitos não eram previstos nas leis e nos códigos anteriores; o jovem era visto com um “delinquente”, “incapaz”, sem direito de se defender, de falar em causa própria ou de ter um advogado ou defensor público. Essas questões são importantes para compreendermos as mudanças que o Estatuto da Criança e do Adolescente trouxe para essa categoria, que fora tão desacreditada e objetificada na sociedade brasileira.

Todavia, é importante refletir sobre como ocorre a implementação desse processo que visa retratar o jovem como sujeito de direitos, e não mais como objeto de intervenções. Será mesmo que, na prática, a aplicação desses direitos e garantias funcionam como proposto na lei?<sup>87</sup> Paz (2017) pontua que, apesar dessa visão proposta pelo ECA sobre a promoção de

---

<sup>87</sup> É importante ressaltar a Lei n. 12.594, de 18 de janeiro de 2012, que institui e regulamenta o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE), cujo objetivo é regularizar a execução das medidas socioeducativas de internação, semi-internação, liberdade provisória, liberdade assistida e prestação de serviços à comunidade, em âmbito nacional, procurando afirmar a validade da medida socioeducativa em razão de sua natureza pedagógica, atentando para a responsabilização do jovem referente aos resultados de seu ato praticado e corroborando para a reparação dele por meio de medidas de caráter social e educativo (BRASIL, 2012a).

direitos e garantias legais dos jovens que praticaram atos infracionais, na prática, esses jovens continuam sendo objetificados pela ação judiciária e estatal. Nessa perspectiva, a aplicação da lei ocorre de forma regular e, ao mesmo tempo, repressiva, pois os jovens que passam pela audiência ficam de cabeça baixa, falam somente quando solicitados, apresentando uma voz extremamente baixa, devendo responder somente as perguntas realizadas e, quando apresentam sua versão do caso ocorrido, são amplamente desacreditados pelas autoridades competentes e taxados como “criminosos”, “delinquentes”, com “gênio ruim” e “má índole”. Além disso, as mães são constantemente culpabilizadas e caracterizadas como negligentes e sem “pulso firme” na criação e educação do filho. Paz (2017) ainda alega que esse processo ocorre levando em consideração as opções morais e valorativas das autoridades competentes, tudo de forma descarada, automática e constante, havendo um descumprimento tanto das garantias individuais como das garantias processuais desses jovens.

O Relatório Temático Presídios com Nome de Escola, do MEPCT/RJ (2017), aponta que, no ano de 2017, 2.075 jovens estavam cumprindo medida socioeducativa de internação, internação provisória e semiliberdade no Rio de Janeiro, causando uma superlotação das unidades socioeducativas. Nota-se que essa superlotação tem relação com o fenômeno do encarceramento em massa dos jovens, em que os operadores da justiça socioeducativa recorrem à privação de liberdade como a única alternativa capaz de responder ao cometimento de infrações e às questões sociais relacionadas. Apesar de o Brasil possuir uma legislação progressista – no que diz respeito aos direitos de crianças e adolescentes –, não há um investimento em políticas públicas que consiga frear a desigualdade social e econômica presente em todo o Brasil:

Em meio a este cenário, [...] adentramos não em espaços de proteção dos direitos da infância, mas em verdadeiras masmorras, bem como se materializa a violência institucional e a exclusão social produzidas por esses espaços de privação de liberdade (MEPCT/RJ, 2017, p. 12).

Conforme observado, as denúncias não se restringem ao CAI-Baixada e às demais unidades de internação e internação provisória, pois as mães também apresentaram denúncias contra o CRIAAD (Centro de Recursos Integrados de Atendimento ao Adolescente), unidade de semiliberdade. Assim, durante outras observações, foi percebido como elas comentavam a existência de rumores relacionados a uma completa desorganização das unidades de semiliberdade, denunciando que, em algumas unidades do CRIAAD, os jovens não cumpriam a medida socioeducativa estipulada em juízo, pois, ao chegarem, logo eram “liberados” pelos



agentes socioeducativos. Durante essas conversas, as mães que apontaram essa “falha” logo depois diziam ter “medo” ou “pavor” de que o filho fosse mandado para esses locais, pois ele não cumpriria a medida socioeducativa de semiliberdade designada em juízo, o que poderia resultar na prática de infrações e, como consequência, na aplicação de uma medida socioeducativa mais “dura” (internação) como forma de “castigo” por não ter cumprido a medida de semiliberdade proposta anteriormente.

Elas relatavam que, em alguns CRIAADs, os jovens podem sair caso não queiram cumprir a medida socioeducativa de semiliberdade, pois os agentes socioeducativos, logo no primeiro dia de internação, perguntam para o jovem se ele “vai cumprir” a medida socioeducativa ou se ele “vai sair”. Nesse caso, se ele responder que não vai cumprir a medida, ou seja, que ele “vai sair”, eles abrem o portão para que ele possa ir embora: “Lá [no CRIAAD] é assim mesmo, se quiser ficar, entra, senão, você pode sair. Eles abrem o portão e deixam sair. [...] Ah, e tem alguns que pulam o muro, tem buraco também, para eles fugirem”. (RELATO MÃE, *grifo nosso*). Essa mesma fala foi reproduzida por outras mães que evidenciaram não sentir “segurança” no CRIAAD, anunciando que nessa instituição não há o cumprimento da medida socioeducativa.

Interessante ressaltar que, mesmo em outras situações, muitas mães relataram histórias bastante semelhantes sobre a instituição. Na entrevista com Lavanda, por exemplo, foi informado que seu filho já foi apreendido quatro vezes e que sua primeira apreensão foi com 14 anos de idade. Em uma dessas apreensões, Lavanda contou que acompanhou o seu filho até o CRIAAD, entretanto, ao chegar em casa, encontrou com ele e ficou bastante “surpresa” e “assustada” com o ocorrido, pois havia acabado de deixá-lo na instituição. Contando a história num tom irônico e, até mesmo, achando cômica algumas partes, ela disse que perguntou para seu filho o que ele estava fazendo em casa, e ele respondeu dizendo que o “guarda” perguntou se ele iria “cumprir” ou “sair”. Prontamente ele respondeu que iria sair e, por isso, estava em casa.

Lavanda revelou que seu filho já foi para o CRIAAD algumas vezes, mas nunca cumpriu a medida socioeducativa nessa instituição por causa das fugas e pelo fato de ter sido “solto” antes do tempo, ou seja, por ter escolhido não cumprir a medida socioeducativa, saindo pela porta da frente da unidade e voltando para casa. Após a última apreensão, Lavanda disse que constava no relatório PIA (Plano Individual do Adolescente) as “fugas” de seu filho e que, por isso, ele estaria internado no CAI-Baixada.

Nota-se, a partir dos relatos dessas mães, o descumprimento da Doutrina da Proteção Integral adotada pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (BRASIL, 1990), que evidencia que

os jovens devem ser vistos pelo Estado, pela família e pela sociedade como sujeitos de direitos, indivíduos que ainda estão em formação psicológica e física e que, por isso, necessitam de direitos que atendam às suas necessidades especiais, devido à sua condição de adolescentes.

Atenta-se que esses direitos devem ser livres de tratamentos discriminatórios e opressivos (LIMA E VERONESE, 2012). Assim, aquele que viola a proteção integral passa a adotar uma postura irregular e não condizente com o que foi estabelecido em lei, tornando-se um agente violador de direitos. O art. 5º do ECA traz que: “Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão [...]” (BRASIL, 1990), ressaltando que aquele que infringir seus direitos fundamentais deverá ser punido conforme as leis vigentes.

Ademais, cabe destacar que a Doutrina da Proteção Integral prevê que a família, a sociedade e o Estado devem exercer a proteção – de forma priorizada e compartilhada – de crianças e adolescentes, assim como demonstra o art. 227 da Constituição Federal de 1988:

**É dever da família, da sociedade e do Estado** assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (BRASIL, 1988, *grifo nosso*).

Entretanto, conforme anunciado, a Doutrina da Proteção Integral não é efetivada dentro de dessas unidades de internação, onde a ótica da punição e do castigo é exposta e utilizada pelos agentes socioeducativos com a finalidade de punir esses jovens e suas mães (que são responsabilizadas pela sua condição infracional). Percebe-se que a Doutrina da Situação Irregular (apesar de ter sido extinta a partir da promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente), com a adoção de uma visão desses jovens como “criminosos” e “bandidos”, ainda está presente nas práticas dos agentes socioeducativos e de um Estado que se mostra, cada vez mais, negligente e irresponsável no trato com esses jovens e suas famílias.

Observa-se no socioeducativo um circuito de violações dos direitos básicos desses jovens, como o da saúde (por meio de atendimento precário e, até mesmo, falta de atendimento médico, visto o caso de Astromélia, que proferiu o dilema vivido pelo seu filho que apresentava uma ferida aberta na região da bochecha – provocada por arma de fogo – e não tinha acesso ao devido tratamento médico necessário para a cicatrização e recuperação<sup>88</sup>), da educação (visto

---

<sup>88</sup> Astromélia revelou que a instituição não ofereceu os cuidados médicos necessários para que a ferida de seu filho cicatrizasse. Ela também relatou que havia pedido várias vezes a permissão da juíza para que seu filho

que muitos jovens internados não estavam estudando, de acordo com as mães entrevistadas, que ainda afirmaram não saber ao certo se o filho estava ou não estudando), da segurança (devido às constantes tentativas de fuga por parte dos jovens internados, das punições promovidas pelos agentes socioeducativos recorrendo a “castigos” físicos e psicológicos, ao fato de os jovens serem transferidos para outra unidade sem os seus pertences básicos e de ficarem sem receber alimentos e objetos pessoais levados pelos familiares), de lazer (não há, ou há poucas, atividades de lazer para os jovens dentro da instituição (o único momento de “lazer” vivenciado pelos jovens pode ser caracterizado a partir da visita de suas mães e familiares); muitas mães relataram que os jovens deveriam aprender alguma função ou fazer alguma atividade para não ficar com o tempo ocioso dentro da unidade).

Observa-se que, para os jovens que cumprem medida socioeducativa, a dimensão da proteção, presente no Estatuto da Criança e do Adolescente, não está presente, o que evidencia o caráter punitivo das medidas socioeducativas, especialmente a de internação. O caráter protetivo escapa daqueles que praticaram atos infracionais, estando presente somente em casos de violência familiar, abandono ou negligência dos pais ou responsáveis. O caráter deve ser protetivo para crianças e adolescentes, independentemente se o adolescente cometeu ato infracional, mas o que pode ser observado é que o viés da punição acaba ultrapassando o caráter socioeducativo – e protetivo – das medidas socioeducativas.

Todavia, nem só de olhares negativos se constitui o CAI-Baixada. Percebeu-se como algumas mães lançaram um olhar “positivo” sobre o fato de seu filho estar na instituição – vista como um espaço que abriga e condiciona seus filhos –, onde, segundo elas, eles estão “guardados”. Essas mães veem esse espaço como um lugar em que seus filhos estão sob a responsabilidade ou sob a tutela do Estado, estando fixados, condicionados em um local do qual não podem sair. Dialeticamente, apesar de todas as denúncias e dos rumores de maus-tratos que circulam entre elas, essa visão traz certo “conforto” para essas mães, pois, dentro da instituição, seu filho se preserva da rua, da boca de fumo e, em tese, está longe da companhia de outras pessoas que poderiam influenciá-lo.

Ressalta-se que, dentro da unidade, por mais que se acredite que o filho esteja “endemoniado”, ou na presença de espíritos malignos (especialmente para as mães evangélicas), ele não teria liberdade para agir, estar na rua e praticar atos infracionais. Diferentemente do CRIAAD (de onde o filho poderia “fugir” ou ser “liberado” antes do

---

recebesse tratamento médico fora da instituição, contudo, o processo se dava de forma muito lenta, e ela ainda (no momento da entrevista) não havia recebido respostas.

cumprimento da medida) e do ambiente doméstico, onde as mães não conseguiriam impedir que o filho saísse.

- “Melhor ele lá dentro do que aqui fora. Lá, pelo menos, ele está guardado.”

- “Aqui [no CAI-Baixada] ele está guardado, melhor aqui do que em casa.”

- “Mas foi bom ele ter vindo para cá [CAI-Baixada], porque se ele estivesse morto por aí, eu nem sei o que seria de mim... Então, melhor ele lá mesmo, ele está guardado.”  
(RELATOS DE 3 MÃES, *grifo nosso*).

Podemos pensar como o “estar guardado”, apontado por algumas mães nas entrevistas, tem relação com a questão da “tutela” ou de estar sob os desígnios e a autoridade de um responsável (nesse caso, o CAI-Baixada), relacionado ao fato de o filho estar em uma unidade socioeducativa de internação, um local do qual ele não pode sair sem uma autorização legal, um espaço hierárquico onde a autoridade e a obediência imperam. Assim, o filho estaria institucionalizado, “guardado”, “fixado”, “preso” na unidade socioeducativa: “Estar sob guarda é também estar guardado, alocado e preso a um lugar e a um tutor” (VIANNA, 2014, p. 373).

Nesse sentido, os relatos das mães apontam para essa questão do “estar guardado”, do estar fixado em algum lugar que não seja a rua, a boca de fumo, conforma uma situação de tranquilidade e, até mesmo, conforto para elas, que sabem que, apesar das contradições do sistema que se diz socioeducativo, seu filho não se encontra mais à mercê das irregularidades da vida – de fora – da instituição. E, em vista disso, os maus-tratos dentro da instituição tendem a ser caracterizados e, até mesmo, ressignificados, como uma espécie de “correção” que faz parte da rotina e da ideia do estar “preso”, “internado”, “encarcerado”.

Outro fato interessante é que algumas mães mencionam sentir certo “conforto” em saber que o filho está no CAI-Baixada, uma instituição de medida socioeducativa de internação – em razão do CRIAAD, pois além de ser uma instituição de semiliberdade, eles poderiam “sair” mais “facilmente” da instituição -, pois assim elas ficariam mais tranquilizadas pelo fato de seus filhos não estarem na rua, mas “guardados”, sob um teto, com água e comida. Mais uma vez, a internação é caracterizada como um “alívio” para as mães (conforme observado no Capítulo 3), contudo, esse alívio pode ser caracterizado aqui como uma forma de saber que o filho está, de fato, cumprindo a medida socioeducativa, sem a opção de “sair” da instituição por espontânea vontade.

Portanto, apesar dos rumores e das denúncias sobre o tratamento dos jovens, observa-se como algumas mães consideram esse tratamento como um castigo, uma espécie de pedagogia correcional, uma forma de punição pelo comportamento infracional que o levou a ser internado.

Esses locais também serviriam para restringir e confinar esses jovens, distanciando-os da vida do lado de fora e impedindo que eles frequentem o espaço da rua – caracterizado pelas mães como um local de perigo e ameaça para esses jovens.

### 7.3 As mães e o sistema socioeducativo: CAI-Baixada Belford Roxo

A relação entre as mães e o CAI-Baixada é um tanto emblemática. Verificou-se que as mães não recebem muitas informações na unidade. Por várias vezes, presenciei mães e familiares chegando na Casa Mãe com dúvidas e questionamentos que não foram solucionados pelos(as) funcionários(as) do CAI-Baixada. Essas questões eram sobre documentação, vestimentas “adequadas”, itens que poderiam ser levados nas visitas, compra do uniforme (short azul e camiseta branca) para o filho, entre outras.<sup>89</sup>

No que diz respeito ao tratamento oferecido às mães pelos agentes socioeducativos, foram relatados casos em que elas revelaram alguns constrangimentos, além de perceberem tratamentos diferenciados entre as mães. Em uma conversa entre algumas delas na Casa Mãe, uma mãe narrou um caso sobre uma agente socioeducativa que estava impedindo a entrada de algumas por causa da roupa que elas trajavam. Essa mãe também revelou a possível existência de um “tratamento diferenciado” ou uma “falta de atenção” com algumas mulheres e mães, pois, apesar das regras da instituição sobre a vestimenta das mulheres (que deve ser larga e cobrir todo o corpo, além do cabelo, que deve estar, preferencialmente, preso e da ausência de maquiagem e sapatos e/ou sandálias de salto alto), algumas conseguiam entrar na instituição normalmente, mesmo não respeitando todas as regras. Além disso, ela mencionou que eles cobram uma vestimenta “adequada” das mães, no entanto, algumas mulheres (companheiras, familiares) entram com drogas na instituição e não são “vistas” pelos agentes.

Sabe o que é mais engraçado nisso tudo, é que enquanto algumas mães são barradas por causa de blusa, de calça e até de cabelo, outras entram com drogas o tempo todo lá dentro e ninguém fala nada sobre isso. Fora algumas que entram com grampo no cabelo, grampo pode servir de arma, sabia?! (RELATO MÃE).

---

<sup>89</sup> Algumas reuniões eram realizadas com as mães dos jovens na instituição. As psicólogas e assistentes sociais conversavam com elas, dando informações sobre o comportamento dos jovens. Essas reuniões tinham uma duração relativamente “curta” (cerca de uma hora). Após a reunião, as mães voltavam para a Casa Mãe para participar do final do culto e, depois, almoçar. Algumas não frequentavam essas reuniões e acabavam aguardando na Casa Mãe. No entanto, cabe frisar que essas reuniões tinham o caráter mais de falar sobre o comportamento dos jovens do que, de fato, informar sobre questões relativas a documentos.

Essa mesma mãe também citou que já houve uma “briga” entre uma agente socioeducativa e uma mulher que foi impedida de entrar para visitar seu filho. Segundo o relato, a agente “cismou com a cara” da mulher e a impediu de entrar por causa de sua vestimenta, o que gerou um conflito entre as duas. Foi revelado que a mulher, que fora impedida de entrar, disse que agrediria fisicamente a agente por conta do impedimento e que ficaria do lado de fora da instituição esperando-a sair; ambas discutiram na porta da instituição. Por fim, a mãe (que narrou esse caso) falou que a “guarda” ficou com “medo” de ser agredida e saiu da instituição cercada por outros agentes. Ela ainda revelou que essa agente tem o hábito de tratar algumas mães assim, mas, dessa vez, foi ela quem, de acordo com suas palavras, “se deu mal” (RELATO MÃE).

Algumas mães, em uma conversa sobre os procedimentos de revista para entrar no CAI-Baixada, disseram sentir certo “constrangimento” e “humilhação” ao passar pelo *scanner* da instituição, e que os agentes socioeducativos do sexo masculino também as veem pelo *scanner*, o que causa desconforto para elas. Uma das mães, que estava presente na conversa, contou um caso que ocorreu com a mãe dela, quando confundiram o laço de sua roupa íntima com drogas, fazendo-a se despir e agachar diversas vezes, denotando uma forma de revista íntima constrangedora e que viola os corpos e a dignidade dessas mulheres.

- “Eu acho que aquele *scanner* lá do CAI [CAI-Baixada] é muito constrangedor para a gente que é mulher. Antes era pior, mas eu continuo achando muito constrangedor, eles veem a gente inteira, veem tudo da gente.”

- “Os homens que trabalham lá olham a gente pelo scanner.”

- “Quando eles acham que tem algo, mandam a gente ir ao banheiro, tirar toda a roupa e agachar para ver se vai sair algo. É horrível!”

- “Eu acho que eles deveriam colocar uma mulher lá para ficar no scanner. Tinha que ser assim, mulher para ver mulher e homem para ver homem.”

- “É muito constrangedor passar por aquilo lá. É muito humilhante. Eles veem a gente toda, dá para ver tudo lá. Minha mãe passou por um constrangimento lá dentro. Eles [referindo-se aos agentes socioeducativos] cismaram que tinha um saquinho branco com ela, na altura do *fecho-éclair* [zíper da calça]. Ela não tinha nada, ela falou que não tinha nada com ela, mas, eles não acreditaram, e mandaram ela tirar a roupa toda e agachar. Não tinha nada! Não era nada! Era só lacinho da calcinha dela. Ela ficou indignada, já ia fazer confusão, aí eu falei para ela não brigar com eles porque eu poderia não conseguir entrar mais lá.” (RELATOS DE 5 MÃES EM CONVERSA SOBRE O CAI-BAIXADA BELFORD ROXO, *grifo nosso*).

A questão da violação dos corpos dessas mulheres também apareceu durante as entrevistas com as mães. Gérbera revelou que a instituição socioeducativa é um ambiente “constrangedor”: “Aquilo lá é muito constrangimento para a gente, não é bom não [...]. Lá

dentro eles mandam a gente tirar a roupa.” (GÉRBERA). Ela ainda contou que muitos funcionários não respeitam as mães e que as tratam de forma “desagradável”. Em sua fala, ela expôs como ela e outras mães são retratadas pelos funcionários do CAI-Baixada: “Tem funcionário lá dentro que trata a gente como se tivéssemos cometido um crime também” (GÉRBERA).

A chamada “revista corporal”, também chamada de revista íntima e/ou vexatória, ocorre a partir de mecanismos bastante ultrajantes no momento das inspeções para a entrada em unidades socioeducativas e prisionais. Dessa forma, podem ser exigidas práticas como tirar as roupas e os sapatos, agachar algumas vezes sobre um espelho, mostrar a cavidade oral, sacudir os cabelos, entre outras práticas que podem ser impostas, inclusive, por agentes do sexo masculino (conforme relatado por algumas mães), segundo Slongo (2021). A autora ainda ressalta que esse tipo de revista vexatória constitui-se como uma violência legalizada e que é reafirmada a cada visita realizada pelas mulheres; além de regular suas subjetividades e submetê-las a determinados padrões de comportamento:

Ainda que algumas familiares já percebam a execução da revista como uma etapa necessária, considerando a familiaridade com o cotidiano prisional, é de se salientar o caráter intimidador dessa vistoria, mas, sobretudo, seu aspecto produtor e regulador das subjetividades, na medida em que esta consegue tornar íntima e legítima às mulheres a violência institucionalizada. Assim, a revista íntima ratifica as posições de hierarquia que estão postas no sistema prisional, induzindo nas mulheres, padrões de performatividade e conteúdos internos, subjetivos, que constituem a prática prisional, além de promover sentimentos de submissão aos regulamentos administrativos da prisão (SLONGO, 2021, p. 37).

De acordo com Cirino e Castro (2022), a revista íntima vexatória, além de expor e violar os corpos das mulheres, constitui uma espécie de extensão da pena às suas companheiras e familiares. No caso desta pesquisa, trata-se de uma extensão da medida socioeducativa dos filhos às suas mães e companheiras, violando o princípio da pessoalidade da pena. “O que de fato subjaz dos procedimentos vexatórios adotados é a penalização corporal daquelas que mantém laços de afetividade com pessoas condenadas ou acusadas da prática de infrações penais, principalmente, dirigida às mães e às companheiras” (CIRINO E CASTRO, p. 12).

Vianna e Lowenkron (2017) destacam as relações recíprocas entre gênero e Estado, referindo-se à impossibilidade de se pensar as relações e performances de gênero fora do Estado, assim como os dispositivos generificados que atravessam o Estado em uma dinâmica mutuamente produtiva e que envolvem um “duplo fazer” entre gênero e Estado. O Estado, por interferência de suas instituições – assim como e atuando com a Igreja, a família e o socioeducativo –, gere a distribuição dos recursos materiais e simbólicos que cruzam a vida dos

indivíduos, estando presente na produção dos desejos (de aceitação, reconhecimento ou de sublevação) referentes ao gênero.

Assim, suas formas de poder, que tendem a ser imaginadas como masculinas, acabam engendrando-se em atributos de gênero diferenciados, auxiliando na formação de distintas construções de masculinidade e de feminilidade. O “fazer-se” Estado leva em conta, para além do controle e da administração de corpos e de territórios, a gestão da imagem do feminino e, a partir dessas imagens, de uma representação ou “reconfiguração de imagens de nação” (VIANNA; LOWENKRON, 2017, p. 47). Gênero e sexualidade aparecem como temáticas centrais na adequação, disciplina e governamentalidade de corpos, territórios e identidades, assim como nos processos de formação de Estados-nações.

Nesse sentido, é importante ressaltar como essas práticas institucionais revelam uma face punitiva, criminalizadora, controladora e, principalmente, culpabilizadora dessas mães. A punição reside justamente em garantir que essas mães se sintam “culpadas”, com suas intimidades e seus corpos violados, subjugados, bem como “castigadas” pelo comportamento infracional do filho, atribuindo a culpa como algo fruto de sua conduta e de uma má gestão familiar, sem considerar variados aspectos históricos, sociais, políticos e econômicos que permeiam a realidade e o cotidiano dessas famílias, por exemplo. Essa questão também vai de encontro à perspectiva de um Estado neoliberalista que não é capaz de afirmar ou enxergar as suas próprias contradições, atuando sempre em busca do extermínio ou da exclusão de um “inimigo” da nação, de um “produto” que é fruto de práticas individualistas, desiguais e consumistas fomentadas pelo próprio Estado.

Chama atenção o fato de como as mulheres, principalmente, as negras, periféricas e sem recursos financeiros, ao visitarem seus filhos ou companheiros nas prisões e/ou instituições socioeducativas, são vistas como “cumplices” e/ou “transigentes” em relação ao crime ou ato infracional praticado. Portanto, passam a ser vistas como transgressoras, figuras “envolvidas” na prática infracional e que devem ser punidas socialmente – a partir da forma como são tratadas nessas instituições – e punidas moralmente – a partir das violências simbólicas perpetradas contra seus corpos e suas identidades. Percebeu-se, assim, que há uma forte interseção entre raça/cor, gênero e classe na produção do controle dos corpos dessas mulheres, como sugere Borges (2019).

#### **7.4 A violência policial**



A violência policial é algo bastante presente na vida dessas mães; ela surge antes mesmo da apreensão e internação de seus filhos e deixa marcas reais e simbólicas em suas vidas. Nesse contexto, Astromélia falou sobre a violência praticada contra o seu filho que havia levado um tiro de arma de fogo no rosto, disparado por um policial militar no momento de sua apreensão, causando um buraco na região da bochecha e impedindo que ele conseguisse fazer suas refeições dentro da instituição. Ela ainda revelou que a instituição não ofereceu os cuidados médicos necessários para que a ferida de seu filho cicatrizasse. Ademais, ela afirmou ter pedido várias vezes a permissão da juíza para que seu filho recebesse tratamento médico fora da instituição, contudo, o processo se dava de forma muito lenta e ela ainda (no momento da entrevista) não havia recebido respostas. Ao falar sobre o momento em que seu filho levou um tiro de arma de fogo, ela ressaltou a forma como o policial contou o caso para ela:

O policial disse que deu um tiro para matar, que mirou na cabeça dele, mas não conseguiu porque viu uma mão tapando o lugar que ele estava para atirar. Então, ele disse que acertou no rosto do meu filho para ele nunca mais esquecer do que aconteceu com ele, para ele sempre lembrar disso. Deve ter sido Deus, porque, se não fosse ele, meu filho estaria morto com um tiro na cabeça (ASTROMÉLIA).

A partir do relato de Astromélia, podemos perceber como seu filho recebeu um “livramento” divino, de acordo com ela; além de nos depararmos com, pelo menos, dois casos de violência policial (tanto física como psicológica) e a negligência ao direito básico da saúde. A violência policial está presente de forma bastante latente na vida dos jovens brasileiros. Pesquisas apontam que jovens negros e pobres são as principais vítimas de mortes por armas de fogo e da violência praticada pelos agentes do estado. O *Atlas da Violência* (CERQUEIRA, *et al*, 2021) mostra que os homicídios são a principal causa de mortalidade de jovens, principalmente negros, com idade entre 15 e 29 anos, apresentando uma taxa de 45,8 homicídios a cada 100 mil jovens no ano de 2019.

O relato de uma mãe, a quem vou chamar de Helicônia, demonstra como a violência policial está presente na vida e no cotidiano de muitas famílias com jovens cumprindo medida socioeducativa. Ela relata um ciclo de violências que ocorreu com ela, seu esposo, filho e neto. Seu filho (ainda criança, com cerca de 9 anos de idade) se “envolveu” com o tráfico de drogas e, a partir de então, foi internado algumas vezes por isso e por roubo. Ela pontuou que, nesse período, trabalhava como doméstica e não podia tomar conta de seu filho regularmente. Entretanto, apesar de sempre falar para ele parar de roubar e usar drogas, ele não a escutava. Diante disso, Helicônia contou sobre seu desespero em tentar “parar” o filho, pois até mesmo

os vizinhos e conhecidos estavam “reclamando” dele e levantando boatos de que ele estava cometendo pequenos roubos nos comércios vizinhos.

Objetivando conter as práticas de seu filho e, ao mesmo tempo, preocupada com os possíveis riscos que ele estaria correndo ao roubar e utilizar drogas, Helicônia disse que se viu “sozinha” e sem ajuda. Assim, relatou que a sua única alternativa foi recorrer às autoridades, como o Conselho Tutelar, entretanto, não encontrou nenhum tipo de apoio ou ajuda. De acordo com sua fala, eles apenas disseram para ela “estar mais presente” na vida de seu filho e “conversar mais com ele” (HELICÔNIA). Então, bastante emocionada e chorando ao rememorar a sua história, Helicônia desabafou sobre o seu desespero em ver seu filho utilizando drogas e roubando, ressaltando a falta de ajuda tanto por parte de familiares e amigos, como do Estado.

Diante dessa situação, revelou que a sua “única alternativa” foi “acorrentar” (utilizando uma corrente de prender animais domésticos, segundo ela) o filho em casa. Em tom de desespero, ela disse: “Eu não tinha mais o que fazer... Minha única alternativa foi ter que acorrentar ele em casa, porque eu poderia ficar mais tranquila quando eu fosse trabalhar, porque aí ele também não estaria mais na rua, roubando os outros” (HELICÔNIA). Sua atitude a ajudaria a conter o seu filho em casa, pois ele não conseguiria sair, e ela poderia ficar mais “tranquila” em saber que ele não estava na rua.

Após Helicônia ter acorrentado o seu filho em casa, ela contou que foi denunciada e chegou até a parecer nos noticiários como “a mãe que acorrentou o filho dentro de casa” (HELICÔNIA): “Chegaram os policiais, chegaram os direitos humanos, até o jornal foi lá em casa, mas ninguém me ajudou quando eu pedi [...]” (HELICÔNIA). Batendo em seu peito e com os olhos lacrimejados, ela completou dizendo: “Eu saía na rua feito uma louca, eu gritava pedindo ajuda, as pessoas só me olhavam e não faziam nada para me ajudar. Depois, todo mundo apareceu...” (HELICÔNIA).

Continuando com o seu desabafo, ela frisou, em sua fala, que tentou, por várias vezes, procurar ajuda, mas ninguém se comoveu com a sua situação, apontando que o fato de que “julgá-la” por ter feito aquilo com seu próprio filho seria um caminho mais “fácil” do que tê-la ajudado anteriormente, evitando que ela chegasse a tal ponto.

Sem ter como impedir que seu filho voltasse a utilizar drogas e sem receber nenhum tipo de ajuda, Helicônia revelou que “perdeu” seu filho quando ele tinha apenas 15 anos de idade. De acordo com seu relato, ele foi assassinado em um confronto com policiais, no qual teria levado tiros disparados por agentes da polícia.

Helicônia também falou sobre seu marido que, nessa mesma época (em que seu filho estava utilizando drogas e roubando), virou traficante de drogas na comunidade em que eles viviam e que, por isso, ele teria “se metido em “coisa errada” (HELICÔNIA), o que resultou em sua morte, que, assim como a do filho, ocorreu em uma troca de tiros com policiais.

O ciclo de violência na vida de Helicônia não termina com a morte de seu esposo e filho em confrontos policiais, visto que seu neto, com 17 anos (filho de uma de suas filhas), também havia sofrido com a violência policial e, atualmente, cumpria medida socioeducativa de internação no CAI-Baixada. Helicônia estava retornando ao CAI-Baixada não mais para visitar o seu filho, mas para ver o seu neto.

O neto de Helicônia, de acordo com o relato dela, teve um braço e a metade de uma perna amputados, e tudo ocorreu através de tiros disparados por policiais. A última ação da polícia resultou na perda de parte da perna dele (que havia acabado de sair do CAI-Baixada na época do ocorrido, retornando posteriormente). Assim, ela contou que, no mesmo dia em que seu neto saiu do CAI-Baixada (após terminar o cumprimento de sua medida de internação), ele foi encontrar seus amigos na rua, em uma esquina próxima de sua casa. Um carro da polícia militar estava passando na rua e parou próximo ao local em que ele e os amigos estavam, abordando-os. Nesse momento, os amigos do seu neto saíram correndo do local, e ele também tentou fugir da abordagem policial, entretanto, como ele não tinha um dos braços, teve dificuldades em se levantar do local em que estava sentado – ele não conseguiu o “impulso” necessário para se levantar, dada a ausência de um dos braços, segundo ela. Assim, o policial teria se “aproveitado” dessa situação, disparando um tiro de arma de fogo na perna dele (causando a amputação da metade de sua perna). O policial, de acordo com ela, também proferiu a seguinte frase para o seu neto, após ter atirado em sua perna: “Quero ver você correr agora!” (HELICÔNIA).

Após o ocorrido, ele foi levado para o Hospital Geral da Posse, localizado no município de Nova Iguaçu/RJ, onde foi dado como morto pelos médicos, pois havia perdido muito sangue (de acordo com Helicônia, foi colocado um saco preto por cima de seu corpo). No entanto, ela contou que, para a surpresa de todos, ele levantou da cama e gritou que estava vivo: “Ele gritou assim: ‘Eu estou vivo! Eu não morri!’” (HELICÔNIA). Após o episódio, ele foi atendido pelos enfermeiros, ficou internado no hospital recebendo tratamento médico e, depois de se recuperar, foi novamente internado no CAI-Baixada. Por fim, ela disse que ele não soube aproveitar a liberdade que havia acabado de ganhar, “[...] não ficou nem 24 horas solto...” (HELICÔNIA), e que, por isso, teve como “castigo” a perda de metade de sua perna.

O Boletim Segurança e Cidadania (NAPOLIÃO, MENEZES E LYRA, 2020) aponta para a alta exposição de jovens à violência homicida na família, destacando que 39 dos 100 jovens entrevistados (cumprindo medida socioeducativa de internação por ato infracional semelhante ao tráfico de drogas) afirmaram ter algum familiar que foi assassinado, sendo a maioria tios, primos, ou outros parentes. Entre esses jovens, 17 alegaram que seus familiares foram mortos devido à ação da polícia, o que demonstra como esses ciclos de violências estão presentes em suas vidas e na vida de seus familiares.

Denota-se que a visão sobre a violência policial sofrida pelo seu neto é caracterizada por Helicônia como um “castigo”. Nesse sentido, percebe-se como essa violência é naturalizada por ela; assim, a noção de causa-efeito é esboçada, afinal seu neto “mereceu” (de acordo com a sua fala) levar o tiro na perna, porque ele estava agindo de forma errada e no lugar errado: na rua. Mais uma vez, o “estar na rua” se torna um problema para Helicônia – primeiro, com seu filho; depois, com seu esposo; e, agora, com seu neto. Portanto, o “estar na rua” alimenta a “crença no perigo” (BORGES, 2011) e pode ser visto como uma espécie de risco e de perigo iminente relacionado a, pelo menos, dois fatores: a violência policial e o envolvimento de um filho com a criminalidade local.

A experiência de Helicônia comprova, de certa forma, a sua visão da violência perpetrada pelo policial enquanto um “castigo”, um ato que visa instruir e disciplinar, para que o indivíduo perceba que aquele não é o seu lugar e para que ele carregue uma marca física e emocional desse “ensinamento”, cujo objetivo é fazer com que ele nunca se esqueça da situação vivida.

É importante frisar a vitimização dessas mães frente à violência institucional e policial praticada contra seus filhos, em que o direito à vida e a sua dimensão humana são constantemente ameaçados e, até mesmo, negados a essas famílias. A noção de necropolítica (MBEMBE, 2018) fornece um exercício analítico de reflexão para compreendermos outros contextos possíveis, como o brasileiro, da produção política através da morte, da construção de um inimigo que precisa ser aniquilado. O Estado, por intermédio de seus mecanismos institucionais e do uso abusivo e ilegítimo da força, se utiliza do “estado de exceção” e do “estado de sítio” (MBEMBE, 2018, p. 16-17), em que é instaurado um estado de emergência para resolver determinadas questões e um estado em que os direitos e as garantias individuais encontram-se em suspenso, onde a política da morte passa a ser uma norma, uma regra que é amplamente utilizada (não em qualquer lugar, mas em determinados pontos, localidades e zonas, como nas comunidades, favelas ou em bairros periféricos do Brasil, por exemplo) para expurgar aqueles que são considerados seus inimigos.

Vale destacar, conforme a pesquisa realizada por Soares, Miranda e Borges (2005), as chamadas “vítimas ocultas da violência”, que são aquelas que ficam “marcadas”, ou que são atingidas secundariamente pela morte de um ente querido, amigo ou familiar morto de forma violenta. Essas pessoas podem ser mães, pais, amigos(as), companheiros(as), entre outras, que são atingidas simbolicamente pela morte violenta de um familiar. Muitas dessas pessoas acabam desenvolvendo uma desordem psicológica, fruto do acontecimento abrupto e traumático, também conhecida como Desordem de Estresse Pós-Trauma (DEPT), que afeta sua vida e suas relações sociais, podendo causar outros problemas, como dependência química, comorbidades (devido à coexistência de desordens psicológicas) e medo crônico. Além disso, os autores constataram que essas pessoas não entram para as estatísticas e, portanto, não são oferecidas políticas públicas para esse público e nada pode ser cobrado dos poderes públicos em relação a elas. São, portanto, vítimas ocultas e, ao mesmo tempo, solitárias.

É preciso compreender como o sentido da vida e de sua relevância moral são perdidos. Essa negação da humanidade tem relação com a retirada de seus direitos e de sua dignidade. De acordo com Peschanski e Moraes (2015), o discurso público, produtor dessa desumanização, cria personagens fictícios, ou seja, “inimigos” que, além de serem caracterizados como menos humanos ou despidos de sua humanidade, devem ser aniquilados para que outros possam viver e desfrutar de sua “humanidade”.

Há, assim, a construção social da ideia de uma guerra contra o inimigo e de um extermínio que deve ser tratado como objetivo e como tática. Além da desumanização e da não valorização da vida de determinados indivíduos ou grupos sociais, temos os excedentes, os “inativos” ou “improdutivos”, que não servem mais como força de trabalho para o capital. Sendo assim, sua “eliminação” não seria questionada, seriam apenas “mais um” número para engordar ainda mais as estatísticas. Logo:

O entendimento da violência policial no Brasil passa necessariamente pela economia política. Por um lado, o extermínio só é racionalmente possível e politicamente aceito quando a vida é supérflua. É a vida do “bandido”, que não tem valor porque ele é bandido e que é bandido porque sua vida não tem valor. Economicamente, é irracional a eliminação da força de trabalho empregada e produtiva, sobretudo quando há relativamente escassa possibilidade de substituição; no caso dos inativos e dos improdutivos, a eliminação, aos olhos da economia, é sempre possível [...]. (PESCHANSKI e MORAES, 2015, p. 76).

Importa refletir que essa “guerra contra o inimigo” está presente tanto no discurso que visa exterminar determinadas populações e grupos sociais – criando uma imagem, um estereótipo que retrata esses indivíduos como “inimigos”, ou seja, seres humanos considerados hostis, com valores e normas que divergem da ordem dominante, um desafio pelo qual se deve

lutar contra, aniquilar; como no discurso religioso (conforme já discutido e que está presente, principalmente, em igrejas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus) –, que se trata de uma “guerra santa”, da produção de um inimigo “oculto”, porém sempre presente, “invisível”, de outro plano que não o terrestre. Assim, ele não é humano, mas pode infiltrar-se no corpo humano e utilizá-lo para suas “desventuras”. Esse inimigo deve ser combatido, expulso, exterminado, pois, assim como o inimigo real, humano (“de carne e osso”), ele é hostil e apresenta valores e normas contraditórias, além de ser um desafeto para aqueles que acreditam em seu “poder” para a prática do mal. Averigua-se essa lógica semelhante de que estamos em uma “guerra” e que, para a nossa própria “segurança” ou “salvação”, é necessário excluir aqueles que ameaçam a ordem normativa, a soberania, nesse caso, referente à “soberania estatal” (por meio da exclusão dos indesejáveis) e à “soberania divina” (da luta contra aquele que carrega a desgraça, do Demônio que usurpa corpos para fazer o mal).

Vale mencionar, também, os diferentes modos da “*não viabilidade da vida*” (BUTLER, 2018, p.135, *grifo nosso*), referentes: aos que estão sob estado de guerra, com seus direitos em suspenso; aqueles que estão encarcerados sem poder recorrer aos devidos processos legais; aqueles que estão expostos a situações que desrespeitam seus direitos básicos, como os jovens internados; os trabalhadores considerados como mão de obra dispensável ou substituível; as mães que passam por constrangimentos nas visitas, ao terem seus corpos submetidos à ações vexatórias nas instituições socioeducativas, entre outros. Esses exemplos, atrelados especialmente a uma política neoliberal, fazem com que muitas populações tenham a sensação de uma vida danificada, com seus direitos ameaçados, invadidos, sem perspectiva de futuro e de pertencimento político.

Segundo Butler (2018), em situações de precariedade elevada e extrema pobreza, a hesitação moral não é completamente anulada – persistindo, assim, na tensão entre preservar ou viver a própria vida e preservar a vida de determinada forma com os outros. O que significa que, mesmo em situações extremas, as pessoas podem oferecer algum apoio ou formas diferenciadas de assistência, que vão para além da ajuda financeira, como uma palavra, um ouvir o outro, um olhar, um cuidado, ou um simples gesto de afeto. Conforme observado no trabalho de campo realizado na Casa Mãe Mulher, essa dimensão do apoio e do consolo está presente em relação ao tratamento oferecido às mães e a outros familiares, revelando práticas de cuidado e de atenção.

Portanto, Butler (2018) salienta que, para que se possa lutar por uma vida possível de ser vivida, uma “vida boa”, é necessário, antes de qualquer coisa, ficar atento às exigências que permitem a continuidade de um corpo, demandando aquilo que ele necessita para sobreviver,

pois a sobrevivência se apresenta como uma precondição para a realização de outras reivindicações a serem feitas. Contudo, aponta que essa reivindicação se mostra “insuficiente”, visto que sobrevivemos justamente para viver, e a vida deve requerer mais do que apenas sobrevivência para ser uma vida “boa”, uma vida possível de ser vivida. Dessa forma, a autora coloca que uma pessoa pode sobreviver e, mesmo assim, não conseguir viver a sua vida, apontando para a necessidade de uma reivindicação mais abrangente para que a vida possa ser realmente “vivida”.

Assim, a dependência de um ambiente sustentável e de relações sociais e econômicas mais igualitárias é um fator importante para a sobrevivência e persistência humana, pois, além de estruturar vidas, sustenta a interdependência entre as pessoas. Essa dependência pode implicar certa vulnerabilidade, que pode ser uma das formas de poder que minam a existência de muitas pessoas. Todavia, Butler (2018) denota que é exatamente essa vulnerabilidade às formas de poder que nos permite compreender como é difícil viver uma “vida boa” em uma “vida ruim”. Levando isso em consideração, podemos refletir criticamente sobre como ter a chamada “vida boa” quando a realização da própria vida é colocada em suspenso, quando os direitos básicos são inviabilizados pelas condições políticas, sociais e econômicas que excluem, no caso desta pesquisa, essas mães e seus filhos, e que tratam suas vidas como algo dispensável, algo que não é passível de luta e de luto.

[...] somos, como corpos, vulneráveis aos outros e às instituições, e essa vulnerabilidade constitui um aspecto da modalidade social por meio do qual os corpos persistem. A questão da minha ou sua vulnerabilidade nos implica em uma questão política mais ampla sobre igualdade e desigualdade, uma vez que a vulnerabilidade pode ser projetada e negada (categorias psicológicas), mas também explorada e manipulada (categorias sociais e econômicas) no curso da produção e da naturalização das formas de desigualdade social. É esse o significado da distribuição desigual da vulnerabilidade. (BUTLER, 2018, p. 140).

A chamada “*política da vida*” (FASSIN, 2018, p. 114, *grifo nosso*), em que se busca reavaliar a relação existente entre política e vida, baseia-se no valor e na dignidade desiguais das vidas humanas (visto que as diferenças de tratamento também vão transmitir as diferenças nos valores que são concedidos às vidas). Assim, há uma valoração econômica das vidas, que vai depender de fatores como cor, idade, sexo e gênero. O autor traz o Estado e suas entidades (como a polícia, a escola, o socioeducativo) como aqueles que vão criando valorações diferentes para cada grupo social e reificando vidas. Isso demonstra como as chamadas políticas da vida são pensadas a partir das desigualdades ontológicas da própria vida.

Fassin (2018, p. 86) também denota que a ética da vida (que pressupõe que todas as vidas sejam iguais, “sacralidade da vida”) é tensionada quando se propõe pensar as políticas da

vida por meio de uma quantificação do valor das vidas (atestando, assim, suas desigualdades) e dos dados estatísticos (colhidos pelo autor em suas pesquisas realizadas na França, no sul da África e nos Estados Unidos), que mostram como as desigualdades sociais difundem a presença das hierarquias morais na valorização ou no reconhecimento das vidas.

Dialogando com Butler (2018), Fassin (2018) atenta que a desigualdade produzida em relação à vida é “universal”, e que há valorações diferentes da vida, o que vai impactar nas formas como essas vidas podem, ou não, ser vividas. Quando Butler (2018) questiona quais vidas são passíveis de luto, ela está pensando nessas vidas “precárias”, “desiguais”, “estatísticas”, nas quais a sacralidade, como algo absoluto, é desafiada por essas desigualdades de vidas, havendo, assim, uma distribuição diferenciada das produções que geram essa desigualdade.

Interessa ressaltar que a “presença” do Estado chega até essas famílias para encarcerar seus filhos. Não há uma ação anterior eficaz e capaz de afastar esses jovens da vulnerabilidade, da pobreza, da desigualdade, da violência e do crime, mas somente uma ação após o ato infracional, uma ação que se afasta de suas obrigações (junto à família e à sociedade) relativas à coparticipação e corresponsabilidade em relação aos jovens, aproximando-se para punir, castigar e até mesmo matar – não só os jovens que praticaram atos infracionais, mas suas famílias – e se “comprometer” a exercer um trabalho disciplinar e regularizador (ênfatizando a premissa de esse não ter sido implementado eficazmente pela família do jovem).

O Estado neoliberal coloca sobre a família (especialmente as mães) o dever de cuidar e de se responsabilizar pelas crianças e pelos adolescentes, e sua função se resume a apenas “amparar”, por meio de políticas sociais frágeis e limitadas, essas famílias, caso algo aconteça, como no caso da internação do jovem, em que o Estado “surge” na vida dessas famílias, como aparato regulador e repressor, após a prática infracional. Ademais, ele se propõe a tomar as “rédeas” da situação por meio da intervenção policial e das medidas socioeducativas que visam, na verdade, a trancafiar esses jovens num sistema que, apesar de se propor como socioeducativo, é caracterizado como uma extensão ou como uma outra versão dos presídios brasileiros.

Todavia, podemos destacar ainda que o Estado “ignorou” a crescente taxa de mães que exercem o papel de chefes de família, além de crianças e adolescentes que fazem parte de famílias monoparentais femininas, por exemplo. Ao fechar os olhos para essa realidade, cada vez mais crescente, e caracterizar a família nuclear conjugal como o único modelo possível, o Estado passa a colocar a responsabilidade pelo provimento (seja ele social, cultural, alimentício, educacional ou qualquer outro) a cargo das famílias que, em muitos casos, conta com apenas



uma responsável direta (como nas famílias monoparentais), e que se torna ainda mais suscetível à vulnerabilidade social e econômica por não ter acesso às políticas públicas voltadas para as suas necessidades familiares, sociais, econômicas e de gênero (devido à desigualdade de gênero, raça, cor e classe que muitas mulheres-mães convivem cotidianamente), por exemplo.

Para além da família e do Estado, a sociedade também possui um papel importante no que se refere à proteção de crianças e jovens, devido ao seu papel como fiscalizadora e denunciante das irregularidades cometidas contra esses indivíduos. Entretanto, a sociedade, de forma geral, atribui um caráter punitivo e estigmatizante ao jovem que comete ato infracional, tratando-o como adulto e objeto de direitos, e não como um adolescente em processo de formação física e psicológica, conforme preconiza do Estatuto da Criança e do Adolescente.

A partir da perspectiva da proteção social (conforme presente no ECA), verifica-se que ela visa agir somente entre aqueles jovens que sofrem com algum tipo de abuso (sexual e/ou psicológico, por exemplo), que estão em estado de negligência familiar (maus-tratos), que possuem algum problema de saúde ou doença grave, entre outros, e que são caracterizados pela sociedade como jovens ou adolescentes que devem ser “protegidos”, por serem “vítimas” e por estarem em situação de desamparo e/ou vulnerabilidade social. Entretanto, esse mesmo tratamento não é destinado a todos os jovens, visto que aqueles que cometem infrações são despidos de sua condição juvenil, não cabendo a proteção, mas somente a punição – a partir da aplicação de uma “pena” travestida de medida socioeducativa de internação – que começa ainda na apreensão e permanece nas audiências, antes da averiguação da prática infracional, conforme observado por Paz (2017), e que vai se irradiando para suas mães através dos processos de culpabilização. A punição, assim, aparece como um processo social que vai se capilarizando, sendo distribuído e atribuído às mães enquanto uma punição que intimida, faz sentir medo, subjuga, isola e que marca negativamente a imagem construída sobre elas e a imagem que elas tem de si enquanto mães. Percebe-se, assim, a caracterização dessas vidas como não vidas, como vidas desvaloradas e não passíveis de luto.

Todavia, apesar dessas questões problemáticas relativas à proteção integral, Faleiros (2009) pontua para a importância da noção de proteção integral na promoção dos direitos das crianças e dos adolescentes em razão de seu reconhecimento como sujeitos de direitos e de proporcionar um maior acesso à escolarização, por exemplo. Entretanto, chama atenção para o fato de que o Estado neoliberal vem acentuando cada vez mais as desigualdades e promovendo uma redução de sua ação protetora, especialmente em relação aos jovens e, principalmente, entre aqueles que praticaram infrações, relegando cada vez mais suas responsabilidades às mães que, conforme discutimos, têm sua identidade estigmatizada e marcada negativamente, além de

serem caracterizadas como aquelas que não cumpriram com o seu papel “sagrado” de mãe e como aquelas que não cuidaram eficazmente do filho, ocasionando o cometimento da prática infracional.

## CONCLUSÃO

Esta tese buscou analisar como a culpa e a culpabilização são atribuídas e mobilizadas pelas mães de jovens que praticaram ato infracional e estão em cumprimento de medida socioeducativa de internação (no CAI-Baixada Belford Roxo). Essas mães são, majoritariamente, mulheres negras, pobres, periféricas e evangélicas<sup>90</sup>. Elas foram acompanhadas a partir da observação direta, da realização de entrevistas semiestruturadas e de conversas informais realizadas na Casa Mãe Mulher. Foi observada a maneira como a culpa configura um campo semântico, formando uma espécie de dinâmica da culpa em que diversos significados são construídos/mobilizados pelas mães e por diferentes instituições que surgiram no decorrer da pesquisa.

Bastante dinâmicas, a culpa e a culpabilização podem ter significados distintos e aparecem de várias formas na vida dessas mulheres-mães. A culpa pode ser sentida enquanto um sentimento pungente na vida delas e atrelada à questão da maternidade e da maternagem. Pode ser uma culpa ressentida, ligada ao sentimento de mágoa e de mal-entendidos na relação entre mãe e filho, como no caso de Dália, que afirmou estar decepcionada com o filho (pelo ato infracional cometido) e de sentir certa culpa por tê-lo deixado passar sozinho por esse processo. A culpa do filho também foi salientada, quando Amarílis revelou que foi seu filho que praticou a infração (homicídio) contra outra pessoa e que, portanto, ele deveria “pagar” pelo seu comportamento. Embora atribuísse culpa ao seu filho, Amarílis evidenciou outra categoria, a “mãe de assassino”. Segundo ela, sua culpa estava ligada ao fato de ser a mãe de alguém que cometeu o crime de assassinato, e ela levaria esse “peso” por toda a sua vida; a culpa do pai também foi colocada, quando Ipoméia revelou que o abandono paterno foi o que causou uma mudança de comportamento no filho, levando-o ao cometimento de ato infracional; a culpa imputada tem a ver como a culpabilização sofrida por essas mães.

Contudo, foi observado como nem todas as mães lidam da mesma forma com a culpa e com a culpabilização. Há aquelas que possuem certa agência frente a elas. Essa agência está ligada ao fato de elas não introjetarem ou não “sentirem” a culpa tal como ela é imputada (ou seja, ligada ao seu desempenho como mãe), revelando como elas “cumpriram” com o papel esperado, sobre como vivenciaram a maternidade e a maternagem aos moldes do que se

---

<sup>90</sup> É imprescindível notar que a presente pesquisa abarca implícita e/ou explicitamente análises e discussões voltadas para os estudos sobre gênero e questões raciais. Esses assuntos são abordados e problematizados, contudo, procurei enfatizar mais as temáticas até aqui trabalhadas. Discussões mais detalhadas e acuradas poderão constar em artigos e trabalhos futuros, pois se trata de temáticas super-relevantes e que dialogam com as questões, as análises e as descobertas realizadas nesta pesquisa.

“espera” da mulher que se torna mãe, isto é, do papel relativo, principalmente, ao cuidado com os filhos. Lavanda disse que “corrigiu” o seu filho (“batendo” e deixando-o de castigo) para que ele não fosse para a rua e cometesse infrações. Dália disse que não faltaram ensinamentos, inclusive morais e religiosos, direcionados ao seu filho, como forma de cuidado e de educação. Portanto, elas acreditam que o seu papel como mãe foi realizado e que a culpa – como um sentimento relativo ao não-cuidado, ao não-carinho, à falta de educação e de “punições” – não está presente.

As instituições, como família (considerando os familiares das mães), Estado, justiça socioeducativa, Igreja (evangélicas pentecostais e neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus) e o socioeducativo (na figura do CAI-Baixada Belford Roxo), que apareceram no decorrer da realização do trabalho de campo e das entrevistas, foram importantes para compreendermos como a culpa e a culpabilização estão presentes e quais os significados que as mães entrevistadas carregam, ou seja, como elas trazem e mobilizam essas categorias em suas vidas. Assim, essas instituições culpabilizam, cada uma ao seu modo, mas partindo do pressuposto da ideia de uma função materna a ser desempenhada “naturalmente” por elas.

Nesse ínterim, a culpa e sua imputação aparecem relacionadas ao papel designado a essas mulheres-mães em relação ao cuidado, à proteção e ao zelo pelo filho. O cuidado, caracterizado como uma função normativa entre as mulheres que se tornam mães, foi outra categoria importante para a compreensão da culpa e da culpabilização.

O que se percebeu é como essas mulheres-mães são constantemente culpabilizadas pela trajetória infracional de seus filhos e como a culpa passa a habitar suas vidas, impactando na forma como elas enxergam o desempenho de seu papel como mãe. Para além da maternidade e da maternagem, a configuração familiar dessas mulheres-mães também foi questionada como algo que foge à regra, que não está em completude com a “naturalização” do papel que se espera delas.

**O jogo ou a dinâmica da culpa** revela como as mulheres-mães aparecem como uma peça-chave – caracterizada como aquela que “falhou” – em meio a um emaranhado de instituições que as cercam e, ao mesmo tempo, as imputa a culpa. Cada instituição vai trabalhar a culpabilização de forma diferente, mas, indubitavelmente, todas vão envolver as moralidades atreladas ao papel da família e da mãe. Essas moralidades envolvem representações sobre o que é uma família e sobre qual configuração familiar seria mais “correta” socialmente (vide a visão sobre família estruturada e desestruturada, além das críticas direcionadas às mães e à forma como elas são retratadas por juízes(as) e promotores(as), por exemplo). Há, ainda a visão sobre

o papel da mãe como algo intrínseco à sua natureza e que, portanto, deve ser realizado plenamente por ela.

A justiça socioeducativa, conforme já evidenciado anteriormente (PAZ, 2017), culpabiliza as mães, retratando-as como as principais responsáveis pelo comportamento infracional do filho, como alvos de uma moralidade pautada em um ideal de família (“estruturada”, “nuclear”, “conjugal” e “patriarcal”), maternidade e maternagem. Essas mulheres-mães são classificadas como pertencentes a famílias desestruturadas ou disfuncionais. Essas configurações familiares são apontadas por seus operadores como “prejudiciais”, pois a “instabilidade” financeira, emocional e dos papéis sociais desempenhados por cada membro geram um conflito familiar e acabam impactando na formação do indivíduo, principalmente, adolescente/jovem.

Os casos de maus-tratos dirigidos às mães e ao filho, por parte da justiça socioeducativa e da instituição de medida socioeducativa de internação, atingem fortemente essas mães. Olhares, gestos e comentários são acionados pelos operadores da justiça e pelos agentes do CAI-Baixada, contestando o seu papel e descaracterizando-a como mãe. As mães não ficam passíveis diante dessas questões; em suas falas fica evidente a vontade de agir, ou de insurgir frente a um sem-número de acusações direcionadas a elas.

Por outro lado, as narrativas dessas mães demonstram também como elas ficavam sem ter alguém para recorrer nesses casos. O medo de falar algo que poderia prejudicar o filho (por meio da aplicação de medidas mais “duras”, por exemplo) acabava contendo-as. Além disso, o fato de desconhecerem o papel e a função dos operadores e do CAI-Baixada corroborava para que essas práticas acabassem sendo normalizadas por elas.

Observou-se assim que, de acordo com essas mães, para além do conflito com a lei (em relação ao jovem acusado de cometer ato infracional), é instaurado um conflito moral, no qual as mães também passam a ter suas trajetórias familiares “julgadas” pelos operadores da justiça socioeducativa e, ao mesmo tempo, são culpabilizadas pelo comportamento infracional do filho. Esse conflito é marcado pelos valores próprios desses operadores, ao se referirem às famílias/mães como “desestruturadas”. A “pena” das mães é sofrer pelo filho, ser taxada como uma mãe que não foi boa, que não soube cuidar do filho, e como alguém condescendente em relação às práticas infracionais cometidas pelo filho.

Conforme salientado, o Estado deveria ter um papel fundamental na vida dessas famílias em relação à sua proteção, provisão, manutenção e promoção de direitos. Contudo, deixa para elas (especialmente para as mulheres-mães) essas responsabilidades. Sua presença na vida dessas famílias tem hora e lugar marcados. Isso significa dizer que o Estado aparece por

intermédio do seu braço policial para apreender, punir ou matar seus filhos, causando dor e sofrimento a essas mães e, portanto, punindo-as também; e das instituições socioeducativas que, conforme apresentado pelas mães entrevistadas, infringem e reprimem os direitos básicos desses jovens, agindo com descaso em relação à proposta normativa da medida, que é a socioeducação.

Todavia, é interessante destacar que algumas mães viram “positivamente” tanto a medida de internação do filho – que, segundo elas, estaria “guardado” – como o fato de os agentes socioeducativos possivelmente “castigarem”, a partir de práticas violentas, seus filhos na unidade socioeducativa. A internação do filho é vista como um local em que ele está “guardado”, o que significa que o filho está “protegido” na instituição. Esse pensamento revela o medo de algumas mães com sua saída e a possível reincidência, desaparecimento ou morte do filho. Ao mesmo tempo, a ideia do “fez, tem que pagar” é alimentada por elas como forma do filho ser “punido” e “corrigido” pelo ato infracional cometido, por meio da violência física, psicológica e simbólica.

Foi observado como são depositadas nessas instituições expectativas de que o filho tenha aquilo que ele não teve fora desse local, ou seja, a repreensão, o castigo e a punição como uma pedagogia relacionada à formação moral desses jovens, onde a ordem passa ser a vigilância e a punição do sujeito. A proximidade com os agentes socioeducativos da instituição fomenta a imposição de uma autoridade a ser respeitada e obedecida pelo filho, revelando uma forma de “aprendizado” que considera o medo e a sujeição.

Por outro lado, observou-se como essas instituições também corroboram para a produção do sofrimento dessas mães ao dirigirem punições aos seus filhos e culpabilizá-las pelo comportamento desviante deles – culpabilização que aparece ora implicitamente, ora explicitamente. Os dias de visita evidenciam essa questão; as “normas” para entrar na instituição, o tratamento recebido por elas e a descaracterização da identidade dessas mulheres – que devem aderir a uma forma de vestimenta e comportamento, por meio da utilização de roupas que cubram o corpo e que sejam largas, ou seja, de forma “modesta” e sem “chamar atenção”, conforme estipula a instituição. Seus corpos passam a ser regulados pela instituição; eles precisam demonstrar uma imagem de sujeição e remorso.

Averiguou-se como o peso da culpa e suas consequências fazem-se presentes na vida dessas mulheres-mães, rondando suas práticas, suas escolhas e a forma como elas são percebidas socialmente. Evidencia-se sua presença mesmo entre aquelas mães que não se consideram “culpadas” ou que acham que não “falharam”. Isso ocorre em conformidade com a “maternidade da culpa” (HALASI, 2018), em que se acredita que a maternidade vem

“embrulhada” pela culpa, principalmente, por ser um papel em que é depositada uma grande responsabilidade social (pois o papel materno é visto como aquele que ajuda a constituir e sustentar a sociedade). Assim, as mulheres são preparadas para tal desde a infância, a partir de uma socialização voltada, principalmente, para o trabalho reprodutivo e do cuidado – trabalhos que são realizados, em muitos casos, de forma solitária, e que devem ser cumpridos diariamente, sem descanso, sem ajuda e sem escuta (em muitos casos). Quando esses ideais socialmente construídos, condicionados e introjetados, ou esses “mitos” relacionados ao papel da mulher que se torna mãe, não são realizados, essas mulheres-mães acabam sofrendo com a cobrança social e, até mesmo, com a autocobrança: “Onde foi que eu errei? O que eu fiz de errado para merecer tudo isso?!” (CRAVINA). Denota-se, assim, como o próprio sistema social faz com que essas mães se autculpabilizem, e/ou que carreguem o peso da culpa e da punição social, pelo seu “desempenho” como mãe.

Destrinchar esse emaranhado de atribuições e significados sobre a culpa e a culpabilização que envolvem a vida e o cotidiano dessas mulheres-mães que são, em sua maioria, negras, periféricas e evangélicas, é desvelar toda uma rede de produção e reprodução de concepções valorativas sobre família, maternidade, maternagem, relações de cuidado, religiosidade e de culpa, que são colocados sobre essas mulheres na construção do “se tornar” e do “ser mãe”.

Cria-se uma expectativa social de que o ser mãe dessas mulheres está subjetivamente ligado à sua “falha” enquanto mãe. Assim, recai-se sobre elas a acusação de que elas produziram (tanto no sentido de conceber, “dar à luz”, como no de criar, educar, ensinar valores e normas sociais etc.) indivíduos que se tornaram sujeitos do crime. Mas, quando estabelecemos essa “relação”, a ideia é levar em consideração as seguintes questões: o filho ser menor de idade, ter praticado ato infracional, ser inimputável e estar cumprindo medida socioeducativa em instituição de internação; como fatos que ajudam na produção da atribuição de culpa materna. Assim, a mãe passa a ser culpabilizada em vários sentidos e ordens como aquela que não orou o suficiente para afastar o “espírito maligno” do seu filho; aquela que não soube educá-lo moralmente; aquela que tem uma família “disfuncional” ou “desestruturada”; aquela que não tem gerenciamento e controle sobre o filho; aquela que não soube cuidar.

Percebe-se como o Estado age de modo a caracterizar essas mães e seus filhos como sujeitos que produzem para o crime e sujeitos do crime, respectivamente. Quando se trata de adolescentes, não só o jovem é visto como um “delinquente”, “criminoso” e “bandido”, mas suas mães também são apontadas como aquelas que “falharam” no cuidado e na criação desses jovens, podendo, até mesmo, serem tachadas como “mães de bandido”.

A inimputabilidade penal de adolescentes/jovens menores de idade (ou seja, o seu não entendimento de que a prática de tal ato é ilícita, caracteriza-o como aquele que é incapaz de responder penalmente pela sua conduta infracional) é colocada em questão, pois, se ele não tem maturidade suficiente para tal, sua mãe (como um “dever” materno atrelado à sua responsabilidade pelo filho) deveria “assumir” seu “erro” nessa empreitada. Assim, se legalmente não há como produzir um “culpado” (culpabilidade) pela prática “criminal” /infracional (adolescentes são considerados inimputáveis), elege-se uma culpada, não pela prática do ato infracional em si, mas por aquela trajetória desviante. A partir de então, a culpabilização das mães, em relação ao comportamento do filho e de sua prática infracional, passa a ser evidenciada.

Há várias formas de culpabilizar as mulheres-mães pelos “insucessos” de seus filhos. Contudo, a culpabilização – que leva em consideração as trajetórias infracionais – envolve uma série de questões que estão envoltas sobre o papel imaneente das mulheres que se tornam mães e sobre como ele deve ser vivenciado por elas na busca por um ideal inalcançável.

A fala de Sérgio Cabral sobre a legalização do aborto em razão de determinados perfis de mulheres, já exposta anteriormente, por exemplo, reflete bastante esse olhar que o Estado dirige às mães, especialmente, negras, pobres e periféricas. Fernandes (2017) analisou como a sexualidade das mães passa a ser objeto de normatização do Estado, em que as chamadas “sexualidades erradas” ou “desviantes” criam um campo de representações sobre as mães e sobre o seu papel materno, especialmente quando há a prática de ato infracional pelo filho adolescente. Desse modo, já se espera uma “maternidade ruim” dessas mulheres.

O ato de “deixar morrer”, “encarcerar” e “torturar” passa a ser a normativa a ser seguida não só diretamente com os jovens, mas, também, “indiretamente” com as mães – vistas como a “mãe de bandido”, a que “falhou” e que não soube ser uma “mãe boa” para o seu filho. Trata-se de uma maternidade vista como errada e que, em decorrência da sua “falta” de cuidado, de uma “falha” no seu papel de mãe, produz o “bandido”, o “delinquente”, o “menor infrator”.

Como não é possível encarcerar ou, como sugerido pelo ex-governador, interromper a gravidez dessas mães, age-se a partir de uma sofisticada forma de punição social que ocorre por meio da culpa imputada, do sofrimento, do isolamento social e da humilhação em ser desacreditada como mãe. Assim, para além do “fazer morrer” (MBEMB, 2008), o Estado faz sofrer (como uma espécie de punição, de tortura) e as faz acreditar que esse sofrimento parte de uma “falha” subjetiva, interior, de não saber ser uma boa mãe, uma “mãe polvo” (como ressaltou Gardênia) que precisa saber cuidar, educar, moralizar e gerenciar a vida de seus filhos



em meio a diferentes contextos sociais que evocam demandas nas quais essa “mãe polvo” não pode dar conta, pois estão para além do que seus “múltiplos” braços podem alcançar.

Esses micropoderes (FOUCAULT, 1979) pulverizados na/pela sociedade e instituições, disseminados pelas relações e práticas sociais cotidianas, legitimam a culpa e o sofrimento como formas de punição social dessas mães. E se fomos além, perceberemos que esses corpos “(im)produtivos” vão sendo, cada vez mais, objeto de apontamentos e questionamentos morais, de modo a entrar em cena o “peso da culpa” na vida dessas mulheres-mães.

Pode-se denotar a presença de um tipo de sujeição bastante singular entre essas mães. Aos moldes da sujeição criminal (MISSE, 2015), foi observada a **sujeição materno-culposa**, compreendida como a subjugação e subordinação das mulheres-mães a determinadas lógicas e práticas hegemônicas relativas aos modelos normativos sobre ser uma “boa mãe”, e que atuam na constituição de suas identidades e subjetividades. A partir de então, essa categoria, atrelada à culpa, entra em cena de modo a revelar como essas mães<sup>91</sup> são vistas como “produtoras”, “incubadoras”, “gestoras” de indivíduos que têm o crime incorporado em seu ser, sendo caracterizadas como “mães de bandido” e, portanto, culpabilizadas por suas trajetórias infracionais.

São, portanto, mães que, a partir dessa visão, produziram/criaram indivíduos caracterizados como “criminosos”, “bandidos” que têm o crime fincado em seu ser. Todavia, trata-se de jovens menores de idade e que, portanto, estão sob sua responsabilidade. Há a produção de um caráter moralmente repulsivo sobre a família, a maternidade e a maternagem dessas mulheres-mães, vistas como incorretas, “disfuncionais”, indesejáveis e, portanto, “prejudiciais” à sociedade. E, ao mesmo tempo, são incorporadas por elas modelos reguladores sobre o tornar-se mãe e o ser mãe. Esses modelos ideais, esses “mitos” de amor e de cuidado materno (BADINTER, 1985) são permeados pela culpa, pois essas mães se veem diante de algo que elas não podem controlar.

É importante frisar que a responsabilidade relativa ao cuidado não é somente atrelada à figura da mãe, mas às mulheres em geral, sejam mães ou não. São elas que cuidam de filhos, sobrinhos, netos, namorados e companheiros. Conforme observado na Casa Mãe Mulher, a presença das mulheres é descomunal frente à dos homens. Todavia, observou-se como o peso

---

<sup>91</sup> Não se trata de qualquer mãe cujo filho praticou ato infracional e está em cumprimento de medida socioeducativa de internação. Estamos falando, sobretudo, sobre mulheres-mães negras, pobres, periféricas, com famílias, principalmente, monoparentais femininas e reconstruídas, e evangélicas. São marcadores essenciais para pensarmos nas produções de sentidos sobre essas mulheres.

das mães é maior, devido, principalmente, à construção da maternidade e do mito do amor materno.

A responsabilidade das mães também está atrelada não só ao seu papel de mulher-mãe (relativo ao cuidado e ao gerenciamento da vida dos filhos), mas a uma ligação simbólica marcada pelo fato de ter colocado aquela vida no mundo e de, a partir de então, ser responsabilizada por ela. O movimento Desperta Débora, a título de exemplo, demonstra essa questão a partir de seus *slogans* com frases que se referem ao papel da mulher-mãe: “Decidir ter um filho é algo de extrema importância, é decidir para sempre o seu coração andando fora de seu corpo” / “Ninguém ora por um filho como uma mãe. Imagine milhares de mães orando juntas”. São construções religiosas que evidenciam essa ligação materno-afetiva entre mães e filhos. Prímula reforça essa questão trazendo o vínculo de sangue como algo primordial da ligação entre mãe e filho. Em uma discussão com seu companheiro ela ressaltou: “Você não sabe que ele saiu de dentro de mim?! Você pode ter criado, mas foi de mim que ele saiu, de mim!” (PRÍMULA). Apontando que, para além das normativas sobre o papel da mulher-mãe, o papel da natureza (relativo à capacidade da mulher de gerar crianças) também é um determinante central nessa relação. Dália também reforça essa questão do vínculo “natural” entre mãe e filho. Em sua fala, evidenciou que tinha medo de não conseguir reconhecer o seu filho e que parecia que ele não havia saído dela: “[...] esse rapaz não é meu filho, não saiu de mim, não criei ele para ser isso, para fazer isso” (DÁLIA). Ressaltando como essa visão sobre o vínculo sanguíneo, conjuntamente às relações de afeto e de cuidado (como papéis maternos), estão interligados.

Cabe destacar que, para além da ideia de alguém que pratica crimes, Misse (2015) reitera que a sujeição criminal abrange os processos de rotulação e estigmatização na promoção de uma identidade social ligada ao processo de incriminação. Contudo, a sujeição vai além, pois ela consolida a incriminação na subjetividade e na identidade do sujeito. No caso das mulheres-mães com filhos que cometeram ato infracional, ela é reconfigurada no sentido de retratá-las como sujeitas que “produzem” sujeitos do/para o crime. Ao serem culpabilizadas pelas trajetórias infracionais de seus filhos, é incorporado o sentimento de “falha”, “culpa” em sua subjetividade e identidade como mãe.

Para exemplificar essa questão, podemos fazer um paralelo com a categoria identidades trocadas, em que as mães, após a prática infracional e internação do filho, passam a ter outro comportamento que, conforme observado, tem relação com a forma como elas se veem como mãe e a forma como as instituições interpretam esse papel. A “vergonha”, o isolamento, o sentimento de culpa e a ideia de ter “falhado”, por não ter cumprido com as expectativas sociais

– e “naturais” – do “ser mãe”, produzem uma nova identidade nessas mulheres-mães. Essa identidade abarca uma subjetividade marcada pela culpa – e pelo peso da culpa. O peso da culpa aparece como algo que cerca o cotidiano de todas essas mães, independentemente de sua agência.

Dessa forma, a sujeição materno-culposa é anterior e, ao mesmo tempo, corrobora na produção da sujeição criminal (quando nos referimos aos jovens/adolescentes menores de idade). Pois é destinada às mães a responsabilidade em cuidar, educar e gerenciar a vida do filho. Quando esse filho pratica alguma infração e se torna um “sujeito do crime” (vale notar que nem todos se reconhecem ou são reconhecidos como tal, e nem todas as práticas criminais/infracionais podem caracterizar o indivíduo como tal), há a promoção de uma descredibilidade de si e daquela que é a principal responsável (muitas vezes, a única) pelo cuidado, pela educação e pela formação desse indivíduo, ou seja, a mãe.

A partir de então, se essa mãe se torna uma “mãe de bandido”, ela também passa a conviver com formas de apontamentos e de exclusão social, sendo “punida” socialmente. Sua identidade trocada e seu isolamento social – atrelados ao destrato dos agentes socioeducativos e dos operadores da justiça socioeducativa e aos apontamentos de familiares e amigos – são características que nos ajudam a pensar nesse processo em que filhos e mães passam juntos, são processos punitivos que se interligam.

Mas será que essa sujeição materno-culposa fica para sempre presente (cristalizada) na vida dessas mães? Essa é uma questão que demandará outras análises de modo a descobrir como opera essa categoria na vida das mulheres-mães ao longo do tempo. Sabe-se que, de acordo com Teixeira (2009) e conforme tratado por Misse (2010), o processo de “conversão religiosa” pode “descolar” o crime do indivíduo. Além disso, verificou-se como as mães são culpabilizadas e, ao mesmo tempo, vistas como a principal agente no processo de “resgate”, “salvação” e “conversão” do filho internado (na visão das igrejas evangélicas e da Casa Mãe Mulher). Inclusive, são oferecidos “cursos” e “programas”, pelas instituições religiosas, sobre como ser uma “mãe boa” (como o “Escola de Mães”). Ao mesmo tempo, sua situação turbulenta (em relação ao filho) é vista como uma provação religiosa, a qual ela precisa encarar.

Conforme observado, as igrejas pentecostais e neopentecostais têm uma presença bastante ativa na Casa Mãe Mulher e entre as mães que frequentam o espaço. A própria Casa Mãe traduzia-se como uma igreja, um espaço notadamente religioso. A evangelização das mães era um fato importante, pois nem todas aquelas que frequentavam o espaço da casa eram evangélicas ou seguiam algum tipo de religião, como os casos das seguintes mães entrevistadas:

Calêndula (católica não praticante), Lavanda (não segue religião) e Camélia (espírita/candomblecista). As demais mães entrevistadas disseram ser evangélicas.

Sem dúvidas, a religião tem um peso importante na culpabilização das mães. Lavanda se mostrou não muito “adepta” ou “influenciada” pela visão religiosa que atribui culpa às mães e afirma que elas precisam orar pelos seus filhos. Interessante, pois, ela estava sempre na Casa Mãe, embora não participasse ativamente dos cultos e das orações (momento em que ela saía da casa e voltava após o término, ou ficava sentada apenas observando); Calêndula participava na maioria das vezes; já Camélia apenas algumas vezes, enquanto em outras, ela saía da Casa e voltava após o culto.

No caso específico de Lavanda, é interessante ressaltar que, embora ela revelasse certa agência frente à culpa, as instituições acabavam imputando culpa a ela. O mecanismo da culpa atingia-a mesmo sem ela se deixar levar completamente por ele. O fato de ser mulher e mãe, aos olhos dessas instituições, conferia-lhe determinados papéis e obrigações, sendo-lhe impostas formas “coercitivas” de como ser mãe e de como ser uma “boa mãe”. Todavia, conforme verificado, são destinadas expectativas negativas sobre essas mães e sobre a forma como elas exercem o seu papel materno. Não é à toa que a sua relação de cuidado e educação, em relação aos filhos(as), é sempre colocada em xeque por essas instituições.

Nesse contexto, o discurso das igrejas pentecostais e neopentecostais evangélicas, que atuam na Casa Mãe Mulher (especialmente a IURD), culpabiliza as mulheres-mães pelo comportamento infracional de seus filhos. Inclusive, essa culpabilização ocorre devido à forma como elas enxergam as mulheres-mães: as mães são as que devem cuidar, educar e encaminhar os filhos para a igreja; são elas que devem dar os “bons exemplos” morais e corrigir os filhos quando necessário. Assim, a igreja contribui para a visão do papel “sagrado” da mulher-mãe como aquela que não pode faltar com as suas “responsabilidades”.

A IURD conta com diversos projetos voltados para essa educação moral das mães, mostrando como elas devem exercer o cuidado com seus filhos de modo a afastá-los da presença demoníaca e trazê-los para a igreja. O movimento Desperta Débora também confere uma pedagogia que visa trazer essa responsabilidade para as mães, recorrendo à determinada etiqueta corporal e à rotina de orações, como a questão do “ajoelhar e orar”. Inclusive, o movimento determina que as mães devem orar pelos seus filhos e pelos filhos de outras mulheres, estabelecendo a prática como um dever primordial delas, de modo a atraí-los para a Igreja e, ao mesmo tempo, afastá-los da influência de espíritos malignos.

A participação dessas igrejas na Casa Mãe Mulher evidenciou que, quando o jovem comete alguma infração ou tem algum comportamento “desviante”, sua mãe passa a ser

culpabilizada por não ter orado o bastante para afastar a presença maligna que o influenciou. Salientando que o ato de não orar, ou não orar suficientemente pelo filho, descaracteriza essas mulheres como “boas mães” e as responsabiliza simbolicamente pela prática infracional do filho e por sua internação em unidade socioeducativa.

Contudo, também foi percebido como as mães ganham uma espécie de “segunda chance”, uma possibilidade de reconstruir a imagem de uma “boa mãe” e promover a mudança na vida de seu filho. A título de exemplo, o *slogan* do Desperta Débora “Mães de joelhos, Filhos de pé” é bastante representativo e diz muito sobre como as mães são retratadas e sobre o papel a ser exercido por elas (papel relevante na evangelização não só do filho, mas de toda a família), visto como algo intrínseco à sua “natureza”, um papel imaculado e sagrado nas leis divinas e nas terrenas.

Conforme salientado, o discurso religioso evidencia que, ao mesmo tempo que aparecem como “culpadas” pelo comportamento dos filhos, as mães também são representadas como as principais responsáveis pela mudança, pelo resgate e pela salvação deles.

Assim, na visão das igrejas evangélicas (especialmente a IURD), essas mães são cobradas pela falta de oração e adoção de uma postura que considera a humildade e o respeito frente a Deus (visto que é necessário orar e ajoelhar). Afinal, acredita-se que elas estejam passando por uma provação, em que elas precisam investir cada vez mais em sua fé religiosa para que aquele momento “turbulento” termine, e o seu filho consiga sair “renovado” do CAI-Baixada.

A oração das mães é vista como algo que detém o poder de produzir simbolicamente e materialmente a mudança de seu filho. São as orações das mães que vão atuar como produtoras de uma “transformação” simbólica e material, fazendo-o tomar consciência de seus atos, desvinculando-o dos “ímpios”, das influências malignas e caminhando ao lado dos “justos”: “Por isso os ímpios não subsistirão no juízo, nem os pecadores na congregação dos justos. Porque o Senhor conhece o caminho dos justos; porém o caminho dos ímpios perecerá” (BÍBLIA ONLINE, SALMOS 1:5-6, 2022).

A ausência da oração serve como pretexto para a prática infracional, ou seja, uma falta de fé, de ligação com Deus, o que levaria as mães ao exercício da provação. Todavia, a oração é caracterizada como o principal artifício para que elas consigam promover a mudança em seus filhos e passar por esse momento turbulento, fortalecendo a sua fé em Deus. Entretanto, mesmo após a provação, as mães devem continuar orando, pois a presença do mal é rotineira. O mal está sempre à espreita, configurando uma “batalha” que as mães deverão sempre enfrentar.

A mudança entra em jogo como uma forma de trazer certa “esperança” para as mães. Inclusive, cabe ressaltar que, quando perguntadas sobre o que elas esperam quando o filho terminar de cumprir a medida socioeducativa, a perspectiva de uma possível “mudança” de comportamento dele esteve presente na maioria das falas. A mudança também é capaz de provocar uma reflexão sobre o “antes” (o comportamento desviante) e o “depois” (referente à conversão religiosa e à mudança de vida) dos filhos. Os testemunhos aparecem como narrativas que destacam essas histórias contadas pelos empreendedores morais, traduzidos nas figuras de “ex-bandidos”, “ex-trafficantes” e pelas mães de jovens que passaram pelo socioeducativo. Foi observado como os testemunhos também servem para demonstrar que a culpa e o arrependimento fazem parte da “transformação” narrada, servem para lembrar do “erro” cometido e funcionam como uma espécie de exemplo moral.

Por conseguinte, observou-se como a categoria mudança é importante tanto para as mulheres-mães, como para a IURD, pois é por meio da “mudança” e da “transformação” que se pode pensar na atuação da Igreja com os jovens internados, principalmente por meio do projeto “Universal Socioeducativo”, que tem como proposta a evangelização dos jovens (no CAI-Baixada) e de suas mães (na Casa Mãe Mulher). Aqui, a oração das mães ganha um papel de destaque, seu investimento na fé divina exerce um papel fulcral no “renascimento” do filho “endemoniado”. A visão sobre a batalha espiritual entre Deus x Diabo, presente em relação aos jovens que foram “influenciados” por uma presença maligna, passa a contar com o poder da oração das mães no intuito de afastar essa presença da vida do filho.

Atreladas à mudança, temos as categorias provação e martírio de mãe que fazem parte dessa busca pela “cura” espiritual e simbólica do filho. Afinal, reconhecer que aquele momento consiste em uma provação, assim como sentir culpa e arrependimento, fazem parte da dedicação das mães pela transformação. O martírio reflete o momento turbulento que deve ser vivenciado durante a provação e o anseio dessas mães pela redenção do filho.

A provação religiosa adquire dois significados, sendo vista como uma situação ruim e difícil, porém momentânea na vida dessas mulheres-mães que precisam firmar sua fé em Deus para atravessar essa fase em sua vida; e, ao mesmo tempo, como algo que “prende” essas mães na dor e no sofrimento, pois elas precisam passar por, sentir e viver esse momento (relativo à prática infracional e internação de seu filho) para que, depois de muita oração e entrega, a provação termine. Assim sendo, ela aparece como uma forma de “tortura”, pois aprisiona essas mães na dor e no sofrimento e, ao mesmo tempo, no “conforto” para as elas, pois aquele momento não durará para sempre.

O **martírio de mãe** é outra categoria que surge no decorrer da pesquisa para refletir sobre o sofrimento dessas mulheres-mães. Por que há tanto sofrimento entre elas? E como a Igreja atua na gestão desse sofrimento? – Pensei, durante o trabalho de campo. Nesse ato de refletir, de criar conexões e de entender qual a relação existente entre o sofrimento e a religião, percebi que o ato de vivenciar a dor, o sofrimento, a vergonha e a culpa – o martírio de mãe – são condições relevantes para os processos de provação e mudança, nos quais os acontecimentos relativos ao ato infracional e à internação do filho passam a ser vistos como uma provação religiosa. Essa provação ajuda a “prender” as mães no sofrimento, pois sublinha que elas precisam continuar vivenciando aquela situação sem que a sua fé em Deus seja questionada ou diminuída. Elas devem aumentar ainda mais a sua fé, ajoelhar-se, orar e se “entregar” à religiosidade. O sofrimento é gestado de modo a ser visto como uma espécie de sacrifício pelo filho, em que as mães se ausentam de sua vida social e passam a ficar “presas”, isolando-se do contato social, simbolicamente junto a eles.

O isolamento social praticado por uma grande parcela das mães entrevistadas foi compreendido como uma forma de “punição social” dirigida a essas mulheres. Assim, não é só o filho que deve ficar isolado do contato social, mas suas mães são condicionadas a fazerem o mesmo. Dentre os motivos, temos o sentimento de vergonha (devido aos apontamentos sociais) e de culpa. Por outro lado, o isolamento também foi percebido como forma de “escudo” para elas, pois, para se isolar dos “comentários maldosos” e das fofocas em razão do acontecido com o seu filho, essas mães buscam afastar-se do contato com amigos e familiares.

Conforme observado, diferentemente das outras instituições, a Igreja apresenta um caráter peculiar, pois, apesar de culpabilizar essas mães, acaba oferecendo certo “conforto” e “apoio” a elas, o que acaba ajudando a aliviar ou diminuir o peso da culpa e o sentimento de não ter sido uma “boa mãe”. De acordo com a IURD, acredita-se que o Diabo tenha influenciado o jovem, mas a mãe poderia ter “evitado” isso, se ela estivesse orando pelo seu filho. Agora, ela precisa orar ainda mais para ajudar em seu processo de “redenção”, afastando o mal que habita nele. Mãe e filho “ganham”, nesse sentido, uma “segunda chance”.

Em relação a Casa Mãe Mulher, apesar de reforçar a representação do papel da mulher como cuidadora, responsável pelo filho e pela sua “mudança”, é importante refletir sobre como ela atua no sentido de permitir que essas mães tenham um pouco de dignidade ao acolhê-las, alimentá-las e tratá-las com respeito, diferentemente do tratamento recebido no CAI-Baixada e na justiça socioeducativa, conforme observado. É na Casa Mãe que elas podem falar e compartilhar suas angústias, medos, dores e expectativas quanto à mudança do filho internado, além de obterem informações sobre documentações e vestimentas necessárias para entrar no

CAI-Baixada. O bazar, por exemplo, tem um papel primordial em relação aos trajes utilizados por uma grande parcela das mães que visitam o filho na instituição. Com isso, constata-se que a Casa cuida de quem cuida, ou seja, acolhe essas mães que pousam lá para poderem cuidar de seus filhos no CAI-Baixada. Nesse sentido, a Casa Mãe é também um local de espera dessas mães; ao aguardar, elas recebem atenção solidária de outras mulheres, como as(os) voluntárias(os), mães, avós, irmãs, tias, namoradas, entre outras.

Na Casa Mãe Mulher, são realizados rituais simbólicos, marcados pela presença da fé religiosa, do sofrimento, da união das mães e, sobretudo, da esperança de que aquela situação terminará. Ao evangelizar as mulheres-mães, a Casa Mãe também evoca que elas façam orações pelos seus filhos buscando sempre a mudança em suas vidas.

Constatou-se como os rumores, as fofocas e os personagens “lendários” (como o “Leva Almas”) fazem parte do cotidiano e das narrativas das mães entrevistadas. Os rumores “informam” as mães sobre possíveis acontecimentos que podem envolver seus filhos dentro e fora do CAI-Baixada. Destaca-se que eles também servem como um tipo de “denúncia” referente aos atos de maus-tratos e agressões contra os jovens, evidenciando as “crenças de perigo” (BORGES, 2011) e mostrando como a rua pode ser vista pelas mães como um território de ameaça e perigo. Pois, na rua, seu filho estaria mais “suscetível” a se “envolver” em atos ilícitos, cometer infrações e/ou de sofrer com algum tipo de violência policial.

Nesse sentido, averiguou-se como a sensação de insegurança é constante entre as mães que veem na internação do filho uma forma de proteção e segurança frente aos perigos que a rua pode oferecer. Segundo elas, o filho estaria “guardado” e, portanto, “protegido” de possíveis envolvimento ou cometimentos de atos infracionais, ou seja, da vida do lado de fora da instituição.

A fala de Camélia é relevante por trazer essa questão, ao contar que sempre indagou o filho com a seguinte frase: “Cemitério ou cadeia?”, afirmando que, se ele continuasse cometendo infrações, poderia acabar morrendo ou internado novamente. Com medo do que poderia acontecer com ele após a saída do CAI-Baixada, principalmente pelos problemas do seu filho com traficantes de drogas na localidade em que ela mora, Camélia revelou que paga um plano funerário para ele, já temendo o pior. Amarílis também confessou seu crescente “medo” com a saída de seu filho. Segundo ela, fora da instituição, ele poderia ser morto como forma de “vingança” pelo crime cometido. Ela ainda ressaltou que pretendia mudar-se após o término da medida socioeducativa.

Os rumores são importantes para compreendermos como as informações sobre atos violentos envolvendo, principalmente, policiais militares estão presentes na vida dessas mães,



de modo a criar e alimentar sentimentos de medo e pavor entre elas. pode surgir na vida delas como um espectro horripilante carregado de certa veracidade. Um rumor pode surgir na vida dessas mães como um espectro horripilante carregado de certa veracidade e tem, inclusive, uma conotação pedagógica, ao adverti-las sobre possíveis acontecimentos e sobre elas precisarem ficar atentas, de forma a garantir o bem-estar de seus filhos. Portanto, ele estabelece um tipo de **sociabilidade temerosa** entre elas, aproximando essas mães pelo temor de que algo ruim possa acontecer.

Bastante presente nas narrativas dessas mães, as fofocas tendem a ter uma interpretação mais negativa entre elas, sendo vistas como uma espécie de “intriga” ou um “comentário maldoso”, algo que aponta um envolvimento ou ato infracional praticado pelo filho, de modo a depreciar a imagem delas (enquanto mães) e a de seus filhos (enquanto “criminosos” e/ou “bandidos”). Essas imagens atingem diretamente a honra delas, pois repercutem na representação de uma mãe que não está cuidando, vigiando e afastando o filho das ilegalidades.

A fofoca surgiu, então, como uma categoria acusatória, que responsabiliza e condena as mães por negligência e por não terem sido “mães boas”. Assim, ser alvo de uma fofoca acaba promovendo mudanças nas representações que as pessoas, especialmente aquelas de seu convívio social, tinham sobre essas mulheres-mães, revirando a imagem de uma “mãe boa” ou “boa o suficiente” que afasta o filho da criminalidade, para trazer à tona a figura da “mãe de bandido”. A forma como grande parcela dessas mães vê-se também muda; há um questionamento sobre possíveis erros cometidos em relação ao seu papel materno. Segundo Fonseca (2000), a fofoca tem esse poder de mexer com a honra e a reputação ao desconstruir a imagem social dessas mães.

Conforme salientado, durante a pandemia de Covid-19, a Casa Mãe Mulher continuou funcionando e passou por um processo de mudança, deixando de ser caracterizada como uma “igreja” pela sua criadora Sandra Santos, apresentando novas formas de estruturação, organização e gestão. Essa transformação não foi acompanhada de perto (presencialmente) para esta pesquisa, mas não se pode deixar de evidenciar que ela provocou uma grandiosa reconstrução do campo. Evidencia-se que essas mudanças deverão ser analisadas futuramente de modo a compreender como elas impactaram no imaginário da própria Casa Mãe Mulher, bem como as voluntária, as mães que frequentavam a “antiga” e, agora, a “nova” Casa Mãe, e aquelas que passaram a frequentar depois dessa mudança.

O complexo e, ao mesmo tempo, desafiante e instigante mosaico – que traz à tona as várias facetas que a culpa e a culpabilização podem alcançar, salientando suas dinâmicas em relação às trajetórias dessas mulheres-mães – revela-nos como a categoria culpa está atrelada à

construção da maternidade e das relações de cuidado materno. O sentimento da culpa e/ou a sua imputação acabam fazendo parte do cotidiano das mães entrevistadas, permeando suas vidas de forma “universal” – pois acaba atingindo todas essas mulheres-mães – e, ao mesmo tempo, de forma “singular”, de modo a atentar para as especificidades relativas às formas como essas categorias estão presentes em suas vidas e às maneiras como essas mulheres-mães as encaram.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Sérgio; BORDINI, Eliana; LIMA, Renato. O adolescente e as mudanças na criminalidade urbana. A violência disseminada. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 62-74, dez. 1999.

ALLPORT, Gordon W.; POSTMAN, Leo. **The psychology of rumor**. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1947.

ARAÚJO, Maria de Fátima. Família, Democracia e Subjetividade. **Org & Demo**, Marília, v. 9, n. 1/2, p. 111-124, jan./dez., 2008.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BARAÚNA, Carole C. **As representações sociais da doutrina de proteção integral e a execução das medidas socioeducativas: uma relação possível**. 2010. 120 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia) — Instituto de Ciências Humanas e Letras. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

BATISTA, Vera. M. **Difíceis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

BATISTA, Nilo. **Introdução crítica ao direito penal brasileiro**. 11 ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

BECKER, Howard S. **Outsiders: Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1963].

BENETTI, Marcia. **Deus vence o Diabo: o discurso dos testemunhos da Igreja Universal do Reino de Deus**. 2000. 117 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

BÍBLIA ONLINE. **Efésios 2:8-9**. In: Bíblia Online. Almeida Corrigida Fiel. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=Ef%C3%A9sios+2%3A8%2C9> Acesso em: 20 maio 2020.

BÍBLIA ONLINE. **Hebreus 12:11**. In: Bíblia Online. Almeida Corrigida Fiel. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=PROV%C3%89RBIOS+23>. Acesso em: 03 out. 2021.

BÍBLIA ONLINE. **Provérbios 3:12**. In: Bíblia Online. Almeida Corrigida Fiel. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em:

<https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=PROV%C3%89RBIOS+3>. Acesso em: 03 out. 2021.

BÍBLIA ONLINE. **Provérbios 23:13-14**. In: Bíblia Online. Almeida Corrigida Fiel. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=PROV%C3%89RBIOS+23>. Acesso em: 03 out. 2021.

BÍBLIA ONLINE. **Romanos 2:12**. In: Bíblia Online. Almeida Corrigida Fiel. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=ROMANOS+2>. Acesso em: 03 out. 2021.

BÍBLIA ONLINE. **Livro de Jó**. In: Bíblia Online. Almeida Corrigida Fiel. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaon.com/jo/>. Acesso em: 06 jan. 2022.

BÍBLIA ONLINE. **Juízes 15:21 – 28**. In: Bíblia Online. Nova Versão Internacional. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi/jz/5>. Acesso em: 30 mar. 2022.

BÍBLIA ONLINE. **Matheus 15: 21-28**. In: Bíblia Online. Nova Versão Internacional. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi/mt/15/21-28>. Acesso em: 30 mar. 2022.

BÍBLIA ONLINE. **Salmos 1:5 e 6**. In: Bíblia Online. Nova Versão Internacional. Antigo e Novo Testamentos. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/nvi/sl/1/1-6>. Acesso em: 31 mar. 2022.

BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. **RBCS**, São Paulo, vol. 27, n. 80, p. 55-69, out., 2012.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

BISPO, Raphael. A ética cotidiana das interrupções em trajetórias religiosas pentecostais. **RBCS**, São Paulo, vol. 36, n. 107, p. 01-19, 2021.

BORSA, Juliane C; NUNES, Maria L. T. Aspectos psicossociais da parentalidade: O papel de homens e mulheres na família nuclear. **Psicol. Argum.** vol. 29, n. 64, p. 31-39, jan./mar. 2011.

BORGES, Dorian. **O medo do crime na cidade do Rio de Janeiro: uma análise sob a perspectiva das crenças de perigo**. Curitiba: APPRIS, 2011.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em Massa**. São Paulo: Ed. Jandaíra, 2020.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A Reprodução**. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BRANDÃO, Beatriz. CARVALHO, Jonatas. Aqui não é uma comunidade terapêutica: entre diversidade e normatividade em tratamentos com usuários abusivos de drogas”, **Revista Teias**, v. 17, n. 45, p. 63-82, 2016.

BRANDÃO, Beatriz. TEIXEIRA, Cesar. Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais. **Lusotopie**, v. XX n. 1-2, p. 01-15, jun. 2021.

BRASIL. **Decreto nº 17.943-A, de 12 de outubro de 1927**. Dispõe sobre o Código de Menores de 1927, consolida as leis de assistência e proteção a menores. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-17943-a-12-outubro-1927-501820-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 05 mar. 2020.

BRASIL. **Lei nº 4.121/1962, de 27 de agosto de 1962**. Estatuto da Mulher Casada. Dispõe sobre a situação jurídica da mulher casada. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4121-27-agosto-1962-353846-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 08 fev. 2020.

BRASIL. **Lei nº 6.515/1977, de 26 de dezembro de 1977**. Lei do Divórcio. Dispõe sobre a regulação dos casos de dissolução da sociedade conjugal e do casamento e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L6515.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6515.htm). Acesso em: 08 fev. 2020.

BRASIL. **Lei nº 6.697, de 10 de outubro de 1979**. Código de Menores de 1979. Dispõe sobre a assistência, proteção e vigilância a menores. Disponível em: [http://planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1970-1979/L6697.htm](http://planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1970-1979/L6697.htm). Acesso em: 06 mar. 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)] **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: 08 fev. 2020.

BRASIL. **Lei nº 8.069, 13 de julho de 1990. Estatuto da Criança e do Adolescente**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8069.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm). Acesso em: 06 mar. 2020.

BRASIL. **Lei nº 12.594, de 18 de janeiro de 2012 (a). Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE)**. Institui o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (Sinase), regulamenta a execução das medidas socioeducativas. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112594.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112594.htm). Acesso em: 03 nov. 2020.

BRASIL. **Panorama Nacional: A execução das medidas socioeducativas de internação Programa Justiça ao jovem**. Conselho Nacional de Justiça (CNJ), 2012 (b).

BRASIL. **Lei n. 13.010, de 26 de junho de 2014**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2011-2014/2014/Lei/L13010.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L13010.htm)>. Acesso em: 15/05/2020.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos. **Levantamento Anual SINASE 2016**. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. **Levantamento Anual SINASE 2017**. Brasília: Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, 2019.

BRUSCHINI, Cristina. Uma abordagem sociológica de família. **Revista Brasileira de Estudos de População**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 01-23, jan/jun., 1989.

BUTLER, Judith. **Corpos em Aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CALDEIRA, Teresa P. **Cidade de Muros**: Crime, segregação e cidadania em São Paulo. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2003.

CASARÕES, Guilherme Stolle Paixão. Religião e poder: a ascensão de um projeto de "nação evangélica" no Brasil?. **Interesse Nacional**, São Paulo, ano 13, n. 49, p. 09-16, abr./jun. 2020.

CASTRO, Mary G. Feminização da pobreza em cenário neoliberal. In: Galeazzi, Irene M. S. (org). **Mulher e trabalho**. Porto Alegre: PED-RMPA, 2001.

CAVENAGHI, Suzana; ALVES, José Eustáquio Diniz. **Mulheres chefes de família no Brasil**: avanços e desafios. Rio de Janeiro: ENS-CPES, 2018. Disponível em: [https://www.ens.edu.br/arquivos/mulheres-chefes-de-familia-no-brasil-estudo-sobre-seguro-edicao-32\\_1.pdf](https://www.ens.edu.br/arquivos/mulheres-chefes-de-familia-no-brasil-estudo-sobre-seguro-edicao-32_1.pdf). Acesso em: 09 jan. 2021.

CECCHETTO, F. MUNIZ, J. MONTEIRO, R. “Basta tá do lado” – a construção social do envolvido com o crime. **Caderno CRH**, Salvador, v. 31, n. 82, p. 99-116, jan./abr. 2018.

CARNEIRO, R. SOUZA, A. Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do “transreligioso”. **Revis. antropol.**, São Paulo, v. 06, n. 2, p. 487-512, 2017.

CERQUEIRA, Daniel, *et al.* **Atlas da violência 2021**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), FBSP, 2021.

CERQUEIRA-SANTOS, Elder. KOLLER, Sílvia H. PEREIRA, Maria Teresa. Religião, saúde e cura: um estudo entre neopentecostais. **Psicologia, ciência e profissão**, Brasília, v. 24 n. 3, p. 82-91, set. 2004.

CIRINO, Samia; CASTRO, Bruna. Revista íntima de mulheres visitantes em presídios: vidas normativamente não humanas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n. 1, 2022.

COMO CULTIVAR MÃE-DE-MILHARES: uma suculenta fácil de cultivar e cheia de brotos. **Revista Casa Vogue**, São Paulo, 15 jun. 2021. Disponível em: <https://casavogue.globo.com/Arquitetura/Paisagismo/noticia/2021/06/como-cultivar-mae-de-milhares-uma-suculenta-facil-de-cuidar-e-cheia-de-brotos.html>. Acesso em: 12 abr. 2022.

CORRÊA, Diogo. **Anjos de Fuzil**: uma etnografia da relação entre Igreja e tráfico na Cidade de Deus. 2015. 388 f. **Tese** (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

COSTA, Carla Filomena C. D. **As emoções morais: A vergonha, a culpa e as bases motivacionais do ser humano.** 2008. 54 f. Dissertação (Mestrado Integrado em Psicologia) – Seção de Psicologia Clínica e da Saúde, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Lisboa. Lisboa, 2008.

COULON, Alain. **Os conceitos-chave da Etnometodologia.** Petrópolis: Vozes, 1995.

COUTO, Márcia Thereza. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de *ethos* masculinos e femininos. **Antropológicas**, Pernambuco, ano 6, v. 13, n. 1, p. 15-34, 2002.

CULPA. *In*: DICIO, Dicionário Online de Português. **Porto: 7graus**, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/culpa/> Acesso em: 20 ago. 2020.

CULPABILIDADE. *In*: DICIO, Dicionário Online de Português. **Porto: 7graus**, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/culpabilidade/> Acesso em: 20 ago. 2020.

CULPABILIZAÇÃO. *In*: DICIO, Dicionário Online de Português. **Porto: 7graus**, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/culpabilizacao/> Acesso em: 20 ago. 2020.

CUNHA, Christina V. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos de 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 61-93, 2014.

CÚNICO, Sabrina D. ARPINI, Dorian M. Família e monoparentalidade feminina sob a ótica de mulheres chefes de família. **Aletheia**, Canoas, RS, v. 43, n. 44, p.37-49, jan./ago. 2014.

DANTAS, José G; RODRIGUES, Emanuelle B. A comunicação do Deus neopentecostal: o processo de recepção do discurso midiático da Igreja Universal do Reino de Deus. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, RS, v. 29, set./dez. 2012.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A Nova Razão do Mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo. 2016

DAS, Veena. **Life and Words** – Violence and the descent into the ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.

DAYRELL, Juarez; JESUS, Rodrigo Ednilson de. Juventude, ensino médio e os processos de exclusão escolar. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 37. n. 135, p. 407-423, abr./jun. 2016.

DESPERTA DÉBORA. **Quem Somos**. Disponível em: <https://www.despertadebora.com.br/quem-somos>. Acesso em: 05 maio 2020.

DEGASE – Departamento Geral de Ações Socioeducativas. **Quem Somos**. 2021. Disponível em: <http://www.degase.rj.gov.br/instituicao/quem-somos>. Acesso em: 01 set. 2021.

DEPOIMENTO de uma mãe para a página escola de mães, 18 de out. de 2019. **Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/241139409352165/posts/1765449130254511/>. Acesso em: 05 abr. 2020.

DIFONZO, Nicholas and BORDIA, Prashant. Rumors Influence: Toward a Dynamic Social Impact Theory of Rumor. *In: A. R. Pratkanis (ed.). The Science of Social Influence: Advances and Future Progress.* Philadelphia, PA: Psychology Press, 2007.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar** (editora UFPR), Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004.

DUARTE, Marcello Felipe. A teologia da prosperidade e as representações acerca do Diabo no Neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus: uma conexão necessária. **Religare**, Paraíba, v. 16, n. 1, p. 282-305, ago. 2019.

DURHAN, Eunice. Família e casamento. *In: ENCONTRO NACIONAL DA ABEP, 3, Anais [...].* Vitória: ABEP, 1982. p. 31-49,

ESCOLA DE MÃES. **Página oficial no Facebook.** Disponível em: <https://www.facebook.com/escolademaesoficial/>. Acesso em: 05/04/2020.

FALEIROS, Vicente. Verso e Reverso da Proteção Integral para crianças e adolescentes. *In: Os direitos humanos desafiando o século XXI.* Brasília; OAB, Conselho Federal, Comissão Nacional de Direitos Humanos, 2009. p. 213-234.

FASSIN, Didier. **Life: a critical user's manual.** Cambridge: Polity, 2018.

FERNANDES, Camila. **Figuras da causação:** sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado. 2017. 250 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2017.

FERRI, Mário G. MENEZES, Nanuza L. MONTEIRO, Walkyria R. **Glossário Ilustrado de Botânica.** São Paulo: Nobel, 2005.

FINAMORI, Sabrina. FERREIRA, Flávio. Gênero, Cuidado e Famílias: Tramas e Interseções. **Mediações**, Londrina, v. 23, n. 3, p. 11-42, set./dez. 2018. (Dossiê – Gênero, cuidado e famílias).

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra:** Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Rio Grande do Sul: Editora da UFRGS, 2000.

FONSECA, Claudia. Mãe é Uma Só? Reflexões em Torno de Alguns Casos Brasileiros. **Psicol. USP.** São Paulo, v.13, n.2, p.49-68, 2002a.

FONSECA, Claudia. Olhares antropológicos sobre a família contemporânea. *In: ALTHOFF, Coleta R. ELSEN; Ingrid; NITSCHKE, Rosane G. (orgs.). Pesquisando a família: olhares contemporâneos.* Florianópolis: Papa-livro editora, 2002b.

FONSECA, Claudia. **Caminhos da adoção.** São Paulo, Cortez. 1995.



FONSECA, Claudia. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. **Cadernos de Pagu**, Campinas, v. 26, p. 11-43, jan. 2006. (Dossiê: Repensando a infância).

FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Família e Parentesco. *In*: MORAES, Amaury Cesar. (coord.). **Sociologia**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2010. p. 209-230 (Coleção explorando o ensino, v. 15).

FONSECA, Claudia. Adoção e circulação de crianças na atualidade [Entrevista concedida a] Agostina Gentile. **Desidades**, n. 26. p. 85-96. abr. 2020 (Espaço Aberto).

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005 (Coleção tópicos).

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Edição crítica de Guillermo Giucci, Enrique Larreta, Edson Fonseca. Paris: Allca XX, 2002. (Coleção Archivos).

FREIRE, Maria Martha de L. “Ser mãe é uma ciência”: mulheres, médicos e a construção da maternidade científica na década de 1920. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, RJ, v.15, supl., p. 153-171, jun. 2008.

FROEMMING, Cecília N. **Da seletividade penal ao percurso punitivo: a precariedade da vida das adolescentes em atendimento socioeducativo**. 2016. 164 f. Tese (Doutorado em Política Social) – Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Política Social. Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

GARCIA, Maria F. Brasil: 57% das mães que criam filhos sozinhas vivem na pobreza. **Observatório3setor**, Notícias. 10 de maio de 2019. Disponível em: <https://observatorio3setor.org.br/noticias/brasil-57-das-maes-que-criam-filhos-sozinhas-vivem-na-pobreza/>. Acesso em: 27 out. 2021.

GLUCKMAN, Max. Gossip and Scandal. **Current Anthropology**, Chicago, v. 4, n. 3, p. 307-316, 1963.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. [reimpr]. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRADVOHL, Silvia. OSIS, Maria. MAKUCH, Maria. Maternidade e formas de Maternagem desde a Idade Média à atualidade. **Pensando Famílias**, v. 18, n. 1, p. 55-62, jun. 2014.

GUÉRIOS, Paulo Renato. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferentes escalas. **Campos**, Curitiba, v. 12, n.º. 01, 2011.

GUILHARDI, H. Análise comportamental do sentimento de culpa. *In*. TEIXEIRA, Adélia. *et al* (orgs.) **Ciência do Comportamento: Conhecer e Avançar**. Vol. 1. Santo André, SP: ESETEC Editores Associados, 2002.

GODLLYWOOD, Home. **Igreja Universal do Reino de Deus**. Disponível em: <https://www.universal.org/godllywood> Acesso em: 16 ago. 2020.

GUIMARAES, Nadya; HIRATA, Helena; SUGITA, Kurumi. Cuidado e cuidadoras: o trabalho do care no Brasil, França e Japão. **Sociol. Antropol.**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 151-180, jun. 2011.

HALASI, Fabiana. **A mulher brasileira contemporânea e a maternidade da culpa**. 2018. 87 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2018.

HIRATA, Helena. GUIMARÃES, Nadya Araújo. **Cuidado e Cuidadoras: as várias faces do trabalho do care**. São Paulo: Editora Atlas, 2012.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010: Famílias e Domicílios Resultados da Amostra**. Rio de Janeiro, 2012.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Outras formas de trabalho 2019**. Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios Contínua (PNAD), jun. 2020. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101722\\_apresentacao.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101722_apresentacao.pdf). Acesso em: 26 ago. 2020.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Estatísticas de Gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil**. Rio de Janeiro: Estudos e Pesquisas. Informação demográfica e socioeconômica, 2021.

IGREJA. *In*: DICIO, Dicionário Online de Português. **Porto: 7graus**, 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/culpabilidade/> Acesso em: 20 ago. 2021.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça – Indicadores (1995-2015)**. Brasília: Ipea, 2021. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores\\_chefia\\_familia.html](https://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores_chefia_familia.html) Acesso em: 28 out. 2021.

KERGOAT, Danièle. Relações sociais de sexo e divisão sexual do trabalho. *In*. HIRATA, Helena *et al* (orgs.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. p. 67-75.

LEITE, Márcia P. Dor, sofrimento e luta: fazendo religião e política em contexto de violência. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 31-47, jul./dez. 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac&Naify, 2012 [1958].

LIMA, Diana. “Trabalho, “mudança de vida” e “prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 01, p. 132-154, jul. 2007.

LIMA, Fernanda da S. VERONESE, Rose P. **Os direitos da criança e do adolescente: a necessária efetivação dos direitos fundamentais** (Pensando o Direito no Século XXI, v. 5). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

MACEDO, Márcia dos S. Mulheres chefes de família e a perspectiva de gênero: trajetória de um tema e a crítica sobre a feminização da pobreza. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 53, maio/ago. p. 389-404, 2008.

MACEDO, Juliana. *et al.* **Covid-19 e Trabalhadoras Domésticas**. São Paulo: ANESP. Abr. 2020. Disponível em: <http://anesp.org.br/todas-as-noticias/2020/4/22/covid-19-e-trabalhadoras-domesticas>. Acesso em: 15 dez. 2021.

MACHADO, Maria das Dores C. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: Editores Associados/ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores C; MARIZ, Cecília L. Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 71-87, 1997.

MACHADO, Maria das Dores C. Religião, família e individualismo. *In*: DUARTE, Luiz Fernando Dias, *et al* (orgs.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

MACHADO, Maria das Dores C. A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. **Estudos de Religião**, Ano XXI, n. 33, p. 12-26, jul./dez. 2007.

MACHADO, Carly. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, jul./dez. 2014.

MARCHESI, Valéria. ROSA, Pablo. RESENDE, Paulo Edgar. Conjugalidade e Racionalidade Neoliberal na Igreja Universal: A conversão do *Homo Oeconomicus* em Família-empresa e a submissão da mulher. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 41, v. 1, p. 101-124, 2021.

MACIEL, Débora A. Ação coletiva, mobilização do direito e instituições políticas – O caso da Campanha da Lei Maria da Penha. **RBCS**, v. 26, n. 77, out. 2011.

MAFRA, Clara Cristina J. Santidade e sinceridade na formação da pessoa cristã. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 01, p. 173-192, 2014.

MAGNANI, José Guilherme C. Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. *In*: CARDOSO, R. (Org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 127-140.

MAGNANI, José Guilherme C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **RBCS**, São Paulo, v. 17 n. 49, jun. 2002.

MALINOWSKI, Bronisław. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. (Coleção “Os Pensadores”).

MARQUES, Teresa; MELO, Hildete. Os direitos civis das mulheres casadas entre 1916 e 1962. Ou como são feitas as leis. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 02, maio/ago. 2008.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

MARIZ, Cecília L. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In ANTONIAZZI, A. *et al.* **Nem anjos nem demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARIZ, Cecília L; MACHADO, Maria das Dores C. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, 1994.

MARIZ, Cecília L. Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 96-103, nov. 1997.

MATTAR, Laura D.; DINIZ, Carmen S. G. Hierarquias reprodutivas: maternidade e desigualdades. **Interface – Comunic., Saúde, Educ.**, v. 16, n. 40, p. 107-19, jan./mar. 2012.

MATTOS, Pedro Lincoln C. L de. A entrevista não-estruturada como forma de conversação: razões e sugestões para sua análise. **RAP**, v. 39, n. 4, p. 23-47, jul./ago., 2005.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3ª ed. São Paulo: N 1, 2018.

MENDES, Cláudia L. S. JULIÃO, Elionaldo (Coord.). **Trajetórias de vida de jovens em situação de privação de liberdade no Sistema Socioeducativo do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE), 2019.

MENEZES, Palloma. Teorias dos rumores: comparações entre definições e perspectivas. Dossiê Sociologia e Antropologia dos Rumores. **Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia**, v. 4, n. 12, p. 21-42, nov. 2020.

MEPCT/RJ – Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro. **Relatório Temático – Presídios com nome de Escola – Inspeções e Análises sobre o Sistema Socioeducativo do Rio de Janeiro**. 1ª ed. Rio de Janeiro, MEPCT/RJ, 2017.

MESTRE, Simone de O. **Mães Guerreiras** – Uma etnografia sobre mães de jovens encarcerados em Porto Velho-RO. 2016. 163 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Belo Horizonte, 2016.

MISSE, Michel. Notas sobre a sujeição criminal de crianças e adolescentes. In: PAIVA, Vanilda; SENTO-SÉ, João Trajano (orgs.) **Juventude em conflito com a lei**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. Rio de Janeiro, **Lua Nova**, v. 79, p. 15-38, 2010.

MISSE, Michel. Sujeição criminal: quando o crime constitui o ser do sujeito. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira; MACHADO, Carly; CARNEIRO, Sandra de Sá (Org.).

**Dispositivos urbanos e a trama dos viventes:** ordens e resistências. Rio de Janeiro: FGV, 2015, p. 77 – 92.

MORAES, Matheus A. **“Mães de joelhos, filhos de pé”:** Uma etnografia dos dias de visita no sistema socioeducativo. 2019. 101 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

MOURA, Solange M. ARAÚJO, Maria de Fátima. A maternidade na história e a história dos cuidados maternos. **Psicol. Cien. Prof.** v. 24, n. 1, mar. 2004.

MUNOZ, Daniel. Cabral apoia aborto e diz que favela é fábrica de marginal. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Cotidiano, 23 mar. 2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff2510200701.htm>. Acesso em: 19 jan. 2022.

NAPOLIÃO, Paula. MENEZES, Fernanda. LYRA, Diogo. **Boletim Segurança e Cidadania – Ganhar a vida, perder a liberdade. Tráfico trabalho e sistema socioeducativo. Centro de Estudos de Segurança e Cidadania.** Rio de Janeiro: Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESEC), n. 25, jul. 2020.

NARVAZ, Martha G. KOLLER, Sílvia H. Famílias e patriarcado: Da prescrição normativa à subversão criativa. **Psicologia e Sociedade;** v. 18, n. 1, p. 49-55, jan./abr. 2006.

OLIVEIRA, Everaldo. **"Por sua culpa, sua tão grande culpa":** um estudo sobre o processo de naturalização, responsabilização e culpabilização das mães dos meninos e meninas em situação de rua. 2015. 169 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Curso de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo e afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36, nov. 1997.

ORO, Ari Pedro. A demonologia da Igreja Universal do Reino de Deus. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 6, n. 7, p. 135-146, jun. 2005.

PASSETTI, Edson. Crianças carentes e Políticas Públicas. *In:* PRIORE, Mary Del (Org.), **História das Crianças no Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2000.

PAULA, Liana de. Da “questão do menor” à garantia de direitos: Discursos e práticas sobre o envolvimento de adolescentes com a criminalidade urbana. **Civitas – Revista de Ciências Sociais.** v, 15, n. 1, jan./mar. 2015 (Dossiê: Políticas públicas de segurança e justiça).

PAZ, Mariana. **Discurso, Moralidade e Punição – Juventude em Conflito com a Lei e Família nas Representações do Judiciário.** 2017. 117 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2017.

PESCHANSKI, João A. MORAES, Renato. As lógicas do extermínio. *In.* KUCINSKI, Bernardo, *et al.* **Bala Perdida: A violência policial no Brasil e os desafios para sua superação.** 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2015. E-book. Disponível em: <<http://lelivros.love/book/baixar->

livro-bala-perdida-bernardo-kucinski-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/> Acesso em: 20 maio 2020.

PEIXOTO, Clarice E. Prefácio – As transformações familiares e o olhar do sociólogo. *In*: SINGLY, François. **Sociologia da Família Contemporânea**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

PERALVA, Angelina. Brésil: les nouvelles faces de la violence. **Cultures et conflits (Revue)**, v. 1, p. 113-124, 1992.

PHELIPE, André. BARBOSA, Marina. Mulheres são responsáveis pela renda familiar em quase metade das casas. **Correio Braziliense**, Economia, Brasília, 16 fev. de 2020. Disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/economia/2020/02/16/internas\\_economia,828387/mulheres-sao-responsaveis-pela-renda-familiar-em-quase-metade-das-casa.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/economia/2020/02/16/internas_economia,828387/mulheres-sao-responsaveis-pela-renda-familiar-em-quase-metade-das-casa.shtml) Acesso em: 07 jan. 2022.

PINHEIRO, Paulo Fernando. **A corresponsabilidade da família em relação à proteção social dos adolescentes em conflito com a lei [...]**. 2014. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas – Área de Concentração: Cidadania e Políticas Públicas) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2014

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do “Indizível” ao “Dizível” *In*: LUCENA, Célia Toledo *et al* (orgs.). **Pesquisa em Ciências Sociais: olhares de Maria Isaura Pereira de Queiroz**, São Paulo: CERU, 2008.

QUINTELA, Débora F. **Maternidade e ativismo político: a luta de mães por democracia e justiça**. 2017. 197 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Ciência Política. Programa de Pós-graduação em Ciência Política. Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

RABUSKE, I.; SANTOS, P; GONÇALVEZ, H; TRAUB, L. Evangélicos brasileiros: quem são, de onde vieram e no que acreditam? **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IV, n. 12, jan. 2012.

REHBEIN. Franziska C. Candomblé e Salvação. **Persp. Teol.** v. 17, p. 201-220, 1985.

RENARD, Jean-Bruno. Rumores e violência. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, n. 29, p. 20-28, abr. 2006.

RESPONSABILIDADE. *In*: DICIO. Dicionário Online de Português. **Porto: 7graus**, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/responsabilidade/> Acesso em: 20 ago. 2020.

SALIBA, Maurício G. **O olho do poder: análise crítica da proposta educativa do estatuto da Criança e do adolescente**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

SAMARA, Eni de M. O que mudou na família brasileira? (da Colônia à atualidade). **Psicologia UPS**, v. 13, n. 2, p. 27-48, 2002.

SANTANA, Anabela. Mulher mantenedora/Homem chefe de família: uma questão de gênero e poder. Itabaiana: **GEPIADDE**, ano 4, v. 8, jul./dez. de 2010.

SANTOS, Juarez C. dos. **Direito Penal: parte geral**. 3ª ed. Curitiba: ICPC; Lumen Juris, 2008.

SANTOS, Jonabio B. SANTOS, Morgana S. Família monoparental brasileira. **Rev. Jur.**, Brasília, v. 10, n. 92, p. 01-30, out./2008 a jan./2009.

SANTOS, Maria Paula (org.). **Comunidades terapêuticas: temas para reflexão**, Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), 2018.

SARAIVA, João B. Costa. **Adolescente em conflito com a lei, da indiferença à proteção integral: Uma abordagem sobre a responsabilidade juvenil**. 4ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

SARTI, Cynthia A. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. 3ª ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SARTORI, Adriana. C.; ZILBERMAN, Mônica L. Revisitando o conceito de síndrome do ninho vazio. **Revista Psiquiatria Clínica**, São Paulo, v. 36, n. 3, p.112-121, 2009.

SCAVONE, Lucila. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. **Interface\_ Comunic., Saúde, Educ.**, São Paulo, v. 5, n.8, p. 47-60, 2001.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. **Psic.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SILVA, Lúcia. MORENO, Vânia. A religião e a experiência do sofrimento psíquico: escutando a família. **Ciência, Cuidado e Saúde**, v. 3, n. 2, p. 161-168, mai./ago. 2004.

SILVA, Ricardo A. ARAÚJO, Sandra M. B. A representação da função paterna para instituições de auxílio a adolescentes em conflito com a lei. **Psic. Clin.**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 01, p. 37-52, 2013.

SIMÕES, Pedro (Coord.). **Pescadores de homens: o perfil da assistência religiosa no sistema socioeducativo do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), Ano 29, nº 64, 2010.

SIMÕES, Malu. A cada real ganho por um homem branco, uma mulher negra recebe R\$ 0,43. **Poder360**. 09 mar. 2021. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/a-cada-real-ganho-por-um-homem-branco-uma-mulher-negra-recebe-r-043/#:~:text=publicidade-,A%20cada%20real%20ganho%20por%20um%20homem%20branco%2C%20uma,negra%20recebe%20R%24%200%2C43&text=Para%20cada%20R%24%201%20que,Brasileiro%20de%20Geografia%20e%20Estat%2C3%2Dstica>. Acesso em: 8 jan. 2022.

SINGLY, François. **Sociologia da Família Contemporânea**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

SLONGO, Eloisa. Fronteiras da prisão: as relações de poder, gênero e violência na prática da revista íntima. In. BRASIL, Ministério Público Federal. **Revista vexatória e violência de gênero [...]** (Coletânea de artigos). Brasília: MPF, 2021.

SOARES, Gláucio. MIRANDA, Dayse. BORGES, Doriam. **As vítimas ocultas da violência urbana no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Fundação de Amparo à Pesquisa do Rio de Janeiro, CESeC, 2005.

SOUZA, Robson. A família evangélica em face dos processos emancipatórios modernos. **Fazendo Gênero 9**, Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Ago. 2010.

TARDUCCI, Mônica. “O senhor nos libertou”: gênero, família e fundamentalismo. **Cadernos de Pagu**, Campinas, n. 3, p. 143-160, 1994.

TEIXEIRA, Cesar. **A construção social do “ex-bandido”**: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. 2009. 139 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

TEIXEIRA, Cesar. De “Corações de Pedra” a “Corações de Carne”: Algumas Considerações sobre a Conversão de “Bandidos” a igrejas Evangélicas Pentecostais. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 54, n. 3, p. 449-478, 2011.

TEIXEIRA, Cesar. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 02, p. 107-134, 2016.

TEIXEIRA, C; CUNHA, C. V; CORRÊA, D. S; REIS, L. Processos de Conversão Religiosa: Editorial. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 1, p. 1, p. 01-14, jan./abr. 2021.

TEIXEIRA, Jacqueline. **A mulher universal**: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade. 2ª ed. São Paulo: FEUSP/USP, 2021. (Coleção Vira Mundo).

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

UNIVERSAL SOCIOEDUCATIVO. **Igreja Universal do Reino de Deus**. Disponível em: <https://www.universal.org/trabalho-social/eum-qui-distinctio-exercitationem-ullam-maiores-molestiae/>. Acesso em: 19 jul. 2019.

UNIVERSAL SOCIOEDUCATIVO BRASIL. **Página do Facebook**. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/universalsocioeducativobrasil>. Acesso em: 09 jan. 2020.

UNODC – United Nations Office on Drugs and Crime. **Global Study on Homicide**: executive summary. Vienna, 2019. Disponível em: <https://www.unodc.org/documents/data-and-analysis/gsh/Booklet1.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2021.

VARGAS, Douglas A. Uma breve reflexão sobre a missão da igreja cristã. **Vox Faifae**, Goiânia, v. 6, n. 3, p. 01-18, 2014.

VÉLAZ, José I. Los rumores: ¿Barreras o medio de comunicación? **Communication & Society**, v. 6, n. 1-2, p. 259-267, 1993.



VERZA, Fabiana; SATTTLER, Marli; STREY, Marlene. Mãe, mulher e chefe de família: Perspectivas de gênero na terapia familiar. **Pensando famílias**, Porto Alegre, v. 19, n. 01, p. 46-60, 2015.

VIANNA, Adriana. FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos de Pagu**, Campinas, n. 37, p. 79-116, jul./dez. 2011.

VIANNA, Adriana. A produção de destinos: ação tutelar, escolhas e viabilidades na gestão da infância. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza (Org.). **Tutela**: Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. 1ª ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2014.

VIANNA, Adriana. LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos de Pagu**, Campinas, n. 51, p. 01-61, dez. 2017. (Dossiê Gênero e Estado: Formas de gestão, práticas e representações).

WILLADINO, Raquel; NASCIMENTO, Rodrigo C; SILVA, Jailson de S. (coord.) **Novas configurações das redes criminosas após a implantação das UPPS**. Rio de Janeiro: Observatório de Favelas, 2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

WOORTMANN, Klass. WOORTMANN, Ellen. Monoparentalidade e chefia feminina: Conceitos, contextos e circunstâncias. **Série Antropologia**, Brasília, n. 357, p. 01-99, 2004.

ZALUAR, Alba. **Condomínio do diabo**. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ e Revan, 1994.

ZALUAR, Alba. **Integração perversa**: pobreza e tráfico de drogas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. (Violência, cultura e poder).

## APÊNDICE A - Roteiro de entrevista

### Eixo 1 – Perguntas gerais sobre o perfil das mães:

- Qual a sua idade?
- Qual cor/raça você se identifica?
- Você frequentou a escola? Se sim, você estudou até qual série?
- Você possui alguma profissão? Se sim, qual?
- Você possui trabalho/emprego? (Formal ou informal? Quantas horas de trabalho por dia? Caso não, já exerceu alguma atividade remunerada antes?)
- Em qual cidade e bairro você mora?
- Você possui casa própria?
- Qual é seu estado civil?
- Você tem quantos filhos(as)?
- Quem é o responsável financeiro (chefe de família) pela casa?
- Você recebe algum incentivo financeiro do governo? Se sim, qual ou quais?
- Você possui alguma religião? Se sim, qual?
- Me fale sobre você... (Onde você nasceu e como era a sua família?/Você tem irmãos? Se sim, quantos você tem?/Como era a relação com os seus pais? E com seus irmãos?)
- Como é a relação com o pai do seu filho?
- Como é a sua rotina de vida?
- Como foi a criação dos seus filhos e sua relação com o trabalho?
- Quando seu filho era criança, como você fazia para trabalhar?

### Eixo 2 – Perguntas sobre o filho que está internado no CAI-Baixada:

- Me fale mais sobre a trajetória do seu filho que está internado... (Como ele era quando criança? Como ele é agora? Como é a relação de vocês?)
- Me conte um pouco mais sobre a vida do seu filho... (Como era o comportamento dele em casa? Como ele era na escola? Como eram as relações de amizade dele antes dele ser internado no CAI-Baixada?).
- Qual foi a infração cometida? Quantos anos ele tinha na época?
- Qual é a idade do seu filho agora?
- Ele já cumpriu medida socioeducativa outras vezes? (Se sim, você sabe por qual o motivo? Explique.)
- Como era a relação de vocês antes da medida? E agora?
- Seu filho frequentava a escola? Em qual serie ele está? Ele continua estudando no CAI-Baixada?
- Seu filho já trabalhou? Se sim, em que?
- Como seu filho é tratado no CAI-Baixada?
- E você, como é tratada no CAI-Baixada?
- Como você avalia a medida socioeducativa do seu filho?

### Eixo 3 – Perguntas em relação à família, ao trabalho e à Igreja:

- Em relação à sua família, como eles percebem o seu filho? E em relação aos seus amigos? E em seu trabalho? E na sua igreja?
- Você possui algum outro familiar que já tenha passado pela justiça penal ou socioeducativa? Se sim, qual familiar e qual crime ou infração cometida?

- Como é a vida de uma mãe de jovem cumprindo medida socioeducativa?
- Após o seu filho ter cometido ato infracional, como ficou a sua relação no trabalho?/ E na igreja que você frequenta? (caso a mãe frequente alguma igreja ou templo religioso)/ E a sua relação com seus amigos e familiares?/ Você percebeu alguma mudança nessas relações?

Eixo 4 – Perguntas sobre o papel das instituições socioeducativas e o tratamento recebido:

- Sobre o papel da justiça socioeducativa, o que você acha que cabe a ela? Você acha que ela cumpre o seu papel?
- Sobre o papel do CAI-Baixada, o que você acha que cabe a ele? Você acha que ele cumpre o papel dele?
- Como você acha que é percebida (vista, tratada) pela justiça socioeducativa?
- Como você acha que é percebida (vista, tratada) pelo socioeducativo/ CAI-Baixada?
- Você e/ou algum familiar já sofreu com algum tipo de violência? Se sim, qual? Por quem?

Eixo 5 – Perguntas finais:

- O que você espera quando o seu filho sair do CAI-Baixada?
- Você conhece alguma Casa/Abrigo de acolhimento de familiares que visitam seus filhos em unidades socioeducativas de internação?
- Trazer também essas questões: Como você se organiza para chegar no CAI-Baixada?/ Como você faz para chegar (vem através de algum transporte público ou particular)?/ Como é lá dentro do CAI-Baixada?/ Como é a visita?/ Sobre o que vocês costumam conversar nas visitas?/ O que você costuma trazer para o seu filho nas visitas?

**APÊNDICE B - Tabela 1 – Dados gerais das mulheres-mães entrevistadas sobre a idade, raça/cor, religião, quantidade de filhas(os) e ato infracional praticado pelo filho que está cumprindo medida socioeducativa**

<b>Mãe</b>	<b>Idade</b>	<b>Raça/Cor</b>	<b>Ocupação</b>	<b>Religião</b>	<b>Quantidade de filhos(as)</b>	<b>Ato infracional praticado pelo filho internado no CAI-Baixada</b>
<b>Amarilis</b>	56 anos	Branca	Desempregada	Evangélica (já foi candomblecista)	3	Homicídio
<b>Astromélia</b>	47 anos	Branca	Desempregada	Evangélica	9	Tráfico de drogas
<b>Hortênsia</b>	53 anos	Parda	Diarista	Evangélica	4	Tráfico de drogas
<b>Azaleia</b>	41 anos	Parda	Faxineira e Cuidadora	Evangélica	3	Roubo
<b>Cravina</b>	39 anos	Parda	Desempregada	Evangélica	2	Roubo
<b>Magnólia</b>	42 anos	Parda	Balconista e Ajudante de cozinha	Frequenta igreja evangélica	3	Roubo
<b>Gérbera</b>	49 anos	Parda	Dona de Casa	Evangélica	2	Tráfico de drogas
<b>Dália</b>	47 anos	Preta	Diarista	Evangélica	3	Tráfico de drogas e Roubo
<b>Prímula</b>	40 anos	Parda	Camelô e Atendente de peixaria	Evangélica	4	Tráfico de drogas
<b>Calêndula</b>	45 anos	Parda	Dona de Casa	Católica não praticante	9	Roubo
<b>Cinerária</b>	49 anos	Preta	Faxineira e Cuidadora de Crianças	Evangélica (afastada)	5	Roubo
<b>Lavanda</b>	46 anos	Preta	Faxineira	Não possui religião	5	Roubo

<b>Camélia</b>	40 anos	Preta	Doméstica	Espírita/ Candomblecista	10	Tráfico de drogas
<b>Peônia</b>	37 anos	Preta	Desempregada	Evangélica (afastada)	5	Tráfico de drogas
<b>Gardênia</b>	50 anos	Preta	Desempregada	Evangélica (pastora)	8	Tráfico de drogas e Roubo
<b>Tulipa</b>	54 anos	Parda	Dona de Casa	Evangélica	4	Roubo
<b>Nêveda</b>	51 anos	Parda	Do lar	Evangélica	6	Roubo
<b>Alpínia</b>	56 anos	Parda	Desempregada	Evangélica	6	Roubo

Fonte: Informações coletadas pela autora.

**APÊNDICE C - Tabela 2 – Familiares das mulheres-mães entrevistadas que passaram pelo sistema de justiça penal, pela justiça socioeducativa, ou “Envolvidos(as)”**

<b>Mãe</b>	<b>Familiares que passaram pelo sistema de justiça penal, socioeducativo, ou “envolvido(a)”</b>	<b>Prisão (Sistema de justiça penal)</b>	<b>Apreensão (Sistema de justiça socioeducativa)</b>	<b>Envolvido(a)</b>
<b>Amarílis</b>	Sim	Sobrinho Ex-marido		Cunhada
<b>Astromélia</b>	Sim	Filho Filha		
<b>Hortênsia</b>	Não			
<b>Azaleia</b>	Não			
<b>Cravina</b>	Não			
<b>Magnólia</b>	Não			
<b>Gérbera</b>	Sim		Sobrinho	
<b>Dália</b>	Não			
<b>Prímula</b>	Sim			Irmão
<b>Calêndula</b>	Sim	Filho Genro		
<b>Cinerária</b>	Sim			Filho Filho
<b>Lavanda</b>	Sim			Filho Irmã

<b>Camélia</b>	Sim		Filha	Primos
<b>Peônia</b>	Sim			Ex-marido Filho
<b>Gardênia</b>	Sim	Enteado		
<b>Tulipa</b>	Sim	Sobrinho		
<b>Nêveda</b>	Sim			Filho

Fonte: Informações coletadas pela autora.