

VIOLÊNCIA E RELIGIÃO EM FAVELAS DO RIO DE JANEIRO

Maria Helena de Souza Tavares¹

Resumo:

Este artigo procura analisar a violência urbana, particularizando-a nas ações vinculadas ao tráfico de drogas. Busca também refletir sobre as transformações observadas no campo religioso no país, dando ênfase ao crescimento dos movimentos de inspiração pentecostal, tendo como pano de fundo a experiência de vida de moradores de favelas do Rio de Janeiro. Parte-se do entendimento de que embora os dois fenômenos guardem especificidades e complexidades distintas, se articulam a partir da significação que ambos têm para a população residente em favelas.

Palavras-chave: violência, religião, favela.

Abstract:

This article intends to analyze the urban violence, prioritizing the actions related to the traffic of drugs. It also tries to reflect about the transformations observed in the religious field in the country, giving emphasis to the growth of the religious movements of Pentecostal inspiration, having as a scene the experience of inhabitants of favelas in Rio de Janeiro. Although the two phenomenons have their own particularities and complexities, they both articulate from the meaning that they have to the population of favelas.

Key words: violence, religion, favela.

¹ Doutoranda do Curso de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-RIO e Professora do Departamento de Serviço Social da PUC-RIO.

Introdução

O interesse pela temática “violência e religião” advém de minha trajetória profissional como Assistente Social, principalmente a partir da inserção na Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social da Prefeitura do Rio de Janeiro², em 1987.

Nesse percurso, trabalhando diretamente com as populações residentes em favelas e conjuntos habitacionais, foi possível observar que a vida dos moradores revela um mundo complexo de relações e conflitos, somados ‘a convivência diária com a violência, que ultrapassa os limites de acesso aos direitos civis e sociais de cidadania, ou seja: vincula-se também aos condicionantes de viés autoritários, materializados pelo uso de armas que são utilizadas pelos grupos ligados ao tráfico de drogas que ocupam seus locais de moradia. Paralelo ‘a referida questão, percebeu-se também o crescimento das igrejas evangélicas, que paulatinamente vão conquistando seus fiéis nos estratos mais pobres da pirâmide social.

A complexidade dos processos sociais contemporâneos tem provocado esforços em direção a análises que conduzam aos seus desvendamentos, demonstrando o esfacelamento do tecido social por questões de naturezas diferenciadas e, de modo geral, a violência é evidenciada como um dos maiores impasses colocados ‘a sociedade brasileira. Sua presença observada no campo e na cidade e seu caráter plural não a identifica a uma única classe ou segmento social. Desta forma, diferentes veios interpretativos indicam que a violência não existe no singular conformando um acordo semântico, ao contrário, verifica-se a existência de violências, que no plural, vinculam-se a múltiplas raízes e a diferenciadas perspectivas ético-culturais e teórico-metodológicas.

Destaca-se, assim, que a violência vem se colocando na percepção social como um dos principais problemas de vida nas grandes cidades, e vem provocando sentimentos de insegurança e desconfortos generalizados. Segundo Quiroga:

“As experiências individuais de um número cada vez maior de pessoas, vítimas de algumas das formas de violência urbana, foram assim confrontadas e ratificadas por experiências coletivas de tragédias

² Hoje denominada Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS).

sociais. A exposição pública dessas iniquidades características do conjunto social terminou levando a sociedade à desmontagem dos mitos civilizatórios pacíficos e modernizantes que alimentavam o imaginário social brasileiro. Além disso, a necessidade de buscar causas deste mal estar da civilização urbana faz desenterrar inúmeros estereótipos em relação a seus grupos e classes sociais” (1993:1).

Este processo de busca de explicação do “mal estar” experimentado por distintos segmentos da população urbana vem permitindo a construção da representação social da violência, baseada na ameaça à propriedade privada e à integridade física, e também vinculada ao crescimento do crime, principalmente do tráfico de drogas. Além disso, tem possibilitado a associação entre violência e pobreza e, através dessa articulação, promovendo uma “criminalização da pobreza”, conseqüentemente, dos espaços de moradia da população pobre.

As favelas³ se caracterizam como *locus* privilegiado de concentração da pobreza urbana, cuja ocupação vem se dando ao longo dos anos por uma população carente de recursos econômicos. Nelas a presença do Estado se fez de forma diferenciada em relação aos demais espaços da cidade: a prestação de serviços bem como a instalação de equipamentos coletivos distingue-se da forma realizada aos demais moradores da cidade, caracterizando-se por sua precariedade e qualidade inferior. Segundo Leite:

“Essa modalidade da presença do estado nesses locais facilitou que lá se instalasse a ponta de distribuição do tráfico de drogas, que usualmente procuram garantir a sua permanência no local por meio da instituição do poder despótico dos chefes das quadrilhas sobre os moradores” (2003:70).

A presença e o poder do narcotráfico em grandes centros urbanos de diferentes países e, suas ramificações em distintos setores da vida social, cresceram de forma extraordinária no final da década de 70. Os anos 80 no Rio de Janeiro definem o período em que tal presença ganha visibilidade e intensifica a ocupação das favelas.

³ As favelas marcam sua presença no cenário carioca desde o final do século XIX, mas é a partir de 1930 que verifica-se seu maior incremento, coincidindo com a expansão urbana e industrial, sendo que ganha maior visibilidade a partir da década de 50.

Desta forma, os grupos ligados ao tráfico de drogas que ocupam as favelas são, de alguma forma, agentes da construção cotidiana da sua ordem e colaboram com o processo histórico de subalternização dos moradores (Tavares, 1998). Neste sentido, seus moradores são criminalizados por construírem mecanismos de convivência forçada com os grupos e quadrilhas de narcotraficantes e, por tal, “aproximados do campo do mal” (Leite, 2003:71).

Diante deste quadro, percebe-se que nas regiões marcadas pela pobreza urbana, muitas vezes a religião se constitui como uma das principais alternativas na busca de identidade positiva para a sociedade, permitindo assim a distinção dos bandidos e a construção de referências positivas que colaborem com a superação de processos discriminatórios. E nas palavras de Leite:

“Neste contexto, cresce a importância da adesão religiosa como meio de afastar-se do campo conflagrado de violência social, tanto pela crença no efeito transformador da palavra religiosa, capaz de converter o maior renitente dos pecadores que assim iniciaria uma nova vida distante dos “erros do passado”, quanto, e em decorrência, pelo efeito social positivo de discriminação dos adeptos das religiões evangélicas e do crime” (2003:71).

Esta breve contextualização nos remete às transformações observadas no campo religioso no Brasil, país tradicionalmente católico, no qual evidencia-se o crescimento de movimentos de inspiração pentecostal, conformando um dos fenômenos culturais mais surpreendentes da atualidade.

Os dados censitários comprovam o alargamento da diversidade religiosa no Brasil e indicam que a supremacia católica começou a sofrer fissuras a partir da década de 80⁴, dando lugar ao crescimento dos evangélicos.

No entanto, os evangélicos possuem características distintas e a diferenciação entre **protestantes históricos** e **evangélicos** se dá, prin-

⁴ No recenseamento de 2000, a tendência do alargamento da diversidade religiosa é confirmada: “os católicos perdem 9,4 pontos percentuais, os evangélicos crescem 6,6 pontos, sendo os pentecostais o principal motor desta transformação e os sem religião um aumento de 2,7 pontos”. (Jacob, 2003:33).

principalmente, em decorrência da época de sua origem, procedência geográfica e ênfases doutrinárias. (Novaes, 2001). Segundo a autora, “para os protestantes históricos, a referência geográfica é a Europa e a Reforma do século XVI. Para os pentecostais são os Estados Unidos e o início do século XX” (Novaes, 2001:43).

Assim, a partir das diversas origens missionárias que integram o Brasil ao movimento pentecostal mundial, os pentecostais caracterizam-se pela ênfase no reavivamento espiritual, na atuação do Espírito Santo e na conversão individual. Inicialmente mantiveram-se isolados, mas a partir da década de 70 passam a interagir na política institucional, buscando visibilidade na esfera pública.

O crescimento das confissões pentecostais no Brasil vem sendo explicado pela forma de expansão do referido movimento. Segundo Freston (1994), o crescimento pode ser identificado a partir de três ondas que, embora distintas, não são excludentes entre si.

A primeira onda compreende o período entre 1910 e 1950, sendo a primeira organização – Congregação Cristã do Brasil – fundada em 1910, em São Paulo, por missionários italianos. Logo em seguida (1911), é fundada a Assembléia de Deus no Pará, por missionários suecos e que se estende por todo território nacional. Este período caracteriza-se por forte oposição ao catolicismo, pela ênfase na glossolalia, na evangelização e em conduta ascética.

A segunda, entre os anos 1950 a 1970, período em que os missionários vão se emancipando das organizações estrangeiras e criando suas próprias organizações, o que provoca grande segmentação. Associam também a cura divina ao dom de falar em línguas como sendo batismo do Espírito Santo. São criadas neste período a Igreja Brasil para Cristo (São Paulo, 1955), Deus é Amor (São Paulo, 1962), Casa da Bênção (Minas Gerais, 1964), entre outras. Destacam-se, ainda, duas características: o uso da rádio para difusão do evangelho e as tendas de lona, que aproximam os pregadores dos fiéis.

Por último, a terceira onda (neopentecostal), tem início no final da década de 70 e encontra-se em franco processo de crescimento. Destaca-se a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em 1977, pelo bispo Edir Macedo no Rio de Janeiro. Neste período evidencia-se uso intenso da mídia eletrônica (que também é chamada de tele-evange-

lismo), a ascensão da maioria dos líderes nacionais e a consolidação do pentecostalismo como força social e política.

Desta forma, todas essas transformações revelam a complexidade do campo religioso, que não está situado numa região autônoma do social, mas sim, parte integrante dos processos sociais em curso no país, constitutivo da cultura brasileira.

Pelo exposto, vimos que o fenômeno da violência urbana e o crescimento dos movimentos religiosos de inspiração pentecostal, embora guardem especificidades e complexidades distintas, se articulam a partir do paroxismo que o primeiro atinge na cidade do Rio de Janeiro e da evidência empírica do segundo, conforme levantamento realizado pelo ESER (Fernandes, 1998), principalmente a partir da significação que ambos têm para a população residente em favelas.

Breve Contextualização da Violência

Em relação à violência, podemos dizer que esta sempre esteve presente na vida do homem, como um elemento vinculado à própria sobrevivência individual e coletiva. Na medida em que os homens vão criando novas formas de convivência e de organização política e social, bem como avançando seus instrumentos de trabalho e suas técnicas de produção e acumulação, as formas de violência vão adquirindo novos contornos. E, nas palavras de Soares: "(...) a violência não apenas ensejou interpretações diversas e até opostas, como realizou-se enquanto valor negativo e positivo, seja para sociedades ou grupos sociais específicos, seja para filósofos e estudiosos do social". (1996:23).

Cumpramos destacar uma questão fundamental para o debate sobre a violência, qual seja, sua superação como elemento normal da vida social e política, a partir do **monopólio** legal e seu uso pelo Estado. Nesse sentido, o Estado assume o papel de administrador dos conflitos, buscando a universalização de códigos de conduta visando (e defendendo) a ordem pública.

Hannah Arendt (1994), analisando a violência, indica que esta se distingue de outros conceitos com os quais comumente é confundida no imaginário social, como por exemplo: o poder, a autoridade, a força.

Dentro da perspectiva teórica de Arendt, nenhum destes conceitos pode ser confundido com a violência, por ser esta um fenômeno que vai além de todas as colocações conceituais com as quais se confunde:

“A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos nunca sabemos com certeza quais serão as conseqüências eventuais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos de curto prazo” (1994: 57-58).

Neste recorte, a intencionalidade na ação violenta, em que os fins justificam os meios, visto que o objetivo é alcançar a consumação do ato pretendido pelo sujeito, leva à anulação da racionalidade, em decorrência de circunstâncias históricas determinadas, ou mesmo pelo acaso, pois o fato dos sujeitos não alcançarem a curto prazo seus fins, pode levar a uma espécie de irracionalidade, o que significa ampliar as formas de violência, conforme explicita Arendt:

“Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda a ação, muda o mundo, mas a mudança provável é para o mundo mais violento” (1994:58).

Nesta perspectiva, o poder está vinculado às manifestações de apoio e consentimento à instância política, portanto, conformando legitimidade, mas contrariamente, no caso da violência, o que observa-se é a obediência: “(...) a violência sempre pode destruir, do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita obediência” (Arendt, 1994:42).

Não obstante a importância da análise de Arendt, a ênfase no caráter instrumental da violência por ela designada, coloca a incompatibilidade entre violência e racionalidade e, desta forma, dificultando a compreensão da ação de grupos que se organizam conflituosamente a partir de seus interesses particulares, se articulando em poliformes contratos de sociabilidade.

Conforme sinalizado anteriormente, a violência deve ser entendida em sua pluralidade, abrangendo as dimensões política, econômica e social. E no interior desta multiplicidade, interessa-nos também os aspectos da criminalidade violenta.

Segundo Coelho, o aumento da criminalidade violenta no Brasil vem se dando desde o final da década de 70 e, desafiou: "(...) tanto às instituições policiais e de justiça, quanto aos analistas preocupados em explicá-la" (1992:56). Para a autora, dentre as argumentações que procuravam explicar o aumento da taxa de criminalidade violenta estava a associação do crime com a pobreza, que "(...) acentuou o caráter utilitário do crime, entendendo-o como uma estratégia de sobrevivência dos pobres urbanos" (:57).

Analisando a literatura sobre a violência, Carvalho observa que houve deslocamento do modelo de causação social do crime, para ênfase nos contextos institucionais e culturais, ressaltando que:

"Da perspectiva do contexto institucional, os estudos sobre a violência conheceram alterações ao longo do tempo. Sob o regime militar, ela foi apenas mais um tema mediante o qual a opinião democrática condena o autoritarismo estatal e os efeitos desorganizadores que os dispositivos de exceção provocavam na vida social. Não eram incomuns, então, um velado elogio à transgressão e à denúncia da lei como manifestação da tirania do estado: ao tema pobreza agrega-se o da opressão, configurando um quadro em que, no limite, a ilegalidade era tida como forma de protesto social, e o bandido, um herói pré-político" (1995:56).

Acrescenta a autora que, posteriormente, com a menor atenção dedicada ao "macro-ambiente político", verificou-se uma predominância de análise na própria atividade criminosa (Carvalho, 1995).

Desta forma, o núcleo do problema da violência atual é o crime organizado, voltado para a prática do tráfico de drogas, e assumindo características de atividades comerciais, que almejam o lucro e arregimentam seus "quadros" com base na remuneração. Esta nova configuração da criminalidade aponta para o vazio institucional, que revela-se:

"(...) na exclusão de contingente significativo da população (os pobres) dos canais institucionalizados de articulação de interesses (...) e pela ausência de políticas sociais que expressem democraticamente os interesses de todos os segmentos da população, sem distinção de classes" (Coelho, 1992:57).

Encontramos em Silva (1994), uma avaliação da crise institucional:

“Até os anos 60, os problemas de legitimidade do Estado parecem ter sido contornados pela conhecida lógica de incorporação seletiva dos contingentes que não tinham acesso ‘a cidadania, e de adiamento negociado das demandas sociais por parte dos que tinham (...) ainda que precariamente, isto permitiu a universalização de um padrão de sociabilidade fundada em regras de reciprocidade que o Estado estava em condições de controlar, absorvendo e regulando os conflitos sociais” (:159).

A partir dos anos 70 há significativa modificação deste quadro, conforme ressalta o autor:

“Por um lado, a paralisação do crescimento e a recessão econômica levam ‘a decadência das ideologias de mobilidade, que deixam de ser subjetivamente incorporadas pelas populações urbanas. Por outro, o Estado não tem capacidade de desenvolver políticas que atendam às demandas sociais crescentes e cada vez mais fragmentadas dos setores populares” (1994:159).

Cabe ressaltar, que na sociedade capitalista observa-se a discriminação do acesso a cidade, como forma de exercer a dominação pelas classes de poder político e econômico, através do “controle negociado” deste acesso. Desta forma, o acesso dos favelados a cidade é desigual, configurando uma questão subjacente a fragilidade dos direitos civis.

Na realidade, não se trata da ausência do Estado nas favelas, pois este se faz presente através de diferentes agências, entre elas destaca-se a polícia; mas sim, pela forma diferenciada desta presença e pela incapacidade histórica de efetivar a incorporação das populações faveladas ao conjunto da cidade.

É neste contexto, que a centralidade das quadrilhas ligadas ao tráfico de drogas nas favelas têm alterado as redes de sociabilidade e interferindo nas organizações locais. Vem ainda, na avaliação de Zaluar: “(...) destruindo ou invertendo os sinais dos circuitos de reciprocidade: da solidariedade para a vingança, do agônico para o antagônico, da rivalidade expressa nos variados jogos esportivos e culturais para a rivalidade mortal”.

Diante disto, o crescimento das religiões evangélicas, dentre elas as pentecostais, podem possibilitar a construção de uma identidade positiva para seus adeptos, com ênfase nos atores sociais residentes em favelas. Desta forma, a identidade de ser “crente” permite, por oposição, a diferenciação do outro, neste caso, a distinção do “bandido” e do “criminoso”; além de possibilitar a noção de pertencimento ‘a comunidade de “irmãos na fé”.

As Mudanças Ocorridas no Campo Religioso

Além do crescimento de adeptos, verifica-se na atualidade a pluralidade de organizações religiosas, dentre as quais destacam-se as pentecostais, o que vem permitindo o desenvolvimento da concorrência religiosa e a consolidação de um mercado religioso no país.

Embora a presença de diversidade de crenças e práticas seja observada de longa data, hoje o pluralismo religioso contesta a identidade católica, principalmente pela visibilidade dos movimentos pentecostais através dos meios de comunicação de massa e a ingerência na esfera pública.

Dentre as várias explicações dos fatores de atração do pentecostalismo, uma tendência observada é a que defende que o fenômeno pentecostal é conseqüência direta da pobreza evidenciaria uma manipulação realizada por pessoas inescrupulosas, através da cobrança de dízimo e apelo emocional frente a um povo ignorante, além de também vinculá-lo a um plano de penetração ideológica externa (norte-americana), para exercer a dominação. (Galindo, 1995).

Na esteira destas explicações deterministas, duas tendências emergem com maior relevância. A primeira vincula-se ‘a teoria sociológica funcionalista que relaciona a expansão pentecostal aos problemas derivado da modernidade econômica, ou “a anomia dos migrantes rurais causada pela transição da sociedade tradicional para a sociedade moderna”. (Mariano, 2001:8). A segunda tendência respalda-se no campo teórico marxista e conforme Novaes (2001:45): “Situado no interior do modo capitalista e particularmente inserido na formação econômica e social brasileira”, o pentecostalismo nesta perspectiva reforçaria a ideologia dominante impedindo a emergência de uma consciência de classe.

Apesar deste dois veios explicativos terem recebido severas críticas, Mariano⁵ (2001) sinaliza que nos anos 90 foi retomada a tese que identifica a ênfase no potencial modernizador do pentecostalismo, com a publicação de livros de David Martin e David Stoll.⁶

Mariano situa que para Martin:

“(...) a expansão do cristianismo evangélico na América do Sul beneficiou-se da ruptura da união entre Igreja Católica e Estado (...) sendo favorecida pela fraqueza institucional católica (...) pela permanência da cultura não secularizada” (2001:69).

Ressalta, ainda, que na perspectiva de Martin, “a religião desempenha, na América Latina, papel que se pode prontamente qualificar como redentor civilizador” (2001:71).

Já em relação a Stoll, realça que este autor é menos enfático na possibilidade modernizadora e que dá destaque sobre “os esforços da direita norte-americana para transformar as missões evangélicas em instrumento da política militarista do governo dos Estados Unidos”. (2001:72). Embora procure negar as teorias conspiratórias, informa que a convicção da elite norte-americana de ter um papel especial no plano de Deus teria levado muitos crentes a aderir ‘a pregação da doutrina em todo o mundo, associando sua mensagem ao combate do comunismo. Desta forma:

“Devido à influência conservadora dos missionários norte-americanos e à sua condição de minoria religiosa em meio

⁵ Mariano(2001) estudando a sociologia clássica sobre o crescimento pentecostal, analisa a produção de Emilio Willens, Chistian Laleve d’Espinay e Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Indica que esses autores defendem o pentecostalismo como resposta ‘a anomia, “recria modalidades de contato primário pré-existentes na sociedade tradicional, firma laços de solidariedade entre irmãos de fé, incentiva auxílio mútuo nos planos material e espiritual, promove ampla participação do fiel nos cultos, reorienta, mediante ressocialização religiosa, sua conduta, seus valores e sua visão de mundo conforme estritos preceitos bíblicos pregados e impostos por sua comunidade sectária, os quais são funcionais em relação ‘as normas de ação da sociedade capitalista emergente”. E embora esses autores pautem no denominador comum que vincula expansão pentecostal ‘a anomia, diferenciam-se quanto ao papel que a religião desempenha na promoção para a modernidade.(50-51).

⁶ Martin, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin América* (Oxford, Blackwell, 1990); Stoll, David. *Is Latin América turning protestant? The politics of evangelical growth* (Berkeley, University of Califórnia Press, 1990).

hostil, os evangélicos latino-americanos, segundo Stoll, tendem a adotar comportamento passivo, de não envolvimento político, colaborando assim para a manutenção do status quo, em vez de protestar contra ele ou tentar transformá-lo" (Ibid:73).

Hoje, o perfil dos evangélicos apresentado no levantamento do ISER (Fernandes, 1998) demonstra que os pentecostais concentram-se nas faixas de maior baixa renda e de menor escolaridade, configurando-se como uma opção dos pobres. No entanto, esta constatação não nos remete à associação linear entre adesão religiosa X alienação ou conservador X progressista. entendemos que esta tendência explicativa é bastante questionável e, por conseguinte, inibidora de esclarecimentos quanto 'a adesão das classes médias e de alguns representantes da elite empresarial.

Portanto, considerar a adesão religiosa às igrejas pentecostais como resultante de mera manipulação ideológica é subtrair às camadas populares sua capacidade de discernimento, bem como retirar-lhes o caráter de atores intervenientes em sua própria história e cultura. Além disso, é colocar a dimensão do sagrado / simbólico como zona periférica da existência humana, entendendo a religião como um discurso externo a seus próprios interlocutores.

A visibilidade alcançada pelas igrejas pentecostais permite afirmar que embora ainda esteja presente no Brasil o *ethos* de maior país católico, a pluralidade religiosa se coloca como inquestionável no país.

Este processo, segundo Mariano (2001) tem início com o advento do regime republicano (1890), quando a "*separação jurídica entre Estado e Igreja pôs fim ao monopólio católico e permitiu plena liberdade para os evangélicos e os demais grupos religiosos*" (p. 269). No entanto, é só a partir da década de 50 que observa-se a consolidação da liberdade religiosa, quando se reduz a perseguição 'as religiões afro-brasileiras.

Para Mariz e Machado (1998), o pluralismo religioso institucional é muito recente no Brasil, conforme indicam:

"O pluralismo que existia até então não contestava a identidade católica. Embora houvesse uma diversidade interna de crenças entre as diferentes formas de "catolicismo" e

“espiritismo”, o indivíduo não se via diante de uma diversidade de instituições religiosas solicitando sua afiliação exclusiva” (p. 24).

É no contexto desta ampliação que se verifica no interior da igreja católica a expansão da Renovação Carismática Católica (RCC)⁷. Além disso, há uma maior visibilidade do pentecostalismo no espaço público, “com o surgimento das igrejas chamadas neo-pentecostais que adotam projetos políticos claros”. (Mariz e Machado, 1998, p. 24).

Embora observem-se discordâncias na definição das igrejas neo-pentecostais, Oro (1996, p.53-58) indica como traços diferenciadores do pentecostalismo tradicional: a presença de líderes fortes, ser liberal, centralidade no demônio e valorização da cura divina, intensificação do uso dos meios de comunicação de massa, ou seja, o pentecostalismo eletrônico e, também, ser um pentecostalismo empresarial, vinculado a teologia da prosperidade⁸.

Pensando as possibilidades de aproximações e rupturas entre a RCC e as igrejas pentecostais, observa-se como ponto comum a demonização de outras práticas religiosas, principalmente aquelas vinculadas às religiões afro-brasileiras e espíritas.

Desta forma, como sinalizam Mariz e Machado:

“Tanto as igrejas pentecostais como os grupos carismáticos contribuem para a formação de um mercado religioso, quando adotam um discurso de acusação demoníaca e exigem uma adesão de exclusividade a seu grupo com re-

⁷ Leite (2003), citando Novaes, esclarece que “a RCC surgiu, em 1967, em Pittsburg/ EUA, e chegou ao Brasil em 1969”. Além disso, destaca a heterogeneidade da RCC, pela força de organização de um lado, e de outro pela condição social dos fiéis. “Nos anos 70 e 80 (...) os católicos que freqüentavam a Renovação Carismática eram predominantemente oriundos das camadas médias ou abastadas e a ênfase era na libertação interior. Já nos anos 90, observa-se a expansão nas camadas populares. Amenização dos conflitos familiares e das dificuldades financeiras passa também a fazer parte da pauta”. (p. 66).

⁸ A Teologia da Prosperidade (TP) teve origem nos Estados Unidos na década de 50, chegando ao Brasil nos anos 70. “Trata-se de uma teologia que representa a acomodação do protestantismo à sua modernidade, sua adaptação ao mundo e não seu repúdio”. (Oro, 1996, p. 86). Através dela, o cristão compreende que tem direito a tudo de bom e melhor que a vida tem a oferecer. Ver também Mariano, 1995.

jeição de outras práticas religiosas. Apesar de muito semelhantes, e talvez por isso mesmo, se colocam em arenas opostas” (Ibid, p.25).

Em relação à exclusividade do pentecostalismo, Oro (1996) vai reforçar a baixa inclinação à tolerância religiosa e ao ecumenismo. Sinaliza o autor:

“Há, nele, um sentimento de exclusividade nas soluções dos problemas dos fiéis e no caminho à salvação (...) A relação interconfessional com as igrejas históricas, protestantes ou católicas, é fraca, e as relações com as religiões não-cristãs, principalmente com as afro-brasileiras, são de oposição (...) Percebe-se que esta oposição religiosa constitui-se em estratégia de construção da própria identidade religiosa e confessional, ao mesmo tempo em que agem dessa forma para alcançar a hegemonia religiosa nos meios populares” (p. 50).

Neste sentido, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) reflete de forma acentuada a possibilidade de satanização, pois segundo seus postulados o mero contato ou aproximação com espíritos pode acarretar possessão demoníaca.

Decorrente deste processo acusatório, observa-se a possibilidade da conversão e da adesão religiosa exibir sinais de intolerância religiosa. Zaluar (1996) nos fala que ao retornar às favelas após alguns anos de ausência surpreendeu-se com o relato de uma mãe de santo: “*deixou de ir à casa de seus filhos convertidos à Igreja Pentecostal pois o pastor proibiu sua presença “carregada” e “diabólica” na casa deles, até nos aniversários dos próprios netos!*” (p. 61).

Uma questão que não pode deixar de ser mencionada é a possibilidade da adesão religiosa *instrumental*, decorrente de uma postura utilitária, no sentido do convertido resguardar-se de algum perigo ou dificuldade.

Na favela, *locus* privilegiado da violência associada ao tráfico de drogas, a conversão pode significar para os moradores uma estratégia de sobrevivência, uma saída, uma resposta para tanta violência. Mas, pode também significar para o traficante uma fuga, um refúgio num momento crítico (e de perigo) de sua trajetória.

No entanto, estas ponderações não vinculam-se a uma compreensão generalizada da adesão instrumental, ao contrário, quer apenas explicitar a complexidade e a variabilidade que envolvem o universo religioso pentecostal.

As trajetórias individuais se modificam a partir da circulação de símbolos e crenças, conforme apresenta Novaes a partir da reflexão de Birman:

“A “invenção ritual” da Igreja Universal do Reino de Deus combina o peso da “palavra”, que caracteriza a tradição protestante com a profusão ritual, que caracteriza o catolicismo. E, ainda, através dos exorcismos de entidades e orixás da umbanda e do candomblé, os pastores evangélicos, de certa forma, reafirmam a existência dessas forças sobrenaturais e atualizam a tradição afro-brasileira. Ou seja, o pentecostalismo à brasileira “elevou” entidades e orixás afro-brasileiros à condição de poderosos demônios contra os quais vale a pena lutar”. (2001, p. 67).

Destaca-se também como elemento diferenciador do pentecostalismo de outras confissões, a sua vinculação a uma estrutura flexível. Por não depender de um clero formal, pode se organizar em qualquer localidade. Além disso, a liderança não depende de formação teológica, emergindo da própria localidade. Tal característica permite alto nível de adaptação às culturas locais, diferentemente do protestantismo histórico.

O Significado da Conversão no Espaço da Violência

Conforme sinalizado anteriormente, o crescimento dos evangélicos se efetiva, principalmente, pela expansão pentecostal na maioria das cidades brasileiras. No entanto, é na cidade do Rio de Janeiro que essa presença se coloca como o grande vetor da diversidade de adesão. É também nesta cidade que se observa o incremento da violência e da criminalidade, que vem reforçando um histórico processo de criminalização e estigmatização da pobreza através da vinculação imediata entre pobre / favela / tráfico.

O fenômeno da violência ultrapassa as fronteiras da questão criminal, lançando-a a um patamar político de profundas implicações sociais. Observa-se a ausência de direitos de cidadania para grandes seg-

mentos da população, não apenas decorrentes dos limites econômicos, mas também pela ordenação do Estado brasileiro, que assume posturas que fragilizam a democracia, limitando a integração social, especialmente da população pobre residente em favelas. Assim, os moradores vivem sob um regime de terror e impotência, por sofrerem reflexos da desorganização das instituições responsáveis pela ordem pública, que propicia o comprometimento da polícia com o crime, caracterizando o subjugado desta população à dupla tirania exercida pelos traficantes armados e pela polícia corrupta. E, conforme análise de Silva, “a favela tornou-se também perigosa para os pobres” (1999, p.119)

O cotidiano dos moradores de favelas é pautado pela insegurança e medo permanente, principalmente pelo gerenciamento de suas vidas decorrentes da ação despótica dos traficantes armados, que definem código de conduta interna, ao qual não cabe recusa e nem contestação. Além disso, precisam manter-se em permanente alerta, pois as ações da polícia corrupta são sempre imprevisíveis.

De modo geral, a atuação da polícia se caracteriza pelo autoritarismo e pelo desrespeito aos moradores, com ações rotineiras de invasão de residências sem mandados, interrogatórios permeados de brutalidade e por uma discriminação geral de todos os moradores.

Soares ilustra bem esta situação:

“A polícia corrupta e o tráfico são igualmente brutais, mas nem por isso se confundem no imaginário popular. A imprevisibilidade do comportamento policial o torna mais temido e, conseqüentemente, mais odiado – até porque os bandidos não negam o que são, enquanto os criminosos uniformizados fingem defender as leis, chamando-se policiais. A polícia corrupta e violenta é a fonte suprema do terror, para o povo pobre das favelas, vilas e periferias – e esta conclusão não é privilégio exclusivo do Rio de Janeiro” (2005, p.264).

As ações vinculadas ao preconceito que identifica favela, pobreza e crime permitem que os moradores percebam o aparato institucional repressivo como muito mais arbitrário e violento que os próprios “bandidos”. Isto foi historicamente confirmado quando os moradores verificaram a incapacidade da polícia perceber a diferenciação entre trabalhador e bandido. Esta questão foi trabalhada por Zaluar (1985), reconstituindo

a trajetória de formação das identidades do trabalhador pobre e do bandido, tendo como pano de fundo a Cidade de Deus, conjunto habitacional carioca.

No entanto, a identidade de “trabalhador” vem sendo colocada em segundo plano na busca de combater preconceitos, tendo em vista as transformações ocorridas no mundo do trabalho que fizeram decrescer a inserção no trabalho formal e crescer o desemprego, provocando, assim, a substituição da simbologia da carteira profissional comprobatória de uma identidade positiva para a sociedade pela “Bíblia”.

Em diferentes artigos, Silva (1992, 1993, 1994, 1999) vem contrapondo-se ao que considera a explicação dominante sobre a violência urbana, a qual caracteriza por: uma concepção unitária da vida social, na qual condutas desviantes são sempre referidas à ordem institucional-legal, sem possibilidade de autonomia; o uso privado de métodos violentos corresponde a uma situação extrema de dissolução da ordem social; a relação entre crise institucional e crime organizado deriva de um modelo unidirecional de causalidade, inviabilizando ser tratado separadamente.

O autor ressalta que os diversos problemas de controle e regulação que levam ‘a “desconcentração” da violência (por processos de deslegitimação), não estão obrigatoriamente induzidos pelos processos de legitimação do uso privado da violência. (Silva, 1994). Desta forma, indica que a organização privada da violência em nossas cidades: “(...) se constitui como um processo de legitimação de novas regras de convivência associadas a conteúdos de relações sociais também originais, instituindo um novo padrão de sociabilidade”. (1994:162).

Nesta nova sociabilidade observa-se o cancelamento da relação de alteridade, que vem sendo pensada como fundamento da vida coletiva. Assim, “(...) a interação entre os criminosos e entre eles e suas vítimas ou grupos subordinados baseia-se na negação do outro como igual, reduzindo-o à condição de objeto”. E, acrescenta: “(...) a institucionalização da violência privada é um problema adicional e paralelo ao da crise endógena das relações entre Estado e sociedade no Brasil”. (Silva, 1999:123). Ressalta ainda, a necessidade de se buscar compreender esse novo e de pautá-lo na análise sociológica.

Percebe-se, assim, que na concepção de sociabilidade violenta que Silva nos apresenta, não há relação de intersubjetividade, não há o

reconhecimento do outro, promovendo desta forma a interdição das relações, mesmo que autoritárias.

Diante disto, evidencia-se uma contraposição ao que Soares aborda, pois aqui, o que se observa é que a imprevisibilidade deriva dos criminosos / traficantes e não da polícia. Dentro desta lógica, a polícia mesmo que corrupta precisa justificar-se, pois este é o *ethos* prático inerente a corporação policial. Em contrapartida, o bandido não precisa explicar-se, pois faz parte de uma ordem contígua, paralela a ordem legal.

É neste contexto que os sujeitos sociais moradores de favela encontram-se inseridos, submetidos a uma rede complexa de sujeição e, sofrendo, permanentemente, um processo estigmatizante dos de fora, da sociedade mais ampla.

Diante deste quadro, percebe-se que nas regiões da pobreza urbana muitas vezes a religião se constitui como única alternativa de buscar identidade positiva para a sociedade, permitindo assim a distinção dos bandidos e a construção de referências positivas para colaborarem com a superação de processos discriminatórios.

Segundo Mafra:

“No contexto da cultura cristã ocidental, o campo religioso é um campo privilegiado para a formulação de respostas às questões relativas as injustiças e desigualdades sociais. Esse arcabouço comum reflete-se, por exemplo, na relutância dos participantes das mais variadas associações em negar solidariedade às pessoas envolvidas no tráfico, em situações especiais, mesmo que se partilhe a rejeição do contato institucional” (1999: 293).

Para a autora, as ações são diferenciadas a partir da vinculação religiosa determinada. Aos católicos, nutridos por concepções de comunitarismo cristão mostram-se mais arredios em relação aos traficantes, criticando o viés clientelista que imputam às suas relações com os moradores. Assumem uma postura de oposição, visando corroer as bases do narcotráfico, oferecendo instrumentos básicos de cidadania ao conjunto dos favelados, sendo que neste movimento acabam provocando exclusões. Já no campo evangélico, as atuações são pontuais, vinculadas ao gerenciamento de uma guerra de símbolos e pela formação de

redes de solidariedade face a face. Assim, caracterizam-se por uma ação mais individualizada e não investimentos na reparação de injustiças e equilíbrios de direitos.

Além disso, na avaliação de Mafra (1998), para os evangélicos a guerra espiritual é ganha principalmente na defesa de um certo comportamento de interação firme e auto-centrada. Desta forma, evita-se o perigo de que na batalha crente – não crente ocorra o engolfamento da perspectiva crente na do outro, ao contrário, o que se espera é que o inimigo seja capturado.

Na análise de Novaes (2001: 69):

“Várias pesquisas já demonstraram que são os evangélicos os que mais chegam ‘as margens da sociedade. Chegam a lugares de onde nenhuma outra instituição civil ou religiosa ousa se aproximar. Estudos demonstraram também que são apenas eles que – ao fazer nascer novas e independentes denominações – provocam dinâmicas agregadoras locais sem contar com nenhum recurso material e simbólico externo”.

A percepção da presença dos evangélicos nos espaços de concentração da pobreza urbana é pautada de ambigüidades, oscilando entre visões que indicam que o sectarismo pertinente a este segmento religioso provoca separações no interior das famílias e impede a manutenção dos relacionamentos das redes vicinais, e aquelas visões que identificam a conversão ao pentecostalismo como possibilitadora da constituição de alternativas ao enfrentamento da exclusão social e a garantia dos direitos de cidadania.

Além disso, a conversão tem se colocado como única alternativa de saída do tráfico sem sofrer retaliações para um contingente significativo de jovens pobres, bem como de evitar a inserção no mundo do crime.

Lins e Silva (1996) ao analisarem a relação dos “bandidos” com a religião indicam que esta é pautada em um olhar místico, oscilando entre o medo e o respeito. As religiões evangélicas são aquelas que recebem maior respeito dos bandidos em decorrência do comportamento de seus fiéis, tendo em vista que após a conversão – a aceitação de Jesus

– este permanece em todas as instâncias de suas vidas. Novaes reforça esta idéia ao sinalizar:

“As conversões misturam sentimento religioso e senso de oportunidade de quem conhece o mundo ao seu redor. Com a conversão, através da “Graça de Deus se renasce”. Começar uma nova vida é esquecer tudo o que se fez e, principalmente, tudo o que o convertido viu os outros fazerem” (2001: 70).

Cabe ainda sinalizar que historicamente os favelados sofreram processos discriminatórios, mas que hoje, muitas vezes, são olhados como pessoas que “não tem lugar”.

Se anteriormente eram percebidos como marginais, compondo um exército de reserva de trabalhadores, havia, ainda, a possibilidade de superação da marginalidade, a expectativa positiva do devir histórico. Hoje, com as transformações do mundo do trabalho, a globalização e financeirização da economia, ao invés de trabalhadores de reserva, a referência é a da “underclass”, complexificando as possibilidades de incorporação e vinculando-os à diferentes modalidades de exclusão.

Zaluar (1997), em texto que discute exclusão e políticas públicas, enfatiza que Robert Castel prefere falar de dessafiliação no lugar de exclusão, tendo em vista a problemática da integração. Sinaliza:

“É isso que o leva a falar de “individualismo negatico”, o individualismo dos que ficaram ilhados no esgarçamento do tecido social, isolados, atomizados, sem ideário e valores partilhados socialmente (...)” (Zaluar, 1997:33).

No entanto, os favelados de modo geral interagem em diferentes grupos, estão inseridos mesmo que de forma precária no trabalho, circulam por diferentes agências governamentais, compõem grupos culturais e religiosos, mas precisam, cotidianamente, construir mecanismos de “limpeza moral”, seja para a sociedade mais ampla, seja para seus pares, diferenciando-se desta forma dos bandidos.

Considerações Finais

Percebe-se que no cotidiano da vida nas favelas a inserção às diferentes denominações pentecostais vem conferindo aos moradores / fiéis a noção de pertencimento à “comunidade de irmãos”, permitindo assim a construção de uma sociabilidade vinculada a processos de ajuda mútua bem como uma identidade (ser crente) que os distancia da percepção estigmatizante que os vincula, por sua condição social e pelo espaço de moradia , aos bandidos.

Assim, identifica-se uma relação dialética entre as representações presentes no discurso dos adeptos das igrejas pentecostais e o contexto de *modus vivendi* na favela, no sentido da construção de uma identidade positiva. Desta forma, a construção desta identidade positiva cumpre o papel de neutralização e eliminação do estigma de ser favelado, pobre, bandido para a sociedade mais ampla, bem como serve de saldo conduto no cotidiano da favela.

Evidencia-se, assim, a possibilidade de uma dupla diferenciação: oportunizar a criação de um “outro” para os traficantes, bem como permitir afastar-se do estereótipo e da criminalização presentes na sociedade.

BIBLIOGRAFIA

- ALVITO, Marcos.(2001), *As Cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro, Ed. FGV.
- ARENDT, Hannah.(1994), *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro, Relume Dumara.
- BARCELLOS, Caco.(2005), *Abusado: o dono do morro Dona Marta*. 14ª Ed. Rio de Janeiro, Record.
- CARVALHO, Maria Alice Rezende.(1994), *Quatro Vezes Cidade*. Rio de Janeiro, Sete Letras.
- _____. (1995), "Cidade Escassa e Violência Urbana". *Violência e Participação Política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, IUPERJ, nº 91, agosto.
- COELHO, Magda Prates.(1992), "Crime organizado e pobreza: uma nova associação". *Polícia Militar, Estado e Sociedade: os desafios da modernidade*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro.
- FERNANDES, Rubem César.(1998), *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, Mauad.
- FRESTON, Paul.(1994), "Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: A Assembléia de Deus". *Religião & Sociedade*, vol. 16, nº 3. Rio de Janeiro, ISER.
- GALINDO, Florêncio.(1995), *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Petrópolis/ RJ, Vozes.
- JACOB, César Romero.(2003), *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyol.
- LEITE, Márcia Pereira. (2003), "Novas relações entre identidade religiosa e participação política no Rio de Janeiro hoje: o caso do Movimento Popular de Favelas". In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo, ATTAR.
- LINS, Paulo e SILVA, Maria de Lourdes.(1990), "Bandidos e evangélicos: extremos que se tocam". *Religião & Sociedade*, vol.15, nº 1. Rio de Janeiro, ISER.
- MACHADO, Maria das Dores Campos.(2001), "Religião e política: evangélicos na disputa eleitoral do Rio de Janeiro". *Antropolítica*, nº 10/11. Niterói, Ed. UFF, 2001.
- MAFRA, Clara.(1998), "Drogas e Símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência". In: ZALUAR, A. & ALVITO, M.(org.). *Um Século de Favela*. Rio de Janeiro, FGV..
- _____. (2001), *Os evangélicos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- MARIANO, Ricardo.(1995), "Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade". *XIX Encontro anual da ANPOCS*. Caxambu.

- _____. (2001), *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, Deptº. de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores Campos.(1994), "Sincretismo e trânsito: Comparando carismáticos e pentecostais". *Comunicações do ISER*, 13(45). Rio de Janeiro, ISER.
- _____. (1998), "Mudanças recentes no campo religioso". *ANTROPOLÍTICA*, nº 5. Niterói, EDUFF.
- NOVAES, Regina R(1985). *Os Escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro, Marco Zero.
- _____. (2001), "Pentecostalismo, política, mídia e favela". In: VALLA, Victor Vicente (org.). *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro, DPCA.
- ORO, Ari Pedro.(1996), *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis/ RJ, Vozes.
- QUIROGA, Ana Maria.(1993), "A internalização da violência". *Tempo e Presença*, ano 15, nº 268. Rio de Janeiro, CED3.
- SANCHIS, Pierre. (1997), "Pentecostalismo e cultura brasileira". *Religião & Sociedade*, vol.1. Rio de Janeiro, ISER.
- SILVA, Luis Antonio Machado. (1992), "Violência Urbana e Organização Social no Brasil", *Política Militar, Estado e Sociedade: os desafios da modernidade*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro/ PMEMG.
- _____. (1993), "Violência Urbana: representação de uma ordem social". In: NASCIMENTO, Elimar P. & BARREIRA, Irllys A. F.(orgs.). *Brasil Urbano: Cenário da Ordem e da Desordem*. Rio de Janeiro, Notrya; Fortaleza, SUDENE/ UFC.
- _____. (1994), "Violência e Sociabilidade: Tendências na atual conjuntura urbana no Brasil". In: RIBEIRO, Luiz César de Q. & JUNIOR, Orlando Alves dos S. (orgs.). *Globalização, fragmentação e reforma urbana: o futuro das cidades brasileiras na crise*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- _____. (1999), " Criminalidade Violenta: por uma nova perspectiva de análise". *Revista de Sociologia e Política*, nº 13, nov, 1999.
- SOARES, Luis Eduardo et ali.(1996), *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro. Relume Dumara / Iser.
- _____. (2005), *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- TAVARES, Maria Helena de Souza(1998), "As representações de violência entre moradores de favela". Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PUC- Rio, Deptº Serviço Social 8.

- _____. (2004), "A violência ferindo um direito fundamental da cidadania: a segurança". *Anais do XI Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais*. Fortaleza, CFESS.
- ZALUAR, Alba. (1985), *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (1994), *Condomínio do Diabo*. Rio de Janeiro, Revan/ ed. UFRJ.
- _____. (1997), "Exclusão e Políticas Públicas: dilemas teóricos e alternativas políticas". São Paulo, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.12, nº 25, outubro.
- _____. (2004), *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro, FGV.