

### **3**

## **Violência e Religião nos espaços urbanos**

Neste capítulo, buscamos explicitar os contextos analíticos pelos quais foram construídos os significados da violência e religião e como esses fenômenos manifestam-se na vida das pessoas.

### **3.1**

#### **Violência: algumas análises**

Na atualidade, a questão da violência tem ocupado os debates e reflexões sobre os grandes centros urbanos brasileiros, em especial na cidade do Rio de Janeiro, levando ao entendimento de ser um de seus principais problemas. Assim, ocupa o debate público na imprensa e é objeto de análise de setores acadêmicos e políticos, além de fazer parte das conversas cotidianas na casa e na rua.

Tal percepção provoca sentimentos de insegurança e, embora com significação diferenciada para os distintos segmentos da população, permite a construção da representação social da violência baseada na ameaça ao patrimônio e à integridade física.

Percebe-se uma padronização na forma de encarar a violência e uma espécie de “pensamento único” se consolida, cujo efeito é a construção do “cidadão refém”, isto é, impotente e apavorado. É neste contexto que emerge o medo social, afetando o cotidiano das pessoas e, segundo Baierl, “(...) alterando as formas e ritmos de ser e viver na cidade e, conseqüentemente, modificando de modo profundo as relações de sociabilidade” (2004, p.13).

As experiências, individuais e coletivas, de violência tem promovido a busca de resposta a este problema da vida urbana. Este processo possibilita a reatualização de estereótipos e preconceitos frente a determinados grupos e classes sociais.

Além disso, tem permitindo a associação entre violência e pobreza e, através dessa articulação, promovendo a “criminalização da pobreza” e em conseqüência, dos espaços de moradia dos pobres.

Assim, as favelas que sempre foram caracterizadas como “*locus*”<sup>61</sup> privilegiado de concentração da pobreza urbana, apesar de toda a diversidade e heterogeneidade que possuem, enfrentaram (e enfrentam) a avaliação de ser um “problema social” e sua população, em diferentes momentos históricos, classificada como “classe perigosa”.

Desta forma, a complexidade dos processos sociais contemporâneos indica que não existe a violência no singular conformando um acordo semântico, ao contrário, o que se verifica é a existência de muitas “*violências*”, que no plural, vinculam-se a múltiplas e complexas raízes e a diferenciadas perspectivas ético-culturais.

Diante disto o debate acerca da violência também avança para questões que ressaltam a ineficiência do Estado em garantir a ordem pública, já que essa é uma de suas funções fundamentais. Sendo então propalado que o Estado não cumpre com o papel de “pacificação” da sociedade, função que também fundamentou a sua emergência.

Portanto, no processo de monopolização da violência legal pelo Estado, onde, a rigor, ocorreria a substituição da luta individual por segurança a partir de acordos pautados em regras para todos, normatizadas pelo aparato jurídico, não foi alcançado, o que pode levar à ameaça do monopólio legal da violência.

Portanto, a complexidade caracteriza a violência na atualidade, fundamenta (e exige) a busca de seu conhecimento.

A análise do processo de pacificação da sociedade observado a partir da constituição do Estado Moderno, através do monopólio da força, garantiu a formação de espaços sociais pacificados e, segundo Ferreira, a partir do estudo da obra de Nibert Elias:

(...) a violência deixa de ser recurso cotidianamente utilizado para a defesa ou ataque ante outros membros da sociedade para se tornar um instrumento dominado pelo Estado. Os casos de violência interpessoais antes considerados questões privadas tornam-se crimes (...) e problema do Estado (2002, p.36).

Hannah Arendt (1994), analisando a violência indica que esta se distingue de outros conceitos com os quais comumente é confundido no imaginário social, por ser este um fenômeno que vai além de todas as colocações conceituais com as quais se confunde.

O ponto chave da discussão de Arendt são as suas definições de poder,<sup>62</sup> violência e autoridade. Segundo ela, o poder é uma habilidade humana para agir em acordo. Conseqüentemente o poder não pertence a um indivíduo, mas a um grupo e permanece existindo apenas enquanto a união dos membros é mantida. Uma distinção básica é que o poder depende de apoio, enquanto a violência depende de implementos.

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, pp.57-58).

Neste recorte, a ênfase dada ao racional pela autora revela a intencionalidade embutida na ação violenta, em que os fins justificam os meios, visto que o objetivo é alcançar a consumação do ato pretendido pelo sujeito.

Em suas reflexões sobre o poder e a violência, a autora ressalta que o primeiro estaria vinculado às manifestações externas de apoio e consentimento à instância política, portanto, conformando legitimidade. Ao contrário, a violência provocaria a obediência: “(...) a violência sempre pode destruir, do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência” (Ibid, p.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 a racionalidade e, desta forma, dificultando a compreensão de ação de grupos que se organizam conflituosamente a partir de seus interesses particulares, se articulando em poliformes contratos de sociabilidade.

A partir da análise sobre o debate, presente no país, acerca da violência, Da Matta (1993) indica que este abrange duas dimensões: erudita e popular. Sendo que o discurso erudito caracteriza-se por ser abstrato, normativo, jurista, sem indagar das relações concretas entre os atores humanos da violência. Já o discurso popular, vincula-se ao cotidiano, alimentado por experiências concretas. Ressalta que com a prevalência do discurso erudito, verifica-se o impedimento da percepção de reais manifestações da violência e por tal, inibe-se a possibilidade de construção de respostas ao seu enfrentamento.

Portanto, é necessário:

explicar a violência em sua complexidade, isto é, apanhá-la na sua historicidade, com suas múltiplas determinações, como um fenômeno que se produz e se reproduz em determinada ordem social (...) por onde se movem e se formam individualidades sociais com relativa capacidade de manobra dos sujeitos históricos possíveis (Silva, 2007, p.136).

Tudo isto, conforme já sinalizado, indica que 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 as instituições policiais e de justiça quanto os analistas preocupados em explicá-la” (1992, p.56).

Para a autora, as argumentações que procuravam explicar o aumento da taxa de criminalidade violenta a partir da associação do crime com a pobreza, “(...) acentuou o caráter utilitário do crime, entendendo-o como uma estratégia de sobrevivência dos pobres urbanos” (Ibid, *ibidem*).

No entanto, essa associação (criminalidade/pobreza) vem sendo criticada ao longo dos anos por diversos analistas, dentre eles Coelho (1978, 1982), que contesta a identificação de variáveis como nível salarial, desemprego e crise econômica como as causas determinantes do crescimento da criminalidade violenta.

O autor observou, no período caracterizado por severa crise econômica, o declínio até mesmo de taxa de roubo e furtos. Tal constatação coloca-se contrária ao posicionamento do crime como estratégia de sobrevivência.

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 condenava 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 a denúncia da lei como<sup>64</sup> manifestação da tirania do estado: ao tema da pobreza agregava-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, p. 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, há indicativo de que o núcleo do problema da violência atual encontra-se, principalmente vinculado ao tráfico de drogas, indicando desta maneira mudança nos padrões de criminalidade a partir de um novo tipo de crime: o “crime organizado”.

Segundo Zaluar (1996), esta nova modalidade encontra-se baseada na lógica de acumulação capitalista, envolvendo tráfico de drogas e de armas, corrupção das corporações policiais e aliciamento de jovens da periferia urbana.

Esta evidência de que o crime organizado está voltado, principalmente, para a prática do tráfico de drogas (e armas), e vem 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 se revela:

(...) 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 o interesse de todos os segmentos da população, sem distinção de classe (Coelho, 1992, p.57).

Encontramos em Machado da Silva, 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 à cidadania, e de adiamento negociado das demandas sociais por parte dos que tinham, (...) ainda que precariamente, isto permitiu a universalização de um padrão de

socialidade fundada em regras de reciprocidade que o Estado estava em condições de<sup>65</sup> controlar, absorvendo e regulando os conflitos sociais (1994, p.159).

Sendo que 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 à 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 (Ibid, *ibidem*).

Evidencia-se grande dificuldade para a conceituação do que seja “crime organizado”, mas este, efetivamente, constitui-se num dos setores mais dinâmicos da economia mundial e da brasileira em especial. E, segundo Almendra e Bareil:

Atingindo todos os setores da sociedade, o tráfico de drogas e armas- que se constitui na principal atividade do crime organizado – implica numa organização econômica altamente sofisticada e uma perfeita logística de funcionamento em cadeia de fornecedores e compradores, agindo em rede e capilaridade (2007, p.2).

É neste contexto que a centralidade das quadrilhas ligadas ao tráfico de drogas nas favelas tem 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 antagonico, da rivalidade expressa nos variados jogos esportivos e culturais para a rivalidade mortal (1997, p.42).

No Brasil e, especialmente no Rio de Janeiro, o tráfico de drogas vincula-se ao comércio varejista, concentrado, principalmente, em favelas e está associado a cadeia internacional de produção, mas guardando certa independência dos grandes atacadistas por não se caracterizar como grupo de famílias, tipo as “*máfias*”, mas organizados em grandes facções criminosas, assim:

Essas facções, apesar de estarem hierarquizadas em suas organizações, não<sup>66</sup> apresentam uma estrutura instituída de forma rígida e vertical de controle de seus membros, sem, entretanto, tolher a liberdade de ação de cada grupo. Assim, quando a briga por “*pontos*” de venda das drogas começa a interferir nos negócios em geral, os líderes se reúnem e estabelecem normas e formas para o armistício. Caso isso não seja possível, é feito um tribunal onde os “*litigantes*” são ouvidos e analisados em suas razões, tendo que se submeter às decisões finais das lideranças, sob pena daquele que não aceitar, ser eliminado sumariamente (Almandra e Baierl, 2007, p.4).

Percebe-se que 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 segmentos 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 subjugo desta população à dupla tirania exercida pelos traficantes armados e pela polícia corrupta.

E, conforme análise Machado da Silva, “favela tornou-se também perigosa para os pobres” (1999, p.119).

Algumas análises indicam que 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 códigos 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.

Assim, buscar elementos que permitam a compreensão da ação do aparato legal repressivo apresenta importância para compreensão do fenômeno da violência. Pode ser sinalizado que esta é uma preocupação que tem permeado o debate das ciências sociais.

Neste sentido, o debate teórico, também, encontra-se voltado para<sup>67</sup> compreender o exercício arbitrário do poder da polícia para o conjunto da sociedade, mas, especialmente, para as classes populares.

Encontramos em Paixão, a partir de seu estudo sobre a organização policial, a indicação de uma auto-concepção dos policiais civis como “lixeiros da sociedade”.

Assinala o autor: “Ser ‘lixeiro da sociedade’ implica a proteção da sociedade contra o resíduo marginal, a ‘escória’ e, praticamente, esta proteção significa a imposição autoritária de valores centrais na ‘periferia social’” (1982, p.80).

Isto demonstra que as classes populares são entendidas como inferiores na hierarquia social, portanto, legitimando o uso da violência contra este segmento.

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).

Em seus estudos, Zaluar (1985) ressalta que as ações da polícia, que são permeadas de preconceito que identifica favela/pobreza/crime, vêm permitindo 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. Tal questão foi trabalhada pela autora, a partir da reconstituição da trajetória de



formação das identidades do trabalhador pobre e do bandido, tendo como pano<sup>68</sup> de fundo a Cidade de Deus, conjunto habitacional carioca.

A autora também avalia que a imagem negativa da polícia se articula ao redor de dois pontos:

O primeiro, quando indica: a imagem da polícia como aquela que persegue os trabalhadores, que os humilha, que pede suas carteiras de trabalho por nenhuma razão, apenas por mera suspeita ou por pura desconfiança, que os espanca se tentam reagir com dignidade, enfim uma criatura e uma criadora da repressão;

O segundo, quando assinala: a imagem da polícia como agência onde se indica a compra da impunidade, que continua na trajetória judicial do processo penal. Isto fica por conta da idéia, bastante generalizada entre os favelados, de que a polícia tem 'convivência' com o crime (Zaluar, 1994, p.94).

Tudo isto reforça a imagem negativa da polícia, levando muitas vezes a ser comparada à violência dos traficantes, conforme menciona Soares a partir da análise de um morador do Jacarezinho:

Em suas palavras, disse que a comunidade é submetida, no cotidiano, a duas formas de opressão: a tirania do tráfico e o despotismo da polícia. Ambos são temidos, causam horror e repugnância, mas o segundo é considerado mais grave, porque não segue nenhuma regra, nenhum código de conduta que permita a elaboração de estratégias de sobrevivência eficientes. O pior poder coator, o poder mais bárbaro, aquele que infunde o terror mais extremo, é o poder imprevisível, sobre cujos procedimentos, reações e intervenções não é possível formular nenhuma antecipação racional (2000, p.39).

Importa também sinalizar que o mundo do crime, neste estudo particularizado pelo tráfico de drogas, constitui-se num grande desafio para a pesquisa social, principalmente por envolver segredos e temas proibidos pela própria inerência a atividade ilícita. Além disto, conta com códigos lingüísticos muito próprios ao próprio grupo.

E, também, conforme assinala Zaluar, o tráfico “flui por meio de relações interpessoais baseadas no segredo, na confiança sempre posta à prova, no conhecimento das pessoas e acordos tácitos” (1998, p.21).

Conforme já sinalizado, o tráfico no Rio de Janeiro vincula-se ao<sup>69</sup> comércio de drogas no varejo e, predominantemente, tem seus pontos de venda nas favelas cariocas.

Alguns estudos inicialmente indicam que vínculo entre crime “organizado” e áreas de favela estabeleceu-se, principalmente, pela via da proteção. Coelho indica: “Através da imagem do protetor, o crime organizado se articula com a comunidade, manipulando suas dificuldades cotidianas para criar um laço de uma relativa dependência” (1992, p.65)

Explicitando seu argumento, a autora analisa que esta auto-representação de protetor advém de um discurso que articula as categorias de “vítima” e “direitos”, que os redime da culpa da carreira do crime.

Neste sentido, são vítimas porque desprotegidos pelas ações do Estado do acesso aos direitos usufruídos pelo conjunto da sociedade (assim como os pobres; portanto são iguais na desproteção) podem então, se excluir da responsabilidade e da culpa pelos seus atos.

Portanto, enfatiza Coelho, “o protetor, no caso do tráfico de tóxicos, busca legitimar-se através do uso do discurso e financiamento de atividades de caráter social (...) e utilizam-se do vazio institucional (1992, p.65).<sup>29</sup>

Assim, foi também identificado que a busca de legitimidade em relação às comunidades onde estão instalados, encontra-se vinculada a uma série de ações que envolvem o cotidiano, conforme foi sinalizado por Fausto Neto:

- da utilização dos chamados “crias” da comunidade (chefes nascidos e criados nas áreas);
- da prestação de serviços assistenciais em situações emergenciais e tópicas (não assistência generalizada como freqüentemente se veicula);
- do patrocínio de atividades coletivas (festas do Dia das Crianças, Dia de São Cosme e São Damião e, em alguns casos, no aniversário do “chefe”);
- do apoio a grupos culturais (equipamentos de som ou financiamento de baile funk);

---

<sup>29</sup> A autora defende a idéia de que a lógica do criminoso em compatibilizar a presença do tráfico com as comunidades carentes que não tem nenhum com o crime, foi inicialmente forjada dentro do sistema penitenciário, que juntou no final da década de 60, no mesmo espaço prisional e na mesma qualificação penal, presos comuns e presos políticos. Sendo que os primeiros competentemente capitaniaram a relação política-crime advinda da Lei de Segurança Nacional (1969), convertendo-na na relação crime-política (Coelho, 1992, pp.59-62). Ver também Leeds (1998) e Amorim (1993).

- do empréstimo de dinheiro e doações de bens de necessidade imediata<sup>70</sup> (remédios, alimentos) (1995, p.10).

Outro aspecto a ser ressaltado em relação a natureza da interação traficante X favela, decorre da personalidade e estilo de liderança do “chefe” do tráfico. A modalidade de sua liderança é que repercute junto aos moradores. Estes então identificam as seguintes características para um “bom dono”: “mostrar preocupação com o bem-estar básico dos moradores, evitar a violência gratuita e desencorajar o uso de drogas entre os jovens” (Leeds, 1998, p.242).

No entanto, hoje estas características sofreram consideráveis modificações. As mudanças decorreram, principalmente, pelo aprisionamento de líderes de diversas facções, que encontram-se cumprindo pena, geralmente, em presídios de segurança máxima. Locais de onde continuam gerenciando seus negócios.

Hoje, a composição que o tráfico apresenta nas favelas é a de jovens e adolescentes, muitas vezes vindos de outras áreas e, também, usuários de drogas. Tudo isto vai provocar mudanças no comportamento (e atuação) dos traficantes nas favelas.<sup>30</sup>

Assim, percebe-se que a antiga categorização de “protetor” perde significação tanto pelo perfil de seus novos “quadros” (etário e de origem), bem como pelo abusivo e indiscriminado uso da força.

Comumente as atividades do tráfico envolveram algumas especialidades, sendo as mais conhecidas: chefe local (“dono”), gerente, seguranças (“soldados”), olheiros, aviões, endoladores, que desenvolviam uma série de atividades. No entanto, a presença destas varia a partir do tamanho da favela e do “negócio”.

Hoje, o tráfico vem incorporando variada gama de novas atividades, que mesmo não estando diretamente envolvidas com a venda de drogas, encontram-se conectadas a este contexto de ilegalidade, podendo ser destacado: transporte alternativo (kombis, motos), comércio de butijão de gás (que tem preços diferenciados entre as favelas, mesmo quando ligados a uma mesma facção), distribuição de sinal roubado de televisão a cabo e, ainda, permanecendo os “bailes funks”.

---

<sup>30</sup> Em pesquisa anterior (1998), um entrevistado, ex-traficante, informou que para ter vez no tráfico não deveria “ser viciado nem burro, pois estes não tem “vez” na facção (Tavares, 1998, p.64).

Apesar de não termos acessado estudos acerca das milícias,<sup>71</sup> consideradas<sup>31</sup> como uma “nova”<sup>32</sup> modalidade de ocupação das favelas, parecemos que a ampliação do leque de atividades gerenciadas pelo tráfico decorre, também, de um “aprendizado” que estes adquiriram ao observar as ações das milícias (e certamente, seus lucros).

Diante de todo o exposto, ressalta-se que a população residente em favelas vivencia agudização do controle e limites impostos por essas forças de poder armado, o que torna suas vidas cada vez mais destituídas de liberdade.

Em diferentes artigos, Machado da 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 à 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 à “desconcentração” da violência (por processos de deslegitimação) não estão obrigatoriamente induzidos pelos processos de legitimação do uso privado da violência. 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 à conteúdos de relações sociais também originais, instituindo um novo padrão de sociabilidade” (Machado da Silva, 1994, p.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

---

<sup>31</sup> As milícias se constituem em grupos armados, geralmente compostos por policiais e ex-policiais, bombeiros, que vem ocupando favelas e outras áreas da cidade pela força e, gerenciando e cobrando por alguns serviços.

<sup>32</sup> De alguma forma, parecem uma complexificação das antigas “polícias mineiras” que atuavam como segurança de alguns territórios, prestando principalmente segurança aos comerciantes.

sociedade no Brasil” (Machado da Silva, 1999, p.123). Ressalta-se ainda a<sup>72</sup> necessidade de se buscar compreender de forma aprofundada este novo e pautá-lo na análise sociológica.

Percebe-se, assim, que na concepção de “sociabilidade violenta” que Machado da Silva (1999) 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 (2005) vem informando, tendo por base sua avaliação sobre os procedimentos dos agentes policiais, quando sinaliza a impossibilidade de se prever o comportamento desses agentes, principalmente pela ausência de controle institucional. Aqui, o que se observa é que a imprevisibilidade deriva dos criminosos/traficantes e não da polícia.

Machado da Silva (1999), mesmo concordando que a atuação da polícia apresenta aspectos que podem ser reconhecidos também no comportamento dos traficantes, indica que a lógica presente na polícia, mesmo que corrupta, precisa justificar-se, por ser este é o “*ethos*” prático inerente à corporação policial. Em contrapartida, o “bandido” não precisa explicar-se, pois faz parte de uma ordem contígua, paralela à ordem legal.

Desta forma, a “sociabilidade violenta” introduz, pela tensa contigüidade, dois padrões de sociabilidade, que abrange todo o tecido urbano. Isto, no entanto, não significa que ambos os padrões se distribuam homogeneamente na cidade, mas:

(...) no que diz respeito ao peso diferencial de cada uma das ordens, há grande heterogeneidade na configuração dos espaços urbanos, tanto em razão de práticas intencionais – o auto-isolamento dos estratos mais favorecidos e a preferência por locais de difícil acesso pelos agentes da sociabilidade violenta, por exemplo – como de processos mais impessoais ligados às restrições econômicas (Machado da Silva, 2004, p.41).

Além disto, a perspectiva da “sociabilidade violenta” não indica a ausência do Estado nos locais onde esta se encontra instalada – as favelas, tendo em vista que nelas observa-se a presença de distintas agências estatais, inclusive aquelas

responsáveis pela ordem, mesmo que suas atuações se efetivem de forma<sup>73</sup> diferenciada aos demais espaços da cidade.

Cumpram sinalizar que os moradores de favelas encontram-se duplamente dominados, tendo em vista a submissão a estas duas ordens (a dominante e a da “sociabilidade violenta”).

Assim, precisam forjar, no seu cotidiano, mecanismos de diferenciação, visando por um lado efetivar a “limpeza moral” para a sociedade mais ampla e, por outro, buscar construir formas de controle de suas rotinas frente ao mutante comportamento daqueles inseridos na “sociabilidade violenta” (Machado da Silva, 2007).

Reforça-se ainda que na “sociabilidade violenta” as ações são coordenadas à partir da força física e seus atores não compartilham valores comuns que viessem à limitar o uso da violência. Assim, quem tem mais força (além é claro, das armas) usa os outros.

Neste sentido os moradores de favela encontram-se submetidos à lógica da “sociabilidade violenta”, portanto duplamente subjugados, dados os limites de sua condição de classe e moradia.

Dentre os moradores, alguns conseguem pela força moral de seu “*status*” (por exemplo, os evangélicos), impor um certo respeito aos traficantes. Contudo, esta frágil respeitabilidade não dá garantia para que em qualquer situação conflituosa, a imunidade ao arbítrio do traficante seja mantida (Machado da Silva, 2007).

A vida nas favelas é então dominada material e simbolicamente pelos traficantes. Além disso, observa-se o impedimento para prever e controlar as rotinas, exigindo atenção diuturna para identificar possíveis códigos, a fim de vivenciarem um mínimo de segurança (Machado da Silva, 2007). Toda esta lógica possibilita que o medo seja uma constante na vida de todos.

### 3.2

#### A inserção religiosa nas favelas

Pensar sobre religião na contemporaneidade exige problematizar alguns elementos inseridos nas mudanças ocorridas no campo religioso nacional<sup>33</sup> e as possíveis intermediações com a experiência dos fiéis.

Além do crescimento de adeptos, verifica-se na atualidade a pluralidade de organizações religiosas, dentre as quais destacam-se as pentecostais e neopentecostais, 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.

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 do século passado, passam a interagir na política institucional, buscando visibilidade 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 consequência direta da pobreza e 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 à teoria sociológica funcionalista, que relaciona a expansão pentecostal aos problemas derivados da modernidade

---

<sup>33</sup> 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, p.33).

econômica, ou “à anomia dos migrantes rurais causada pela transição da<sup>75</sup> sociedade tradicional para a sociedade moderna” (Mariano, 2001, p.8).<sup>34</sup>

A segunda tendência respalda-se no campo teórico marxista e conforme Novaes (2001, p.45): “Situado no interior do “modo de produção 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 destes dois veios explicativos terem recebido severas críticas, Mariano sinaliza que nos anos 90 foi retomada a tese que identifica “a ênfase no potencial modernizador do pentecostalismo”, com a publicação de livros de dois autores estrangeiros: David Martin e David Stoll (Mariano, 2001, p.69).<sup>35</sup>

Mariano situa que para Martin:

(...) a expansão do cristianismo evangélico na América do Sul beneficiou-se da união entre Igreja Católica e Estado (...) sendo favorecida pela fraqueza institucional católica (...) pela permanência da cultura não secularizada (Ibid, *ibidem*).

Ressalta, ainda, que na perspectiva de Martin, “a religião desempenha, na América Latina, papel que se pode prontamente qualificar como redentor civilizador” (Ibid, p.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 EUA” (Mariano, 2001, p.72).

---

<sup>34</sup> Mariano estudando a sociologia clássica sobre o crescimento pentecostal, analisa a produção de Emilio Willems, Christian Lalive d' Espinay e Candido Procópio Ferreira de Camargo. Indica que esses autores defendem o pentecostalismo como resposta à 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 partam do denominador comum que vincula expansão pentecostal ‘a anomia’, diferenciam-se quanto ao papel que a religião desempenha na promoção para a modernidade. (2001, pp.50-51).

<sup>35</sup> 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).



Embora procure negar as teorias conspiratórias, informa que a convicção<sup>76</sup> da elite norte-americana de ter um papel especial no plano de Deus teria levado muitos crentes a aderir à pregação da doutrina em todo 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 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, p. 73).

Mesmo assim, Stoll vislumbra a possibilidade de emergir uma visão social capaz de alterar o panorama conservador da América Latina, a partir da transformação religiosa decorrente da expansão evangélica.

No Brasil o crescimento das confissões pentecostais 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 situado 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 fundado no Pará a Assembléia de Deus, 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 onda, 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 do rádio para a 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<sup>77</sup> 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 o uso intenso da mídia eletrônica (que também é chamada de tele-evangelismo), 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 em curso no país, constitutivo da cultura brasileira. Assim, a religião está relacionada com a cultura, onde várias transformações religiosas têm origem no conjunto de transformações sociais, políticas e econômicas.

Hoje, o perfil dos evangélicos apresentado no levantamento realizado pelo 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. Ao contrário, entendemos que esta tendência explicativa é bastante questionável e, por conseguinte, inibidora de esclarecimentos quanto à 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.

Assim, 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 tem início com o advento do regime<sup>78</sup> 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” (2001, p.269).

No entanto, é só a partir da década de 50 que se observa a consolidação da liberdade religiosa, quando se reduz a perseguição às religiões afro-brasileiras.

Para Mariz e Machado, 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 (1998, p.24).

É no contexto desta ampliação que se verifica no interior da igreja católica a expansão da Renovação Carismática Católica (RCC)<sup>36</sup>. Além disso, há uma maior visibilidade do pentecostalismo no espaço público, “com o surgimento das igrejas chamadas neo-pentecostais que adotam projetos políticos claros” (Ibid, p. 24).

Embora observem-se discordâncias na definição das igrejas neopentecostais, Oro (1996, pp.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 prosperidade.<sup>37</sup>

Pensando as possibilidades de aproximações e rupturas entre a RCC e as igrejas pentecostais, observa-se como ponto comum a demonização de outras

---

<sup>36</sup> Leite, 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”. (2003, p.66).

<sup>37</sup> 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).

práticas religiosas, principalmente aquelas vinculadas às religiões afro-<sup>79</sup> 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 rejeição de outras práticas religiosas. Apesar de muito semelhantes, e talvez por isso mesmo, se colocam em arenas opostas (1998, p.25).

Em relação à exclusividade do pentecostalismo, Oro 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 (1996, 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 espíritas pode acarretar possessão demoníaca.

Decorrente deste processo acusatório, observa-se a possibilidade da conversão e da adesão religiosa exigir sinais de intolerância religiosa.

Zaluar 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!” (1996, 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<sup>80</sup> 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 se vinculam a uma compreensão generalizada da adesão instrumental, ao contrário, quer apenas explicitar a complexidade e a variabilidade que envolve o universo religioso pentecostal.

Neste sentido, o comentário de Alvito sobre a conversão, a partir de estudo etnográfico realizado na favela de Acari, parece-nos ilustrativo:

(...) é um dos núcleos dramáticos da narrativa dos “crentes” (...) tal processo jamais é visto como algo totalmente racional, embora seja encarado como uma “escolha pessoal”. Mas é uma escolha motivada por acontecimentos e carregada de simbolismo. Por mais que os próprios convertidos aleguem também razões utilitárias para abraçar a religião evangélica, a conversão é vista como algo que surge repentinamente, a despeito de ser parte de “um plano divino” anteriormente traçado para aquele indivíduo e que se revela como um raio num céu azul, de forma ao mesmo tempo inesperada, marcante, inelutável e poderosa (2001, p.166).

Assim, 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 à pena lutar (2001, p. 67).

Diante disto, questiono se nas favelas, em decorrência da presença dos traficantes, muitas vezes percebidos como os “donos da violência” e do local de moradia, os convertidos opõem-se aos traficantes tal qual opõem-se aos “satanizados”.

Destaca-se também como elemento diferenciador do pentecostalismo de<sup>81</sup> 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 (Freston, 1994).

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.

Assim, na atualidade, 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”.

Diante deste quadro, percebe-se que a precária presença do Estado nas favelas

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 (Leite, 2003, p.70).

Assim, 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<sup>82</sup> privilegiado para a formulação de respostas às questões relativas às 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, p.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 e 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 engalfamento da perspectiva crente na do outro, ao contrário, o que se espera é que o inimigo seja capturado.

Na análise de Novaes:

Várias pesquisas já demonstraram que são os evangélicos os que mais chegam às 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 (2001, p.69).

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<sup>83</sup> 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 através de ações de cunho assistencial provenientes das igrejas.

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. Isto serve tanto à população moradora como ao participante do grupo do tráfico.

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 mais 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 da marginalidade e do crime (2003, p.71).

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, p.70).

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<sup>84</sup>  
sua condição social e pelo espaço de moradia, aos bandidos.