



RIO

PUC

Dissertação de Mestrado

A fé cristã partilhada entre morros e margens

Interações entre missão e cultura no
contexto de vulnerabilidade social do Rio
de Janeiro

Luiz Gustavo dos Santos Rosa

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Departamento de Teologia

Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 2026.



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Dissertação de Mestrado

A fé cristã partilhada entre morros e margens

Interações entre missão e cultura no
contexto de vulnerabilidade social do
Rio de Janeiro

Luiz Gustavo dos Santos Rosa

Orientação: Professor Luís Corrêa Lima

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção
do grau de Mestre em Teologia pelo programa de Pós-Graduação
em Teologia, no Departamento de Teologia.

Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 2026.



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

A fé cristã partilhada entre morros e margens

Interações entre missão e cultura no contexto de vulnerabilidade social do Rio de Janeiro

Luiz Gustavo dos Santos Rosa

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia. Aprovada pela Comissão examinadora abaixo:

Professor Luís Corrêa Lima

Orientador

Departamento de Teologia

Professor Abimar Oliveira de Moraes

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Professor César Augusto Kuzma

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 2026.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Luiz Gustavo dos Santos Rosa

Graduou-se em Teologia

Ficha Catalográfica

Rosa, Luiz Gustavo dos Santos

A fé cristã partilhada entre morros e margens : interações entre missão e cultura no contexto de vulnerabilidade social do Rio de Janeiro / Luiz Gustavo dos Santos Rosa ; orientação: Luís Corrêa Lima. – 2026.

186 f. : il. color.; 30cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2026.

Inclui Bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Missão. 3. Cultura. 4. Vulnerabilidade social. 5. Rio de Janeiro. 6. Cristianismo. I. Lima, Luís Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título(Literata 11 pt, Regular)

CDD: 200

Agradecimentos

A Cristo Jesus, Nosso Senhor. Revelação encarnada do Pai que decidiu viver como um vulnerável. Quis se apresentar a nós como um de nós, vivendo a aventura humana para nos dar vida. Vida essa em abundância, cheia, plena e reconciliada, que não descarta nenhuma vivência e chama a todos para sentar à sua mesa. Que todos os meus dias sejam dedicados a caminhar ao seu lado, sendo sua testemunha na fé, na alegria, no compromisso e na entrega. É bom demais ser o seu servo, mas melhor ainda é ser o seu amigo.

Ao surfista de trem, Ronald Rosa (o meu pai), e a curtidora dos antigos bailes funks do Ferroviário de Austin, Leila Santana (a minha mãe), que me ensinaram através das dores e dos amores a sonhar para além de mim, a olhar a vida como algo que vale a pena ser vivida com fé e com vontade; nunca sozinha, mas sempre partilhada e em companhia. Obrigado meus pais por cada lição que a vida de vocês me ensinaram.

Aos meus irmãos Ronald Jr., Wendrell Rosa e Gabriell Rosa que ao seu modo me dão coragem para seguir adiante, sendo inquieto e sensível, dividindo os desejos e os anseios de querer uma vida melhor para todos, onde suas vidas são inspiração e fonte de tanta gana. Agradeço a vocês, meus irmãos, por me gerar tanta força para querer tudo para todo mundo.

Ao João Victor Campos que entre as músicas do momento e as conversas irreverentes foi amigo e abrigo nos momentos de dificuldade, de bloqueio da escrita e de desânimo. Com ele pude recuperar minhas energias e me atentar para a alegria que é ter amigos no Senhor. Obrigado, Camps! Sua amizade transborda o meu coração e se fez presente durante essa pesquisa.

Ao Caio Vitor Mendes e Antônio Maia que foram alento e refrigério durante a escrita desta dissertação através da partilha da vida. Entre as piadas de tiozão e as angústias do discernimento vocacional, me incentivaram a viver e sentir com liberdade, gerando as mais sinceras e intensas reflexões presentes neste trabalho. Valeu, garotins! Vocês são demais!

À Suzana Lira e Daniel Andrade, que foram exemplos vivos da beleza que é juntar a fé e a arte, o credo e a tinta, o Evangelho e a cultura. A vida unida de vocês me motivam a viver ainda mais no Deus que é amor em sua essência e festa em sua manifestação, que se utiliza de sorrisos, de gestos, de conselhos e de abraços para se revelar a nós. Obrigado

por cuidarem de mim e por me darem, com a vida de vocês, muito material de oração e de pesquisa.

Ao professor Luís Corrêa Lima e ao professor César Kuzma que me incentivaram a pesquisar sobre este assunto que transpassa bastante a minha vida, me dando ânimo e apoio na jornada, assim como espaço para conversas leves e esperançosas.

Ao André Araújo que me acolheu com tanta humildade e generosidade nas minhas inquietações vocacionais, me acompanhando em sensibilidade, assertividade e poesia. Graças a ele pude me encontrar na vocação que é ser feliz, me decidindo por caminhos leves que exigiram de mim coragem, onde hoje só me vejo vivendo assim, na doação e na entrega ao outro, sendo mais com e para os demais. Obrigado por tudo, padrin!

Ao Ronilson Braga, Washington Paranhos e Marcos Venturini que também me acompanharam vocacionalmente e me despertaram para viver uma vida intensa e alegre, saboreando cada passo e escolhendo com liberdade os meios que me farão viver a minha vocação que já é presente a partir desta dissertação. A vocês toda minha gratidão e afeto.

A John Templeton Foundation que financiou esta pesquisa através de seu auxílio em um treinamento cruzado entre a Teologia, a Filosofia e a Psicologia, que buscou refletir como as emoções formam a religião. Graças a este fomento pude não só me dedicar totalmente a pesquisa como também incrementá-la com uma nova visão a respeito daquilo que vai para além do âmbito espiritual, enriquecendo ainda mais os resultados.

A PUC-Rio, ao Departamento de Teologia e em especial a professora Francilaide Ronsi, coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Teologia, que através de seus abraços e conselhos proporcionaram junto a muitos um espaço acolhedor e vibrante, propício para desenvolver esta pesquisa com gosto e alegria.

A todos que acreditaram, incentivaram, contribuíram de várias formas e intercederam para que este trabalho fosse concluído. A vocês o meu agradecimento pela confiança e cuidado, mesmo que oculto, mesmo que exposto, em cada palavra, sorriso, encorajamento e oração.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Rosa, Luiz Gustavo dos Santos; Lima, Luís Corrêa. **A fé cristã partilhada entre morros e margens:** interações entre missão e cultura no contexto de vulnerabilidade social do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2026. 186p. Dissertação de mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação tem como objetivo compreender as interações entre a missão cristã e a cultura aplicada no contexto de vulnerabilidade social da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. A pesquisa adota uma abordagem de longa duração a partir da Idade Moderna, evidenciando as ambiguidades da missão nos processos de organização social nacional e estadual, dando destaque a centralidade histórica e simbólica do Grande Rio, marcada por profundas desigualdades socioespaciais e por um campo religioso plural e competitivo. Analisando a atuação das diferentes tradições cristãs presentes, bem como suas disputas por legitimidade, poder simbólico e inserção política, em estreita relação com os processos de sociabilidade, a dissertação também observa a cultura formada da urbe fluminense ao longo dos anos, juntamente com seus atores, seus grupos, seus espaços de origem e suas recepções dentro do cenário cristão, sendo exemplificado pelas expressões culturais geradas pelos mesmos, e compreende a vulnerabilidade social como fenômeno estrutural e historicamente produzido. Nesse contexto, propõe-se uma “missão vulnerável” como chave teológica e missionária para uma prática encarnada, relacional e solidária, rejeitando modelos missionários colonizadores e assumindo a condição humana juntamente com a sua cultura como lugar teológico e misiológico. Conclui-se que a missão cristã, nos contextos vulneráveis do Grande Rio, é desafiada a rever suas empreendimentos, adotando caminhos de esperança que se comprometam com a dignidade humana e a transformação da realidade, assumindo a cultura presente através da inculturação para fazer com que o Evangelho do Reino de Deus seja comunicado de forma anunciativa, testemunhal e experienciada.

Palavras-chave

Missão; cultura; vulnerabilidade social; Rio de Janeiro; cristianismo.

Abstract

Rosa, Luiz Gustavo dos Santos; Lima, Luís Corrêa. **The Christian faith shared between hillsides and margins: interactions between mission and culture in the context of social vulnerability in Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro, 2026. 186p. Dissertação de mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation aims to understand the interactions between christian mission and applied culture in the context of social vulnerability in the Metropolitan Region of Rio de Janeiro. The research adopts a long-term approach starting in the Modern Age, highlighting the ambiguities of the mission in the processes of national and state social organisation, emphasising the historical and symbolic centrality of Grande Rio, marked by profound socio-spatial inequalities and a pluralistic and competitive religious field. Analysing the actions of the different christian traditions present, as well as their disputes over legitimacy, symbolic power and political insertion, in close relation to the processes of sociability, the dissertation also observes the culture formed in Rio de Janeiro over the years, together with its actors, its groups, its spaces of origin and its receptions within the christian scenario, exemplified by the cultural expressions generated by them, and understands social vulnerability as a structural and historically produced phenomenon. In this context, a “vulnerable mission” is proposed as a theological and missionary key to an incarnational, relational and supportive practice, rejecting colonising missionary models and assuming the human condition together with its culture as a theological and missiological place. It is concluded that the christian mission, in the vulnerable contexts of Grande Rio, is challenged to review its undertakings, adopting paths of hope that are committed to human dignity and the transformation of reality, assuming the present culture through inculturation so that the Gospel of the Kingdom of God is communicated in an annunciative, testimonial and experiential way.

Keywords

Mission; culture; social vulnerability; Rio de Janeiro; christianity.

Sumário

1. Introdução	12
2. O Brasil: sua formação social e missionária	16
2.1. Contexto missionário do século XV e XVI	16
2.2. O Brasil Colonial e Imperial	22
2.3. O Brasil entre a República e a Ditadura	29
2.4. O Brasil da redemocratização aos dias atuais	36
3. O Rio de Janeiro	42
3.1. Formações e transformações sociais ao longo dos séculos	42
3.2. A(s) Igreja(s) e sua missão nas terras de São Sebastião	49
3.3. A guerra pelo espaço: disputas no campo religioso fluminense	55
4. Cultura(s) e inculturação no Rio de Janeiro	63
4.1. Contribuições religiosas para a formação cultural do Rio de Janeiro	64
4.2. A cultura centrista, periférica e suas interações	74
4.3. O segmento evangélico e sua interação com a cultura fluminense	81
4.4. Inculturação, redenção cultural e cultura fluminense	89
5. A vulnerabilidade Social no Grande Rio	96
5.1. Mapeamento da vulnerabilidade social na Região Metropolitana do Rio de Janeiro	96
5.2. O status quo: dinâmicas sociais	104
5.3. O cristianismo na região de vulnerabilidade social do Grande Rio	112
5.4. A cultura vulnerável fluminense	119
5.5. Interações entre cultura vulnerável e cristianismos vulneráveis	133
6. A missão vulnerável	143
6.1. A mensagem cristã, o contexto vulnerável e a inculturação: interações	143
6.2. O contexto vulnerável como lugar missiológico	150
6.3. Uma evangelização inculturada nas áreas vulneráveis	158
6.4. Ter fé na Missão: caminhos de esperança	166
7. Conclusão	173
8. Referências Bibliográficas	178

Lista de figuras

Figura 1 – Desfile da Beija-Flor, 1989	122
Figura 2 – Obra de Heitor dos Prazeres, Roda de Samba.	123
Figura 3 – Obra de Heitor dos Prazeres, Morro da Mangueira.	124
Figura 4 – Obra de Heitor dos Prazeres, Terreiro de Umbanda.	124
Figura 5 – Maxwell de Andrade, Pardo é papel 1.	125
Figura 6 – Obra de Maxwell Andrade, Pardo é papel 2.	126
Figura 7 – Obra de Maxwell Andrade, Pardo é papel 3.	126
Figura 8 – Obra de Primo da Cruz, sem título 1.	127
Figura 9 – Obra de Primo da Cruz, sem título 2.	128
Figura 10 – Obra de Primo da Cruz, Dia de festa.	128

“Quem eu procuro tem cheiro de mim”
Arthur Martins, DO AVESSE.

1.

Introdução

Na noite do dia primeiro de abril de 2025, enquanto lia um livro para esta dissertação, vinha da rua um som bastante conhecido. Estava começando mais um culto no ponto de pregação da casa da irmã Jorgina. Desde a infância ouço as pregações e as músicas que vem da casa em frente a minha de uma senhora tão querida pela vizinhança, que emprestava seu quintal para sua igreja todas às segundas – e que recentemente teve seu dia alterado para às terças. Irmã Jorgina é membra da Assembleia de Deus do Morrinho, uma igreja que fica na rua de trás. Porém desta vez, enquanto o culto acontecia normalmente e os tradicionais hinos da Harpa Cristã eram cantados, por conta da dissertação, comecei a refletir sobre esse serviço litúrgico e o contexto que ele se encontra.

Enquanto os fiéis cantavam, se ouvia o som de um pandeiro, acompanhado por três palmas e uma pausa. O pandeiro é um instrumento popularmente conhecido nas rodas de samba, nos grupos de pagode e dentro das Assembleias de Deus. Existe um repertório dos hinos que sempre são tocados durante o culto, o primeiro e mais conhecido é *Guarda o Contato*, o qual é cantado nos dois primeiros versos do refrão: “Guarda o contato com seu Salvador/Que a nuvem do mal não te cobrirá”. Me lembro deste dia também tocar o hino *Sê valente* que tem os seguintes versos: “Firme sempre no amor/Com indômito valor/Cheio do Consolador/Sê valente”.

Como morador do bairro de Austin, que fica no interior da cidade de Nova Iguaçu, ouvir os hinos citados acima não se torna acaso quando se observa a realidade presente neste espaço, onde o dia começa a partir das 4 da manhã, com os vizinhos saindo para trabalhar/estudar na capital e chegando em casa bem na hora em que culto da casa da irmã Jorgina começa. As pequenas falas e sermões feitos entre as músicas pelos próprios fiéis sempre giram em torno de certos temas, entre eles: a perdição do mundo e a busca pela santidade, o testemunho de superação e fidelidade do fiel e o encorajamento para enfrentar as adversidades da vida junto de Jesus e contando com a ajuda dos irmãos de fé.

Me atentar para este momento enquanto lia a bibliografia foi como concretizar a experiência daquilo que eu estava pesquisando de forma teórica e que resultou neste trabalho. A forma de vivenciar e consequentemente propagar a fé

cristã fora dos grandes centros do Rio de Janeiro é um fenômeno peculiar e instigante. As dinâmicas presentes nesses espaços configuram novos comportamentos e que resultam em novos posicionamentos da missão. A interpretação da mensagem cristã nos morros e nas margens do Grande Rio faz com que a população tenha um olhar próprio para sua realidade ao mesmo tempo que recebe interpretações que vêm de fora do seu contexto. Entre misturas e contradições, a vida e anúncio do Evangelho de Cristo dentro dos espaços vulneráveis se constitui como um fenômeno específico de forma contínua e descontínua no jeito de se viver da população.

O ser humano é formado culturalmente desde seus primeiros anos de vida. Sua interação com o mundo, com o contexto social e cultural que ele nasce vai formando seu comportamento e suas emoções. Nisto a cultura se insere de forma intrínseca, inconsciente e involuntária ao mesmo tempo que sua formação se dá através das interações ativas e criativas daqueles que já convivem no espaço e que passam como herança para os futuros habitantes, revelando a complexidade e a diversidade de cada contexto, formando assim outros seres humanos igualmente complexos e diversos.

Inserida no Projeto de Pesquisa “História da Igreja e Modernidade: perspectivas e mudanças”, vinculada a Linha de Pesquisa “Religião e Modernidade” do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio, esta dissertação pretende analisar quais são as interações entre a missão cristã e a cultura presente dentro dos espaços de vulnerabilidade social da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, olhando tanto para a formação histórica como para as interações contemporâneas dessas áreas. As diferentes tradições cristãs que atuam nestas áreas são frutos das formações ocorridas ao longo dos séculos desde a primeira inserção da religião no Brasil no século XVI e os intentos de seus propagadores. A partir de uma análise bibliográfica transdisciplinar, que em sua maioria contou com publicações brasileiras tanto devido ao recorte geográfico-histórico-contextual como para o fomento e divulgação de produções e pesquisadores nacionais, a pesquisa contou com a contribuição de diversas áreas para refletir uma questão teológica; áreas como a história, a antropologia, a geografia, a sociologia, a psicologia e outras auxiliaram na fundamentação teórico-argumentativo para investigar os comportamentos que os cristianismos tiveram em partilhar a fé sob o

chão vulnerável, constituído e constituindo a cultura local, seja a partir de assimilações ou rupturas.

Como forma de exemplificar as dinâmicas que surgem, também foram analisadas as expressões culturais que se desenvolveram durante o tempo e que se mantêm ativas no estilo de ver e viver do cidadão fluminense. Essas expressões são o que de melhor pode ilustrar os conceitos e os comportamentos, assim como ajudam a observar melhor os anseios, as preocupações, as prioridades e as esperanças daqueles que sentem e enxergam a vida a partir do chão que pisam.

O primeiro capítulo da dissertação irá percorrer a formação social e missionária do Brasil, desde as efervescências da virada de eras ocorridas na Europa até a redemocratização brasileira do século XX e seus impactos na atualidade. A presença de três grupos sociais distintos desenvolveu no Brasil uma sociedade singularmente plural onde a questão da fé sempre esteve como princípio motor de muitas operações. A transformação do cenário religioso europeu teve desdobramentos significativos no território nacional ao ponto deste também gerar suas próprias confessionalidades a partir das interpretações tidas por seus agentes. O desenvolvimento social do Brasil caminhou junto com os empreendimentos missionários cristãos ao ponto deste afetar significativamente as relações entre duas esferas, a igreja e a sociedade.

Já o segundo capítulo irá afunilar o olhar para o estado do Rio de Janeiro tendo sido este o palco de grande parte das transformações sociais do país. O que começou como uma vila de ocupação para defesa de novas invasões se tornou em um grande influenciador nacional com um legado forte na história cultural brasileira. Será visto neste capítulo como as tradições cristãs se instalaram no estado, como estas interagem no campo religioso fluminense e quais foram suas pautas, suas reações e seus empreendimentos ao longo dos anos.

O terceiro capítulo abordará a formação cultural do Rio de Janeiro desenvolvida a partir de seus agentes durante os séculos e notará as contribuições religiosas encontradas no cotidiano fluminense. Entre assimilações, recusas, marginalizações e apropriações, será visto como dois grupos sociais formaram o tecido cultural e como os cristianismos reagiram com tais construções culturais através de algumas expressões. No final do capítulo será apresentado o conceito teológico de inculturação como um dos fatores de interação entre a fé cristã e a cultura local.

O quarto capítulo apresenta as regiões de vulnerabilidade social do Grande Rio, desde sua localização geográfica, suas características, suas dinâmicas sociais, assim como a presença e as interações das tradições cristãs. Um espaço complexo, com interações e interpretações de mundo próprias e orgânicas, onde os desafios do cotidiano afetam diretamente a forma que os cristianismos se comportam e pautam sua missão. A cultura vulnerável também será refletida analisando conjuntamente as relações que esta tem com as igrejas e como tais se comunicam com ela.

Já o último capítulo concluirá com a reflexão de como a missão está interagindo e como ela pode interagir com a cultura vulnerável para comunicar os desígnios de Deus, apresentado por Jesus Cristo em um espaço e em uma cultura. Observando todos os elementos apresentados durante a dissertação, também será proposto neste capítulo alguns caminhos de esperança para que a missão da Igreja prossiga a partir do Evangelho da instauração do Reino de Deus no contexto de vulnerabilidade social da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

Apresentando o itinerário a ser trilhado nesta pesquisa, começa-se então a apresentar as descobertas e as reflexões resultadas a partir deste tema.

2.

O Brasil: sua formação social e missionária

Como nasce o Brasil? Quais são as bases de sua formação? Como o cristianismo se insere dentre suas terras e de sua sociedade? A intenção deste capítulo é analisar, de forma historiográfica, apontando para alguns movimentos e articulações, como se deu a formação daquilo que se entende hoje como estrutura social brasileira (seus antecedentes, aspectos, artifícios e cruzamentos) e como os trabalhos missionários que aportaram nestas praias contribuíram para essa formação. A partir dos acontecimentos que agitavam a Europa nos séculos XV e XVI; passando pelo período colonial; pelas influências das Coroas de D. João VI a D. Pedro II; pela república getulista e a ditadura militar; olhando para o período de redemocratização e para o Brasil do século XXI, a proposta é também ver como o cristianismo se comportou nas antigas terras de Pindorama e se movimentou frente às mudanças e desenvolvimentos sociais ao longo dos anos.

2.1.

Contexto missionário do século XV e XVI

O cristianismo na Europa, ao mesmo tempo que detinha uma influência social, política e cultural quase unânime no continente, começava a sentir os primeiros abalos naquilo que se costumou chamar de era da cristandade. Com o início da Era Moderna e a instauração do Período Renascentista, os europeus colocaram em xeque alguns princípios da cristandade medieval que gerou rupturas significativas no que diz respeito à produção científica e artística, gerando impactos em seu pensamento social e cultural. A Igreja Católica se via dentro de um novo tempo a qual a autonomia do pensamento científico e o seu ponto de partida humanista tirava das mãos do clero o monopólio de possuir, produzir e veicular conhecimento. As ciências pautavam suas descobertas no método empírico e as artes viam no ser humano sua fonte de inspiração primária. Com essa nova apreciação antropocentrista, a cristandade começava a ser questionada em seus pensamentos e abordagem, fazendo com que não só aspectos seculares fossem impactados como também os assuntos religiosos nas esferas teológica, moral e

eclesial. Os séculos da Era Moderna, sobretudo nos séculos XV e XVI, reconfiguraram a Igreja Ocidental e seu jeito de atuar no mundo.

Em 1517 se consolida o marco de um processo que há séculos¹ começava a desestabilizar o cristianismo católico europeu. A fixação das 95 teses do monge agostiniano Martinho Lutero na porta da Igreja do castelo de Wittenberg deflagra o movimento da Reforma Protestante que divide a Igreja Ocidental em duas tradições diferentes e não unidas. As discordâncias teológicas aliada às denúncias de abusos religiosos são algumas das provocações que impulsionam a Reforma, que ganhou incentivo também das reformulações renascentistas e do advento da imprensa, auxiliando a propagar os pensamentos disruptivos frente a tradição cristã romana. Com essa emancipação na dimensão religiosa, a sociedade europeia moderna começava uma era onde a Igreja Católica dividiria seu poder com outros grupos no que tange a detenção do conhecimento e a influência nos comportamentos sociais. Agora, não só o pequeno grupo do alto clero romano afirmava as verdades universais; outros grupos também começaram a fazer ciências, artes, teologias e a divulgá-las entre os espaços públicos. Tal reformulação fez com que a Igreja Católica gerasse novas interações com essa nova estrutura social que ora desenvolviam parcerias, ora geravam desentendimentos com os novos grupos sociais.

As Grandes Navegações redesenharam o mapa geopolítico global. Com o avanço das tecnologias náuticas, os europeus se aventuraram a traçar novas rotas marítimas para o Oriente para diversificar o comércio entre seus países e a explorar novos produtos. Com esse engendramento, alcançaram terras até então desconhecidas por eles – como o sul da África, as Américas, o leste asiático e a

¹ O entendimento da Reforma como um processo anterior a Martinho Lutero se apresenta após investigações a respeito de outros pensadores que questionaram algumas doutrinas da Igreja Católica e veiculavam seus pensamentos nos espaços sociais de suas épocas. O cientista da religião Carlos Ribeiro Filho aponta alguns movimentos reformadores pré-Lutero que foram perseguidos, como é o caso dos lolardos, movimento liderado pelo professor John Wycliffe que, no século XIV, criticava na Universidade de Oxford a estrutura do Magistério. Outros movimentos de destaque são os valdenses do século XII, liderados pelo francês Pierre Valdo que rejeitava as imagens nos cultos e os hussitas do século XV, liderados pelo boêmio Jan Hus, que criticava a moralidade do clero católico medieval. Além das críticas, esses pré-reformadores fomentaram a importância do estudo bíblico para todos os fiéis, a celebração litúrgica em língua vernácula e a vida simples e humilde, princípios herdados por Lutero. Interessante notar que Carlos Filho também ressalta outros movimentos com reformadores, cada um com a seu modo e reação da Igreja Católica, tais como os albigenses e cátaros, que defendiam radicalmente a santidade e pureza de vida; as beguinhas e begardos que prezavam por um estilo de vida mais espiritual e as Ordens Mendicantes como a Ordem dos Frades Menores de Francisco de Assis e a Ordem dos Pregadores de Domingos Gusmão. Ver: FILHO, Carlos Ribeiro C., Reformas antes da Reforma, p. 301-304.

Oceania – e conheceram novos povos, gerando novas relações sociais, tanto a partir de relações bilaterais, mas principalmente através da colonização. Não só com o intuito de democratizar o comércio, que outrora fora dominado pelos italianos a partir do controle do Mar Mediterrâneo, essas navegações estabeleceram regimes colonizadores em terras já habitadas e com seu sistema social-cultural-político bem estabelecido. O etnocentrismo europeu reduziu tais sistemas à barbárie por haver diferenças naquilo que eles entendiam como “civilizado” – dado a contribuição histórico-teológica da cristandade – o que fez com que o domínio a alguns desses povos fosse legitimado tanto pela esfera pública como pela esfera religiosa durante a Idade Moderna. Os europeus expandiram seus domínios além-mar e as Américas foram alvo de colônias que fortaleceram os reinos de Portugal e Espanha tanto de recursos naturais e humanos como em influências no Velho Continente. Os ingleses, franceses e holandeses também jogaram seus barcos ao mar e se aventuraram nessas grandes navegações disputando territórios no Novo Mundo tomados pela Península Ibérica. Nesses entraves, a relação com povos nativos era desenvolvida em busca de alianças auxiliavam nas tomadas ou resistências de reinos e tribos inimigas.

Juntamente com a expansão do poder europeu entre o Oceano Atlântico e Índico, o cristianismo se favorece das novas rotas marítimas para se espalhar ainda mais pelo globo. Após a Reforma Protestante, a propagação da fé cristã acelerou os passos e se estabeleceu tanto nas colônias americanas como no sul africano e no sul e leste da Ásia. Em praticamente todas as expedições havia um representante designado para a promoção do cristianismo em terras distantes, que, de acordo com o reino expedidor, podia ser católico – caso dos reinos de Portugal e Espanha – ou protestante – caso dos ingleses, holandeses e franceses. A cristandade ocidental, embora dividida, começa no século XVI o empreendimento de evangelização que é conduzida pelos ventos junto com o processo de colonização das coroas.

A Igreja Católica se lança ao mar junto com as coroas dos reinos ibéricos para espalhar a fé cristã. E nesse engendramento, é relevante pontuar a participação da Companhia de Jesus. Instituída como ordem religiosa em 1540 pelo papa Paulo III, a Companhia foi fundada em 1535 por Inácio de Loyola e seus outros 6 companheiros com o intuito de servir a Igreja naquilo que fosse necessário para

“ajudar as almas”². Diferentes das outras ordens que já existiam no corpo da Igreja, os chamados jesuítas se apresentam com um diferencial que é sua essência – ou carisma – missionária. Os primeiros companheiros já tinham uma bagagem acadêmica e humanista como fruto do Renascimento e isso os destacavam de outros grupos eclesiais, juntamente com a disposição e o desprendimento de atuarem onde o Papa achasse por bem os enviarem. Com isso, já em seus primeiros anos, os jesuítas fazem parte das primeiras expedições ibéricas transoceânicas, chegando à Índia em 1542 com Francisco Xavier, no Congo em 1548 enviados por D. Diogo e no Brasil em 1549 com Manuel da Nóbrega.

Como resposta aos protestantes, a Igreja Católica começa o movimento de Contrarreforma que irá reafirmar e reforçar a autoridade na tradição romana frente aos esforços dos reformistas em propagar suas ideias. A Companhia de Jesus prestará um serviço crucial à Contrarreforma ao enviar seus missionários às novas fronteiras, onde não só estariam anunciando o Evangelho como também catequizando enfaticamente na fé católica os povos nativos a partir do batismo de crianças, do ensinamento às rezas comumente católicas, da veneração a Maria e aos santos, assim como da tradução para a língua local e utilização do catecismo romano. Dentro da Europa, muitos jesuítas atuaram na formulação de argumentos e teologias para atacar e se defender das doutrinas reformistas. Alguns deles participam do Concílio de Trento – fruto da Contrarreforma – elaborando conceitos, decretos e dogmas que serviram de base para a ação de evangelização nas colônias, onde seus companheiros já iniciaram suas missões. Interessante notar que já em seus anos iniciais, a Companhia se insere em espaços tanto de fronteiras como de hierarquias dentro do catolicismo, revelando tanto o seu prestígio frente ao Magistério como seu pioneirismo privilegiado dentro das colônias e expedições de Portugal e Espanha. Tal privilégio será muito bem aproveitado pelos jesuítas para fortalecer e expandir o seu trabalho missionário assim como seu contato com os povos nativos, com o intuito de torná-los fiéis ao cristianismo romano.

Já o movimento da Reforma em seus primeiros anos trabalhou em busca de adesão dentro de uma Europa tradicionalmente católica, mas impactada pela revolução de pensamento renascentista. Territórios do então Sacro Império Romano Germânico se viam abertos às novas ideias dos reformadores, sendo apoiados por

² CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus 813.

sua elite política, fortalecendo o protestantismo e dando-lhe notoriedade. Com tal incentivo, o protestantismo passou a circular nos ambientes nobres e acadêmicos de debate como uma alternativa ao catolicismo por questionar tanto a tradição católica enrijecida, como o absolutismo papal e voltar às fontes bíblicas para elaborar teologias e argumentos doutrinários. Por conta das universidades, o protestantismo pulverizou-se no continente, chegando no reino da França e da Inglaterra onde tiveram guarita e motivaram movimentos de separação da Igreja Romana.

A Igreja Luterana, fundada por Martinho Lutero, se estabeleceu em áreas importantes do Império Germânico, como na Alemanha e Holanda, e lá começou seus serviços litúrgicos, crescendo aos poucos e tomando espaços de influência dentro da nobreza e burguesia. Na França, o protestantismo se deu por conta dos pensamentos de João Calvino, o qual originou os huguenotes, grupo disposto a vivenciar a fé reformada e aplicá-la na sociedade francesa. Por conta da radicalidade entre os católicos que ali já estavam, os huguenotes protagonizaram uma série de conflitos armados que ficou conhecido como as Guerras Religiosas Francesas. Na Inglaterra, as teorias protestantes chegaram na corte a qual foi de muito agrado ao então rei inglês Henrique VIII que decidiu que a Igreja da Inglaterra se separaria da Igreja de Roma, criando assim a Igreja Anglicana.

Durante as Grandes Navegações do século XVI, esses reinos também desejaram conquistar o novo mundo e junto com as expedições alguns grupos protestantes também viajavam para as novas terras. Diferente das expedições dos reinos católicos, que já tinham como meta a missão de cristianizar as colônias e seus habitantes nativos, os impérios protestantes tinham como principal objetivo a exploração de comercialização de recursos; a religião estava apenas para servir os então cristãos que vinham da Europa para começar seus empreendimentos no Novo Mundo. A França se aventura na América do Sul acompanhada pelos huguenotes, onde seus alvos miram em territórios com a presença de colônias portuguesas. A Inglaterra anglicana mira na América do Norte e começa sua colonização, que só vingará no século XVII, juntamente com o Império Colonial Neerlandês, de linha luterana, mirando ao norte da América do Sul, também sob domínio português.

Com o mapa global redesenhado e as novas motivações e aspirações de relacionamento com outros povos, os europeus engendram em uma política de colonização para ganhar riquezas e influências no cenário mundial. Os reinos ibéricos partem na frente tendo êxito em suas conquistas nas Américas e em

territórios da África e da Ásia onde as interações eram pautadas pela submissão e opressão aos povos colonizados. Os empreendimentos missionários não ficaram isentos de tais predicativos, visto que o trabalho missionário da Igreja Católica e o trabalho de colonização das Coroas eram vistos como faces de uma mesma moeda. A Companhia de Jesus mantinha uma relação ambígua nesse âmbito. Pode se destacar que o ânimo missionário e a vontade fervorosa de catequizar os nativos os levaram a criar caminhos de diálogo e caminhos de imposição a depender da localidade. O teólogo e missiólogo Paulo Suess observa esse comportamento dos jesuítas a partir de suas presenças no continente americano e asiático. Para Suess, “Os missionários da Companhia chegaram às Américas motivados pelo Evangelho, porém despreparados para o reconhecimento da alteridade”³, deixando-os assim suscetíveis, por mais que sejam boas as intenções, a desempenhar um papel de coerção forçada. O mesmo não acontece na Ásia onde a colonização não estava atrelada às missões. Paulo Suess reflete sobre isso dizendo que

A situação missionária de Francisco Xavier [missionário no Oriente] era muito diferente da situação de José de Anchieta (1491-1556), no Brasil, ou de José de Acosta (1540-1600), no Peru, cuja missão era integrada ao sistema colonial. Francisco veio do contexto da expansão ibérica, porém sem possibilidade de impor seu Evangelho. O único caminho aberto era o convencimento do outro. Mas o exclusivismo salvífico da Igreja Católica era inaceitável para os japoneses. Os neófitos do Japão perguntavam muitas vezes ao missionário: “Onde estão nossos pais e parentes falecidos?” E Francisco não tinha nenhum consolo.⁴

Já entre os protestantes do século XVI não se pensava num trabalho missionário além-mar. Suas preocupações eram de se estabelecerem como grupo interno dentro da Europa ou em qualquer outro lugar a qual não fossem perseguidos. Por isso, suas interações com os povos originários durante as Grandes Navegações, em quesito de evangelização e missão, foram quase nulas. Não havia uma preocupação de cristianizar os colonizados a uma fé reformada. Os huguenotes que partem em expedição para fundar a França Antártica com o propósito de analisar se as novas terras poderão servir de refúgio aos seus adeptos europeus perseguidos em

³ SUESS, Paulo, Introdução a Teologia da Missão, p. 104. O conceito de alteridade usado por Paulo Suess nesta citação vem a partir de uma interpretação contemporânea ao fato histórico. Por mais que os episódios históricos levem a compreender a ação dos jesuítas como algo deficitário em relação a alteridade entendida atualmente, os mesmos não tinham em sua visão de mundo da época tal conceito definido, se fazendo valer de outras formas de relacionamento social. Apesar de válida a utilização do termo, é necessária uma observação para não cometer anacronismos ou mesmo equívocos interpretativos da atuação jesuítica no século XVI e nos dias de hoje.

⁴ SUESS, Paulo, Introdução a Teologia da Missão, p. 112.

suas terras⁵. Há uma indiferença ao querer se preocupar com os habitantes locais; não fazia parte, na teologia reformada do século XVI, o comprometimento missionário por parte dos protestantes.

Tendo o olhar para este contexto social, religioso e missionário que a Europa passava, vê-se agora seus impactos e desdobramentos dentro do Novo Mundo, a América colonizada e reconfigurada após as intervenções dos reinos de Portugal e Espanha, ressaltando sobretudo o Brasil.

2.2.

O Brasil Colonial e Imperial

Considera-se a carta de Pero Vaz de Caminha, redigida no dia 1 de maio de 1500, como o primeiro registro documental do Brasil. Caminha se dispõe a relatar o que se sucedeu desde sua viagem de Belém em Portugal até chegar na Terra de Vera Cruz, nome dado pelo capitão da frota Pedro Álvares Cabral, no dia 22 de abril⁶. Nesse relato, é visto como se dá às reações e relações dos portugueses com a nova terra encontrada, mas principalmente seu contato com os povos originários e suas interações. O que chama atenção nos destaques que Caminha faz em sua carta é tanto a descrição física dos nativos como o comportamento deles frente a práticas religiosas dos estrangeiros. O que Caminha ressalta sobre esse assunto é uma aspiração sua, compartilhada com os interesses da colônia, de fazer com que aqueles indígenas se tornassem cristãos. Caminha chega a dizer que, por não ter encontrado metais preciosos à primeira vista, talvez o único fruto daquela terra seria “salvar esta gente”⁷. Esse primeiro relato, vindo de uma pessoa próxima a coroa e fora do clero, mostra o como “a religiosidade portuguesa da época incluía uma consciência missionária generalizada e bem arraigada” nas palavras do jornalista Elben César⁸.

Embora feito o apelo de Caminha, o trabalho missionário na colônia brasileira só se inicia 48 anos depois, com a chegada do Pe. Manuel da Nóbrega junto com outros 5 companheiros jesuítas. A Companhia de Jesus foi responsável

⁵ SILVA, Tiago de Oliveira, *Huguenotes na França Antártica*, p. 18

⁶ CAMINHA, Pero Vaz de, *Carta a El-Rei D. Manuel*, p. 29.

⁷ CAMINHA, Pero Vaz de, *Carta a El-Rei D. Manuel*, p. 67.

⁸ CÉSAR, Elben M. Lenz, *História da Evangelização no Brasil*, p. 20.

por atender o desejo do escrivão cuidando da evangelização dos indígenas. Vivendo mais próximos, os missionários jesuítas notaram uma organização social e cultural dos povos nativos muito bem estabelecida e diversa, em alguns casos mudando significativamente de tribo para tribo, fazendo com que suas estratégias de catequização necessitassem de uma elaboração eficaz e criativa capaz de se inserir no sistema organizacional indígena. Um destaque interessante também faz Elben César a respeito do entendimento religioso que tinha os povos originários do Brasil colonial:

Os indígenas não tinham deuses certos nem ídolos, mas eram religiosos, dançavam, cantavam e submetiam-se aos seus pajés, que exerciam os ofícios de sacerdote, profeta e médico-feiticeiro. Alguns alimentavam a esperança de uma “terra sem males.”⁹

O desafio dos jesuítas na época era de falar com os indígenas sobre um Deus totalmente novo, desconhecido por eles; sobre uma fé estrangeira que, mesmo tendo um excelente e bem desenvolvido arcabouço teórico e argumentativo, era falado em língua portuguesa, com palavras, costumes e gestos totalmente estranhos aos seus destinatários. É visto aqui o encontro de duas culturas distintas, de cosmovisões diferentes e formas de agir no mundo que por diversas vezes entraram em choque. O trabalho dos jesuítas, então, foi de fazer com que a fé cristã europeia ganhasse traços indígenas. Por esse empreendimento, foram criadas muitas obras na língua local, como catecismos, gramáticas, poesias e autos, de forma que fizesse com que a catequização fosse entendida e a prática do cristianismo fosse aderida pelos nativos. Os colégios e aldeias jesuítas, sendo muitos deles distantes dos centros coloniais de antigamente, serviam de espaços de convivência onde os missionários decidiram viver junto aos indígenas, e por essa experiência puderam compartilhar o Evangelho mesclando os costumes – por mais que colonização suprimir algumas práticas nativas em favor das práticas europeias.

Entre ameríndios e lusitanos, há um outro grupo que desembarca no litoral brasileiro nesse tempo colonial. Em 1530, antes mesmo dos jesuítas, chegava na costa do Brasil, sob o comando de Martim Afonso de Souza o primeiro navio transportando africanos escravizados, da região da costa centro-oeste, onde hoje é a região da Guiné. A relação dos portugueses com a escravidão remete a guerras

⁹ CÉSAR, Elben M. Lenz, História da Evangelização no Brasil, p. 29.

antigas iniciadas por entre as tribos, onde a tribo vencedora poderia subjugar a tribo perdedora ao regime de escravidão. Quando Portugal fixa suas colônias no continente africano, esses conseguem dominar as tribos e se apoderar dessa mão de obra escrava, considerada aqui como um recurso de exploração tal qual os bens naturais extraídos da terra. O tráfico de escravizados se intensificou ao longo dos séculos XVI e XVII quando os portugueses viram no comércio escravocrata uma fonte altamente lucrativa “alimentando a avareza de milhares de mercadores de escravos que criaram uma verdadeira indústria de exportação e comércio de vidas humanas”, nas palavras do sociólogo Rodolfo Amorim¹⁰.

No Brasil, cerca de 4 milhões de africanos foram transportados forçosamente na condição de escravizados, com uma variedade étnica e tribal representada por cerca de 250 grupos diferentes¹¹, cada um com seu estilo de vida, língua, estrutura social e religião diferentes. Havia uma distinção no tratamento vindo por parte dos portugueses aos africanos em relação aos indígenas. A condição de escravizados fazia com que os colonos não tivessem uma preocupação de humanização a estes, tratados como meras mercadorias, onde até mesmo se nutriam o pensamento em alguns de que os escravizados africanos não tinham alma e, logo, sem acesso a salvação. Ao passo de que não eram alvos de evangelização, os africanos tiveram sua religiosidade cerceada e suprimida, sendo forçadamente batizados como forma de apagamento de sua identidade de origem, assim como proibidos de se manifestarem religiosamente, fazendo com que mantivessem seus cultos e práticas religiosas em segredo, ou, em vários casos, de forma sincrética com a religiosidade católica, como forma de disfarce, iniciando um cruzamento religioso a ser discurrido.

Nem mesmo o catolicismo escapava da lógica escravocrata dominante, muitas igrejas foram erguidas a mão de obra escrava e muitas ordens e igrejas possuíam escravizados como propriedade. Até mesmo a Companhia de Jesus detinha cativos africanos em seus colégios e aldeias. O historiador Ronaldo Teixeira do Couto revela que por mais que os primeiros Superiores Gerais, como Francisco de Borja, condenasse a posse de tais pelos jesuítas, “na prática não tenha sido bem

¹⁰ AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, Arte e Espiritualidade, p. 143.

¹¹ CÉSAR, Elben M. Lenz, História da Evangelização no Brasil, p. 41.

assim”¹². Em 1759, havia cerca de 2.507 pessoas escravizadas, entre africanos e indígenas, nas fazendas/engenhos da Companhia na capitania do Rio de Janeiro¹³. Por mais que se levantaram vozes, como a do padre jesuíta Antônio Vieira, que “buscou de algum modo o bem dos negros brasileiros, denunciando os abusos cometidos contra os mesmos, sendo comparado em outro contexto mais ao martírio do que o castigo”¹⁴ – nas palavras de Rodolfo Amorim –, Elben César denuncia o sentimento apático – gerado pela naturalização da escravidão à época – do catolicismo frente ao regime escravocrata dizendo que:

O número de escravos e o número de missionários católicos cresceram na mesma época. Mas a igreja não enxergou plenamente o sofrimento dos negros nem levantou satisfatoriamente a voz contra essa loucura econômica, social e religiosa.¹⁵

Sob esse contexto de naturalização da prática escravagista, a historiadora Marcia Amantino ressalta um detalhe interessante sobre as fazendas/engenhos dos jesuítas, que tinham nelas um tratamento diferenciado – humanizado – das propriedades dos colonos portugueses, diz ela que:

Os religiosos da Companhia de Jesus foram como elemento de destaque no processo de ocupação e consolidação do poder na capitania e também como intermediários entre culturas, facilitando os trânsitos, as trocas e lutando a favor de um projeto cristão, ainda que escravista.¹⁶

Durante o período colonial brasileiro, algumas tentativas de inserção do protestantismo no Brasil aconteceram. Essas vinham acompanhadas das expedições francesas e holandesas que tentaram tomar territórios da coroa portuguesa na América do Sul. Dividindo em duas categorias a presença protestante no Brasil Colônia, o professor Davi Lago diz que houve um protestantismo de passagem¹⁷ e um protestantismo dos invasores, tendo a segunda maior repercussão. Por mais que

¹² COUTO, Ronaldo Teixeira do., A conquista de riquezas e de almas, p. 268.

¹³ AMANTINO, Marcia, Os jesuítas e seus escravos na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII, p. 128.

¹⁴ AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, Arte e Espiritualidade, p. 59.

¹⁵ CÉSAR, Elben M. Lenz, História da Evangelização no Brasil, p. 42.

¹⁶ AMANTINO, Marcia, Os jesuítas e seus escravos na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII, p. 133-134.

¹⁷ Davi Lago define protestantismo de passagem os viajantes de confissão reformada que vieram ao Brasil Colonial sem a intenção de residir, voltando para a Europa. Entre esses viajantes estão Heliodoro Heoboano, amigo de Lutero, e Hans Staden, que escreveu um panfleto registrando sua passagem ao Brasil. Ver: AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, Arte e Espiritualidade, p. 254-255.

não houvesse um ideal missionário de evangelização dos povos originários, essas tentativas invasoras protestantes se dão no intuito tanto de servir de refúgio aos recém adeptos europeus como de cuidar e amparar religiosamente aos colonos convertidos à fé reformada. A primeira tentativa de inserção desse protestantismo de invasores relatada acontece com a frota francesa liderada por Nicolas de Villegaignon, em 1555. Com o intuito de estabelecer a França Antártica na Baía de Guanabara, Villegaignon traz consigo pessoas dispostas e diversas, entre nobres e artesãos, tanto católicos como protestantes, com a presença dos huguenotes. Sobre esse episódio, Elben César vai refletir que:

“Sob o ponto de vista religioso, a França Antártica seria uma experiência inédita, já que católicos e protestantes participariam juntos de uma aventura caracterizada pela liberdade de culto, o que não estava sendo possível na metrópole. Para os portugueses, o empreendimento de Villegaignon nada mais era do que uma invasão de seu território por uma potência estrangeira.”¹⁸

Porém, a França Antártica não dura muito tempo, os portugueses conseguem o controle novamente da Baía expulsando os franceses e matando os huguenotes. Esses, tratados como mártires pelos protestantes, chegaram a celebrar cultos e a escrever a primeira confissão reformada das Américas, a Confissão de Fé da Guanabara.

Outras duas tentativas de estabelecer o protestantismo na era colonial aconteceram na região nordeste, nas capitanias do Maranhão e Pernambuco. A França tentou outra vez criar uma colônia na América portuguesa – esta chamada de França Equinocial – fundando então a cidade de São Luís por um protestante chamado Daniel de la Touche. A Holanda conseguiu um êxito colonial considerado na tomada das cidades de Olinda e Recife. Liderada por Maurício de Nassau, o colonizador holandês abriu espaço para a liberdade de culto e livre acesso às religiões nas terras sob seu domínio, destacando a presença judaica em sua colônia. Tal abertura foi capaz de criar terreno fértil para o surgimento das primeiras igrejas protestantes no Brasil ao mesmo tempo que conviviam com as igrejas católicas. Rodolfo Amorim destaca algumas dessas interações entre católicos e reformados no nordeste holandês:

Além de um pluralismo interno ao protestantismo, Nassau permitiu a celebração de missas católicas em ambientes privados no território sob seu domínio e, em certas

¹⁸ CÉSAR, Elben M. Lenz, *História da Evangelização no Brasil*, p. 38.

ocasiões, permitia a celebração de festas e até procissões públicas católicas, o que acirrou os ânimos dos pregadores protestantes contra Nassau por seu excesso de tolerância. Além das duas correntes cristãs, os judeus usufruíram nos domínios de Nassau um grau de liberdade inexistente em grande parte dos países europeus e, certamente, nos domínios portugueses pelo Brasil.¹⁹

Com crises internas entre Nassau e seus comandantes da Companhia Holandesa, além da pressão e investida dos portugueses para retomar o território, a colônia holandesa nas Américas foi suprimida depois de trinta anos e junto com ela o avanço protestante no Brasil teve seu interrompimento. É notável que os três séculos de Brasil Colônia foram significativos para dar forma a uma nação totalmente plural e diversificada, no cruzamento de povos totalmente diferente que entre questões internas e externas foram surgindo originalidades em comum.

Em 1808 chega ao Brasil toda a corte da Coroa Portuguesa, fugindo da perseguição e invasão de Napoleão aos reinos europeus. A capital de Portugal sendo transferida para as Américas e depois a independência da colônia traz grandes impactos para a vida social e religiosa do Brasil. Os nobres, majoritariamente católicos devido o catolicismo ser a religião oficial do império e segura pela constituição, fortalecerão a sua tradição gerando recursos e espaços que o beneficiam, ao mesmo tempo que expandem o território do império e pedem a presença religiosa naqueles espaços. O clero brasileiro ganha muitos privilégios dentro da sociedade, o regime do Padroado Régio confere-os um status de servidores públicos do Estado, recebendo subsídios diretamente da Coroa. Mesmo com tantas vantagens, o catolicismo se esbarra na dificuldade da pouca presença de sacerdotes nos sertões recém desbravados. Aqui, além dos jesuítas, a Igreja Católica já tem suas dioceses e outras ordens para auxiliar no trabalho de missão, que mesmo assim se demonstra insuficiente dado a dimensão territorial do império e o número de população que a cada década, conforme o reino se desenvolvia, aumentava exponencialmente.

Por conta dos fatores levantados acima, aliado ao forte trânsito de culturas, deu-se as bases e os afluentes do que ficou chamado de catolicismo popular e catolicismo sincrético. O dito popular “muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca Igreja, muita prece e pouca missa”²⁰ ajuda a entender as origens desse catolicismo criado pelo povo, onde a ausência do clero precisou ser preenchida pela

¹⁹ AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, Arte e Espiritualidade, p. 75.

²⁰ SOUZA, Ney de, Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império, p. 130.

devoção popular e simples, por vezes exagerada, mas que supria e animava os católicos que vivam sem uma supervisão eclesiástica. Dentro dessa religiosidade popular elementos religiosos e culturais vindo de outras partes e tradições são inseridos ao catolicismo gerando um sincretismo propriamente original que mescla costumes e práticas religiosas, principalmente de origem africana, aos festejos católicos e suas expressões usuais. Algumas gerações de escravizados brasileiros incorporam elementos presentes nas religiões dos africanos, como também de tradição indígena dentro de igrejas e santuários católicos do período colonial e imperial.

No império, a presença protestante volta a se desenvolver em percalços através de dois movimentos: o protestantismo de imigração e o protestantismo de missão. O protestantismo de imigração se insere a partir da abertura dos portos por parte do Império aos reinos amigos a qual trazem imigrantes europeus e estadunidenses adeptos a fé reformada para morar no Brasil, fundando em solo nacional igrejas protestantes. Neste primeiro caso, as igrejas Luterana e Anglicana foram fundadas para servir de assistência religiosa à essas comunidades, sem preocupação de evangelização. Já o protestantismo de missão tem um trabalho estritamente missionário-proselitista, motivado pela virada teológica com foco na missão que os protestantes têm na Europa e desenvolvida demasiadamente nos Estados Unidos, a qual se inserem no império e influenciam setores elitistas da sociedade. Denominações como os congregacionais, os metodistas, os presbiterianos e os batistas, chegam no fim do século XIX com suas instituições de ensino e saúde assim como seus ideais que começam a se infiltrar no imaginário social brasileiro imperial.

Por mais que o catolicismo mantivesse salvaguardas do Império e leis que proibiam o culto público protestante, o regime do padroado régio começou a apresentar desgastes quando os interesses da Igreja e da Coroa começaram a se conflitar e gerar episódios de desobediência e revolta, criando assim boas brechas para a inserção do protestantismo em solo brasileiro.

Em 1888, é assinada a Lei Áurea que põe fim aos 300 anos de escravidão no Brasil. Porém essa libertação se dá de forma imediata e improvisada, não garantindo direitos básicos de subsistência dentro de uma sociedade estruturalmente racista a um grupo social significativo e desassistido. Os escravizados agora libertos não recebem amparo por parte da Coroa e passam a compor uma classe que

sistematicamente os empurram para a margem social a qual são totalmente vulneráveis. A vulnerabilidade social no fim do Império do Brasil aumenta exponencialmente quando mais da metade da população brasileira vive na pobreza e se insere nesse contexto, sem acesso a bens e serviços básicos, o que dificulta enormemente a ascensão social e a mudança de realidade. Esse será um dos desafios da então República nascente no ano seguinte.

2.3.

O Brasil entre a República e a Ditadura

Com a República proclamada pelos militares em 1889, o Brasil passa por grandes transformações, entre as quais, a separação oficial do Estado Brasileiro com a Igreja Católica, atestada na Constituição de 1891²¹, fazendo com que as igrejas protestantes ganhassem mais espaço e direitos, como o de livre culto, difundido assim suas pregações de forma mais livre e aderindo novos membros. A preferência católica de mais de três séculos estabeleceu sua hegemonia dentro do campo religioso brasileiro, sendo professada em todas as classes sociais, ao passo que o protestantismo penetrava na sociedade como um apontamento à modernidade, juntamente com as ideias iluministas de estado e política, ganhando simpatia da elite social brasileira, porém tendo pouca presença nas classes mais baixas e rurais – marcadas pelo catolicismo popular, com destaque às expressões das religiões de matriz africana.

Porém, neste século, o protestantismo no Brasil começa a se desdobrar internamente. Tendo já presente algumas denominações de origem estrangeira que se diferem entre teologia, doutrina e organização eclesiástica no território brasileiro, alguns líderes religiosos e missionários, sendo influenciado pelos movimentos de avivamento dos Estado Unidos, a exemplo do movimento da Rua Azusa , começaram a fundar novas igrejas com diferenças relevantes das denominações históricas vindas a partir do século XIX. O operário italiano Louis Francescon funda em São Paulo a Congregação Cristã no Brasil em 1909 – tido como a igreja pentecostal mais sectária, de acordo com Elben²² – e a dupla de missionários suecos

²¹ BALEEIRO, Eliomar, 1891, p. 82.

²² CÉSAR, Elben M. Lenz., História da Evangelização no Brasil, p. 114-115.

Gunnar Vingren e Daniel Berg funda em 1910 a Assembleia de Deus em Belém do Pará, a maior denominação evangélica no Brasil atualmente, dando início ao Pentecostalismo.

O Pentecostalismo se alastra pelo país, com um crescimento exponencial de fiéis, a partir de alguns aspectos. Um deles se dá pela sua estrutura organizacional e seu apelo à conversão, ambos conceituados de forma simples, direta e persuasiva. Outro aspecto importante a ser evidenciado é o enfoque a experiência individual do fiel com o seu Deus; os avivamentos estadunidenses marcam a ruptura com o protestantismo clássico justamente pela adesão a forma particular que o crente sente Deus e com isso norteia a sua vida com elementos sensitivos e alguns tidos como “sobrenaturais”, como o batismo com o Espírito Santo que faz o adepto a falar línguas estranhas, testificando a sua fé e o confirmando como um cristão apto a experiências mais profundas. O preparo dos líderes pentecostais também é um aspecto digno de destaque, marcado em grande parte apenas pelo chamado divino e reconhecimento local, tendo alguns deles uma instrução acadêmica consideravelmente menor que o clero católico e os pastores protestantes de linha histórica. O Pentecostalismo chega com força nas classes baixas da sociedade, que se sentem representadas a partir dos relatos das experiências individuais juntamente com as falas simples e acessíveis a todos que buscam sentir e acolher, principalmente por aqueles que vivem em contextos de vulnerabilidade social, onde a pregação pentecostal contextualiza a vivência local com trechos bíblicos tanto para testificação como para superação da realidade enfrentada no momento.

No Brasil recém republicano e laico, as tradições cristãs presentes contavam apenas com o direito de livre culto em território nacional. A Igreja Católica, que se acostumou a viver com o amparo e proteção estatal, precisava agora reestruturar-se da crise de atuação social, instaurada pelos militares em 1889, para agir de forma influente e voltar a ter prestígio nos grandes centros urbanos, como ressalta o historiador e cientista da religião Jorge Miguel Soares²³. Para ele, a situação começa a melhorar com as articulações políticas junto aos governos estaduais e federal feitas por Dom Sebastião Leme, bispo de Olinda e Pernambuco e depois arcebispo do Rio de Janeiro. Dom Leme procura inserir a presença católica na sociedade

²³ SOARES, Jorge Miguel A., A Igreja Católica e o governo Vargas, p. 64-65.

secular e política como forma de testificar que por mais que o Brasil fosse um estado laico, os brasileiros eram católicos. Em suas palavras:

Somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são as nossas escolas, leigos o ensino. Na força armada da República, não se cuida de religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública. Anticatólicas ou indiferentes são as obras de nossa literatura. Vivem a achincalhar-nos os jornais que assinamos. Foge de todo à ação da Igreja a indústria, onde, no meio de suas inúmeras fábricas, a religião deveria exercer a sua missão moralizadora. O comércio de que nos provemos parece timbrar em fazer conhecido que não respeita as leis sagradas do descanso festivo. Hábitos novos, irrazoáveis e até ridículos, vão introduzindo no povo o “snobismo” cosmopolita.²⁴

Sob seus dois bispados, Dom Leme estimulou a participação de leigos católicos nas estruturas políticas. Jorge Miguel Soares destaca algumas de suas ações como o estabelecimento do ensino religioso nas escolas pernambucanas e centros de catequese no estado, a criação e o apoio de instituições sociais confessionais como o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, a tentativa inserção de emendas constitucionais que favoreciam o catolicismo em detrimento de outras religiões no Brasil – sem sucesso – e o trabalho na criação de “estandartes católicos nacionais” como a Semana do Catecismo, o monumento do Cristo Redentor e a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro²⁵.

Com esse incentivo para que os católicos se envolvessem na vida política do Brasil e formassem projetos que privilegiam seus interesses na esfera pública federal, muitos assumiram os espaços de influência seguindo esse intuito no cenário nacional; “foi o surgimento de uma Igreja militante que, inspirada na orientação do Concílio Vaticano I (dezembro de 1869 a outubro de 1870), defendia os fundamentos da fé católica e condenava o liberalismo, o materialismo e o ateísmo”.²⁶ Após a República do Café com Leite, a ascensão de Getúlio Vargas no poder veio se tornar uma peça chave para que o catolicismo fosse novamente privilegiado pelo Estado. Getúlio era adepto ao castilhismo²⁷, o que se aproximava

²⁴ SOARES, Jorge Miguel A., *A Igreja Católica e o governo Vargas*, p. 67.

²⁵ SOARES, Jorge Miguel A., *A Igreja Católica e o governo Vargas*, p. 66-67.

²⁶ SOARES, Jorge Miguel A., *A Igreja Católica e o governo Vargas*, p. 67.

²⁷ Criada por Júlio de Castilhos, o castilhismo foi uma doutrina social que defendia a modernização econômica do país sob um posicionamento conservador e antiliberal, a partir do aumento do papel do Estado, responsável por esse crescimento, pautado por questões morais e cívicas. O castilhismo

com os princípios católicos defendidos pela Igreja sob os pontificados dos papas Pio IX, X e XI. Esses princípios em comum foram importantes contatos para que Vargas e a Igreja Católica pudessem se apoiar e estabelecer uma ligação de interesses que beneficiavam ambos. Jorge Miguel Soares reflete sobre esse assunto a partir das seguintes afirmações:

Assim, a partir de 1930, ocorreu uma aproximação entre o regime varguista e a Igreja católica no Brasil. Para Vargas, a Igreja católica era uma forte aliada para a consolidação do apoio popular. Segundo Alcir Lenharo (1986), Vargas aproveitou a religião para usá-la como instrumento de dominação; o Estado precisava manter o espírito cristão, e Getúlio Vargas precisava ser visto como *pai da nação* em uma perspectiva cristã. A despeito de se declarar ateu, Vargas passou a defender com frequência o respeito aos valores cristãos, que deveriam estar sempre no fundo de todas as ordenações sociais. Por sua vez, a Igreja via nessa aproximação estratégica a possibilidade de voltar a ser politicamente influente, sepultando o Estado laicista, interferindo de forma ativa nos destinos do país, aplicando a doutrina da Santa Sé e criando uma sociedade católica no Brasil.²⁸

Getúlio foi indispensável para a retomada da Igreja Católica a influência sociopolítica assim como a Igreja Católica serviu de base retórica e fundamento teórico-persuasivo para sustentar a figura de Getúlio como um herói nacional e messiânico, ficando à frente da presidência por 15 anos. Durante esse tempo, o mundo passava por grandes movimentações que redesenhava a cada ano o mapa político terrestre. A Segunda Guerra Mundial fez com que o mundo conhecesse os horrores que os regimes totalitários podem causar na sociedade e como muitos deles foram segurados por discursos e líderes religiosos aliados. Após a Segunda Guerra começa-se um regime de tensão política marcada pela Guerra Fria, a qual os conflitos se dão no campo dos avanços tecnológicos e nas influências que as duas potências da época (Estados Unidos e União Soviética) mantinham sobre outros países. O sul global foi o principal alvo da disputa dessas intervenções, principalmente a América Latina.

O Brasil pós Era Vargas vivia entre a consolidação da democracia e a instabilidade de iminente crise que, alimentada por medos – irreais ou não – podia se instaurar a qualquer momento, necessitando de um novo redentor político para a defesa dos valores morais e a estabilização da ordem, por mais que esses dois conceitos se direcionava apenas a uma pequena parcela da sociedade.

tinha um forte apelo a um regime de estado ditatorial. Ver: SOARES, Jorge Miguel A., A Igreja Católica e o governo Vargas, p. 68-69.

²⁸ SOARES, Jorge Miguel A., A Igreja Católica e o governo Vargas, p. 72.

Uma das disputas ocorridas durante a Guerra Fria eram os conflitos econômico-ideológicos. Os Estados Unidos temiam que o comunismo da União Soviética ganhasse adeptos na América Latina, o que o fez interferir direta e indiretamente na política de países sul-americanos, financiando projetos que acarretaram vários golpes de estado que levaram nas instaurações dos regimes ditatoriais latino-americanos, entre eles o do Brasil. A ditadura militar no Brasil começa neste medo fantasmagórico de que o comunismo iria acabar com a ordem nacional e prejudicar as famílias brasileiras.

A comunicação ruim e o apreço popular fraco do então presidente João Goulart – que planejava reformas sociais com o intuito de tornar o país mais igualitário e justo – frente a ostensiva comunicação e aderência de setores conservadores que falavam a classe média brasileira aumentaram a instabilidade nacional e agitaram tanto o espaço político como o espaço social e religioso. Mediante a tais tensões, grupos cristãos se mobilizaram contra os ideais de Goulart. Um exemplo é a famosa Marcha da Família com Deus pela Liberdade, de março de 1964, liderada por representantes católicos e apoiada por grupos protestantes que demonstrou o apelo popular contrário ao governo da época, dando adesão pública para a eclosão do golpe que aconteceu no dia primeiro de abril do mesmo ano.

As participações das principais tradições cristãs no Brasil frente aos 21 anos de ditadura foram de muitos movimentos e agitações externas e internas. A Igreja Católica ao mesmo tempo que finalizava o Concílio Vaticano II, mantinha no Brasil uma ala conservadora como sua porta-voz frente a sociedade que apoiou o golpe militar em seus anos iniciais²⁹. Com o Concílio finalizado e o apelo a um *aggiornamento* (atualização) da Igreja, a ala progressista da católica ganhou projeção e começou a se levantar contra a ditadura. A partir de 1968, com o início dos então anos de chumbo, muitos clérigos, religiosos e leigos católicos começaram a ser torturados e mortos pelo regime, fazendo com que a Igreja, neste tempo representada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), se colocasse em oposição ao governo autoritário, denunciando seus abusos, para o total descontentamento do regime.

Os protestantes históricos mantiveram uma relação ambígua e multifacetada com a ditadura militar. O que prevaleceu foi o apoio ao golpe e a

²⁹ CNBB. CNBB divulga declaração sobre os 50 anos do golpe civil-militar.

repressão/alienação de seus membros divergentes, mas são destaques também as resistências contrárias ao regime, que vitimou alguns mártires. A Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) foi favorável ao golpe e operou com repressão aos membros e pastores contrários a seu posicionamento, retirando de seus cargos e os delatando as autoridades militares. O professor Valdir Gonzalez Junior diz que a liderança da IPB agiu com um autoritarismo interno “no intuito de eliminar aqueles que, de alguma maneira, não se enquadravam dentro de um paradigma colocado como o ‘correto’ por parte destes líderes”³⁰.

O apoio dos batistas ao golpe se deu através de seu principal meio de comunicação, O Jornal Batista³¹, que juntamente agiu com seus líderes para veicular com uma espécie de alienação a seus membros. Mesmo tendo em seu histórico o Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil³², os batistas se dispersaram a respeito do comprometimento político nacional e focaram apenas no âmbito espiritual a qual concerne a eles o depósito de suas aspirações e esperanças políticas somente em Jesus, evidenciado, à exemplo, na pregação do pastor Batista João Filson Soren veiculado no OJB³³. Pelos dados apresentados e a falta de falas opositoras ao regime, o cientista da religião Jair Leal deduz que “o silêncio dos batistas e sua não manifestação contrária, apresenta seu voto de aprovação ao regime”³⁴.

A Igreja Metodista foi pioneira no diálogo ecumênico com outras confissões e se comprometeu na participação política nacional, com seus membros mantendo contato com representações institucionais – como a União Nacional dos Estudantes

³⁰ JUNIOR, Valdir Gonzalez P., Poder, memória e repressão, p. 38.

³¹ O sociólogo Paul Freston diz que “A Convenção Batista Brasileira, através de O Jornal Batista, manifestou reiteradamente seu apoio ao novo regime. A polêmica que alguns pastores vinham mantendo no jornal sobre a ação social da igreja foi rapidamente esquecida, junto com o Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas de 1963, que defendia reformas de base na vida nacional para combater a atual distribuição de riqueza. A posição da hierarquia batista no período militar ficou tão notória que o Presidente Carter, diácono batista e empenhado numa política a favor dos direitos humanos, evitou reunir-se com os batistas brasileiros quando visitou o país. (Freston, 1994, p. 26)” Ver: LEAL, Jair Souza, Os batistas brasileiros e o golpe de 1964, p. 107.

³² O Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil foi um texto apresentado na Assembleia Anual da Convenção Batista Brasileira de 1963 e publicado no O Jornal Batista, que critica a situação tensa da política nacional da época e suscita nos batistas a responsabilidade do envolvimento político-social, se referenciando em personagens bíblicos e figuras históricas denominacionais, como forma de se posicionar frente aos acontecimentos de forma ativa e concreta. Ver: LEAL, Jair Souza, Os batistas brasileiros e o golpe de 1964, p. 103-104.

³³ LEAL, Jair Souza, Os batistas brasileiros e o golpe de 1964, p. 111.

³⁴ LEAL, Jair Souza, Os batistas brasileiros e o golpe de 1964, p. 115.

– e se colocando resistentes à ditadura, tendo relatos de membros filiados a movimentos de resistência armados³⁵. Contudo, também houve delações de membros ao regime por parte de lideranças metodistas. Destaca-se o caso do fiel metodista Anivaldo Padilha, entregue ao DOPS pelo bispo Isaías Sucasas e seu irmão, acabando por ser morto pelo Estado³⁶.

Olhando para esse certo favoritismo do protestantismo histórico ao regime militar em contraste com a oposição católica durante os anos de chumbo, o cientista social Robinson Cavalcanti usa uma ilustração bastante pertinente para se entender as motivações, ele diz:

Se o movimento de 31 de março de 1964 pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a seguir por um desvio (em 1968), poderíamos dizer que a maioria da liderança da Igreja Romana resolveu descer na primeira estação após a entrada no desvio. Os católicos vinham ocupando os vagões da primeira classe e os evangélicos, os vagões da segunda classe. Quando aqueles desceram, estes foram convidados a se mudarem para os vagões da primeira classe (com acesso ao carro-restaurante) e o fizeram com prazer, ficando imensamente agradecidos pela deferência. A viagem pelo desvio durou mais de uma década. Apesar do desconforto de alguns trechos, [...] a tripulação não cessou de se esforçar em tratar bem os passageiros. Poucos foram os que resolveram descer do trem e seguir viagem por outro caminho e outros meios de transporte.³⁷

Não há um posicionamento oficial do pentecostalismo frente à ditadura militar, considerando seu pluralismo denominacional já encontrado nessa época, o que dificulta ter-se uma voz uníssona sob determinados acontecimentos. Observando que sua presença se dá majoritariamente nas classes pobres, onde o maior impacto do regime foi a forte inflação, aumentando a miséria e a insegurança alimentar, talvez o pentecostalismo tenha se preocupado em ser um alento espiritual para a crise que se vivia no momento, tendo presente também a alienação encontrada nos batistas, mas principalmente a preocupação comunitária que não dependia de articulações políticas, mas das redes de apoio locais e religiosas. Talvez a preocupação pentecostal no regime seja de cuidado e presença onde o Estado nunca esteve, fortalecendo sua participação e influência nas classes baixas e incultas

³⁵ Exemplo de Heleny Guariba, membra metodista, articulista de uma revista denominacional e professora formada pela USP, participou da Vanguarda Popular Revolucionária, sendo presa, delatada e assassinada pela ditadura. Ver: SCHMIDT, Daniel Augusto, O apoio católico e protestante ao golpe civil e militar de 1964, p. 90.

³⁶ SCHMIDT, Daniel Augusto, O apoio católico e protestante ao golpe civil e militar de 1964, p. 90.

³⁷ LEAL, Jair Souza, Os batistas brasileiros e o golpe de 1964, p. 107-108.

que não se sentiam diretamente afetadas com os acontecimentos e abusos políticos do Brasil ditatorial.

2.4.

O Brasil da redemocratização aos dias atuais

Passados os anos turbulentos da ditadura militar brasileira, o país se encontrava no então processo de redemocratização, onde medidas importantes, como a abertura do sistema legislativo, as eleições diretas e a criação da nova constituição, traziam novos tempos de liberdade e participação política diversificada à sociedade brasileira. A Constituição de 1988 garantiu mais uma vez a liberdade religiosa e condenou a discriminação de pessoas por conta de sua religião ou crença, atestando novamente sua laicidade, embora a maioria de sua população continuasse professando a confessionalidade cristã-católica. Em tempos de liberdade e práticas religiosas públicas, as tradições cristãs no Brasil continuaram a crescer e se desenvolver, seja em diálogo ou em disputas.

Nos últimos anos da ditadura, surge no Brasil o movimento neopentecostal a partir da criação da Igreja Universal do Reino de Deus, fundada no Rio de Janeiro por um pastor dissidente de uma igreja pentecostal. O Neopentecostalismo insere-se na sociedade nacional a partir das classes mais baixas, mas ganha uma força avassaladora nas décadas de 1980 e 1990 adentrando na classe média brasileira e se desdobrando em outras denominações. Sua ascendência pode ser rastreada a partir de dois fatores. O primeiro com o advento da rádio-evangelização e televangelização, que se utiliza dos meios de comunicação em massa para a evangelização, transmitindo seus ideais e teologias para um público grande e variado. O segundo com a pregação de teologias apelativas, como a cura divina e a teologia da prosperidade, que prometem soluções rápidas a problemas emergentes, a maioria havendo uma condição – sejam de âmbito devocional e/ou financeiro – para que tais pedidos sejam realizados. Em diferentes classes sociais, principalmente as classes baixas, tal pregação surtiu enorme efeito atraindo inúmeros fiéis e alavancando as igrejas neopentecostais, seja enriquecendo-as, seja as colocando em espaços de prestígio e de relevância nacional. As práticas de lideranças neopentecostais são duramente criticadas por setores dentro e fora do cristianismo, por acreditar que esse crescimento se dá de forma por vezes deturpada

dos princípios evangélicos defendidos por Jesus Cristo. Fato é que hoje as igrejas neopentecostais no Brasil são tidas como elemento significativo de influência social e política capaz de gerar impactos dentro da sociedade brasileira.

O catolicismo e o protestantismo histórico, na transição do século XX para o XXI, levanta questionamentos e mudanças na sua forma de fazer missão, principalmente no sul global. A virada missiológica vem como forma de repensar a evangelização num mundo pós-cristandade, onde a secularização no norte do globo ameaça a se instalar no sul cristianizado. O Concílio Vaticano II muda substancialmente o entendimento missionário da Igreja Católica quando propõe que seu *aggiornamento* precisa repensar a dinâmica de missão que a Igreja adota e pratica. Paulo Suess diz que o Concílio tira a missiologia como algo optativo da teologia pastoral e a insere dentro da teologia fundamental, o que faz com que a Igreja trate a missão como algo essencial de sua vida, afirmando sua natureza missionária, que estará presente na maioria dos documentos conciliares³⁸. Um importante destaque faz Paulo Suess a respeito do decreto *Ad Gentes* quando diz que o documento gira a chave de compreensão da Igreja “que não põe mais no centro seus territórios missionários, mas o *ser* missionário”³⁹.

Neste ser missionário, a Igreja Católica diz que a expansão de sua presença territorial precisa estar aliada na encarnação evangélica que testemunha o Reino de Deus a partir das vivências e compromissos sociais. A Igreja na América Latina, e consequentemente no Brasil, adota esse entendimento se colocando no chão do povo, a partir da sua preferência aos pobres, do incentivo da participação do laicato e do apelo e desenvolvimento de um catolicismo inculturado, tornando-se uma Igreja próxima e relevante para a sociedade como forma e missão de estabelecer esse Reino de Deus. Paulo Suess afirma:

Somos povo de Deus. Somos Igreja. Somos comunidade missionária. A identidade missionária é a identidade do caminho. Peregrinamos no mundo sem ser do mundo. Nossa missão é integral (abrange a pessoa em sua totalidade: corporal, emocional, racional, espiritual), específica (inserida em um determinado grupo social: campo, cidade, afro-americanos, indígenas, pescadores, sem teto, excluídos) e universal (articulação dos diferentes segmentos sociais numa causa comum). Somos esperança da água no tempo de seca, esperança do pão no tempo de fome, esperança de sentido num mundo absurdo. Somos cidadãos do Reino, não funcionários de instituições ou

³⁸ SUESS, Paulo, Introdução a Teologia da Missão, p. 132.

³⁹ SUESS, Paulo, Introdução a Teologia da Missão, p. 122.

sistemas. Somos esperança pela nossa presença, pelo testemunho, pelo serviço e pelo anúncio do Reino.⁴⁰

O protestantismo histórico faz sua virada missiológica quando se questiona a respeito da eficácia dos modelos missionários que se dispõem frente ao mundo contemporâneo. O missiólogo David Bosch nota que os modelos de missão ocidentais são alicerçados em uma interpretação colonialista, que se preocupa em expandir-se territorialmente através da imposição cultural e religiosa que suprime expressões e costumes locais. Historicamente adotado por católicos e evangélicos, Bosch defende que esse modelo precisa ser superado por ser nocivo e estagnante para a contemporaneidade. A cientista da religião e missióloga Analzira Nascimento observa esse modelo ainda atuante no protestantismo histórico brasileiro que agora não só mais recebe missionários estrangeiros como também envia para diversas regiões do Brasil e do mundo. O norte global ainda continua ditando as regras de evangelização e influenciando comportamentos do sul global que atua sob lógica missionária colonialista “que reforça a negação da identidade do ‘outro’ e o reduz a objeto”⁴¹. Como forma de superação, Analzira Nascimento propõe que o protestantismo brasileiro olhe para a história e “aprenda com as falhas do passado, e uma das lições mais importantes que o Brasil pode extrair da história é, como vítima colonizada, não repetir os mesmos erros que praticaram entre nós”⁴². Outra proposta é de olhar a missão como um trabalho do próprio Deus, o conceito de *Missio Dei*, e a Igreja como participante, que sucede o trabalho de Jesus e age em toda a criação, cuidando-a como forma de anunciar o Evangelho. Essa Igreja militante trabalha para criar uma cultura de fronteira que age “com os outros e não para os outros”⁴³. Analzira Nascimento conclui sua tese apontando que a missiologia protestante deve ser refletida a partir da alteridade, segundo ela:

O modelo vigente que impera na ação missionária sofre uma exaustão e tem se caracterizado como catequético, não consegue ouvir o “outro”, e sua maior preocupação é o cumprimento de programas. Ela poderia definir como uma de suas metas o trabalho pela construção de um pensamento de fronteira que resgate a prática dialógica e a coexistência entre os diferentes, orientando sua abordagem evangelística para deixar de ser “bancária” e recuperar sua forte marca relacional e encarnacional. Poderia ainda participar da construção de um conhecimento

⁴⁰ SUESS, Paulo, Introdução a Teologia da Missão, p. 223.

⁴¹ NASCIMENTO, Analzira, Evangelização ou colonização, p. 99.

⁴² NASCIMENTO, Analzira, Evangelização ou colonização, p. 116.

⁴³ NASCIMENTO, Analzira, Evangelização ou colonização, p. 136.

multicultural que rejeite a abordagem vertical e sua forma de contato hegemônico silenciador. Essa atitude combateria o vício da reprodução de uma “história única”, que insiste em interpretar outras culturas a partir da sua visão de mundo. E, obviamente, reduziria consideravelmente os estereótipos criados por causa de nossas inseguranças no encontro com o diferente e as diferenças.⁴⁴

É importante salientar que por mais que as missiologias tenham avançado em resoluções que refletem modelos mais encarnados e compromissados com o mundo atual, as práticas evangelizadoras ainda caminham a passos lentos para essa realidade. Virar a chave interpretativa da missão requer mobilizações concretas e oportunidades de ação que se baseiam nas novas formulações missiológicas, sendo o papel das lideranças cristãs juntamente com suas comunidades de fé a precursão e a atuação desse novo jeito de fazer missão. Algo a ser desenvolvido mais adiante durante a dissertação.

O evangelicalismo brasileiro, em seus inúmeros desdobramentos e ramificações, traz para o campo religioso uma nova vertente. Querendo romper com os engessamentos pragmáticos e os estilos “antiquados” das igrejas que os precedem, surge no país as Igrejas Independentes com o objetivo de serem uma alternativa às denominações institucionalizadas e ao neopentecostalismo clássico. A essa altura é difícil datar precisamente quando começa esse movimento, um marco aproximativo pode se dar a partir da fundação da Bola de Neve Church, em 1999, que motivará a abertura de outras igrejas nesse estilo. Se afastando de uma forma de organização institucional, as Igrejas Independentes atraem a sociedade brasileira, em grande parte sua juventude, que não se encontra nos templos e liturgias tradicionais. Vindo do neopentecostalismo essas igrejas herdam o apelo emocional e na experiência individual, juntamente com influências da teologia da prosperidade e cura divina. A partir dos anos de 2010, as Igrejas Independentes ganham projeção nacional, aumentando os seus adeptos e concorrendo com as vertentes protestantes/evangélicas já conhecidas. Uma de suas características que o definem é o apelo forte ao estrangeirismo e a apropriação da cultura estadunidense. Muitas dessas igrejas costumam se denominar como “*church*” (igreja em inglês) e adotam fortemente o costume estadunidense como forma de se sobressair aos demais; em suas conferências, é bastante comum ver líderes dos Estados Unidos pregando e se comunicando aos brasileiros, assim como muitos líderes nacionais se

⁴⁴ NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou colonização*, p. 142-143.

dispõe a ir aos Estados Unidos para absorver estratégias e práticas locais e transplantá-las em suas igrejas. Tem se tornado bastante usual, após a pandemia, uma arquitetura nas Igrejas Independentes que fogem de uma “arquitetura eclesiástica” e que remetem a espaços de consumo, como shoppings e casas de show, tendo dentro de algumas delas espaços de comercialização de produtos.

A partir da década de 70, o evangelicalismo começa a apresentar significativo aumento dentro da sociedade brasileira, enquanto o catolicismo cai a cada década. A representação evangélica brasileira, que abarcava 5,2% da população em 1970, salta para 22,1% em 2010 e chega em 2022 com 26,9%. Já a representação católica, que era de 91,8% cai drasticamente para 64,6% em 2010, e se encontra em 2022 com 56,7% da população brasileira. Vale destacar também o leve crescimento da representação da população que não escolhe mais o cristianismo como pertença religiosa, preferindo outras religiões ou mesmo a não religião. No censo de 2022, esta parcela representa 16,4% dos cidadãos, onde 9,3% são os que se declaram sem religião⁴⁵. No Brasil de hoje, essa mudança é sentida na reformulação social, a qual extingue e cria formas de expressão, posicionamentos e preferências. O Brasil atual ainda se mantém fortemente religioso, ao passo que busca novas confissões e religiões, ou mesmo se deixando intitular como pertencente a nenhum credo. As tradições cristãs também se reconfiguram para buscar novos adeptos, seja de forma agressiva ou suave, a depender das intenções internas; o campo religioso brasileiro sempre esteve em disputas desde sua formação, criando estratégias e, em alguns casos, teologias que favoreçam nesses embates.

Com o país redemocratizado, as tradições cristãs irão novamente utilizar-se da política para garantir direitos e representatividade que os auxiliem em benefícios para sua tradição. Em 2003 é oficializada a Frente Parlamentar Evangélica, mais conhecida por bancada evangélica, que, motivada por discursos pentecostais e neopentecostais, surge como espaço para segurar os interesses das igrejas protestantes/evangélicas frente à sociedade do Brasil. Essa união é composta por parlamentares eleitos com cargos eclesiásticos: pastores, diáconos, missionários, obreiros, etc; tendo maior representação de líderes ligados à Assembleia de Deus e

⁴⁵ IBGE; LOSCHI, Isabela, Censo 2022.

a Igreja Universal. Já em 2024 foi oficializada a Frente Parlamentar Católica⁴⁶, composta apenas por leigos, com o mesmo intuito de assegurar interesses católicos, por mais que o Magistério da Igreja não se coloque como responsável por tal iniciativa. Essas representações parlamentares refletem como as duas principais tradições cristãs no Brasil podem influenciar, como sempre influenciou, os rumos políticos do país. Um exemplo disso é como o cristianismo foi instrumentalizado pela extrema-direita brasileira para eleger o ex-presidente Jair Bolsonaro, em 2018, a partir de um discurso messiânico, próximo ao utilizado na Era Vargas, que salvaria o Brasil das supostas crises que a nação haveria de passar. Nas eleições presidenciais de 2022, a esquerda política direcionou o seu discurso às representações cristãs brasileiras como forma de aproximação e quebra de rótulos dados pela extrema-direita. Para as eleições municipais de 2024, se tinha presente no esquema de marketing político dos candidatos a sua identificação religiosa e seus projetos de governo direcionados aos eleitores cristãos.

A mobilização política em espaços eclesiais também se tornou forte nas últimas décadas. Se tornou comum ver líderes religiosos usando seus púlpitos e altares para a veiculação de propaganda política, alguns com intenções missionárias de “tornar o Brasil para Cristo” ou “tornar o Brasil católico novamente” através de um ser político a frente do governo do Brasil, mudando os rumos da nação para um estado confessional.⁴⁷ Não tardou para haver também resistências contrárias ao uso do espaço litúrgico dessa forma, mostrando que o Reino dos Céus não advém de um projeto político de nação confessional, mas sim de um testemunho aberto que se interessa pelo bem comum e pela liberdade.

Percorrido os caminhos históricos que ressaltam a formação social e religioso-missionária do país, cabe agora estreitar essa trilha para observar como se deu esses processos dentro do estado do Rio de Janeiro, principalmente na sua Região Metropolitana.

⁴⁶ AGÊNCIA SENADO. Avança criação de Frente Parlamentar Católica.

⁴⁷ Alberto dos Santos fala desse desejo que o setor evangélico brasileiro tem de eleger um candidato à presidência da mesma confissão. Ele aponta episódios em que políticos, como exemplo o ex-governador do Rio de Janeiro Antony Garotinho, se utilizaram do meio evangélico para se promover politicamente e satisfazer os anseios tidos pela classe. Ver: SANTOS, Alberto dos, Cultura evangélica no território brasileiro, p. 13612-13613.

3.

O Rio de Janeiro

O estado do Rio de Janeiro, com todas as suas ações e seus agentes, desde seu conhecimento até as movimentações atuais, se coloca como palco e vitrine das formações e transformações do país, ao mesmo tempo em que guarda suas particularidades e originalidades, caminhando assim de forma tanto dependente como independente. A vila que começou aos pés de um dos seus principais cartões postais se desenvolve de forma enérgica e multifacetada, revelando as dinâmicas ocorridas ao longo dos anos. O cristianismo e sua missão não ficam de fora e em muitos casos se torna o ator principal de episódios que configuram o território sob muitos aspectos. Este capítulo se debruça em analisar, de forma historiográfica e auxiliada em reflexões interdisciplinares, as mudanças que moldaram e moldam o que hoje se entende como Rio de Janeiro juntamente com seu campo religioso e missionário.

3.1.

Formações e transformações sociais ao longo dos séculos

Partindo de 1502, o navegador Gaspar de Lemos batiza a Baía de Guanabara com o nome de Rio de Janeiro, se precipitando ao deduzir que a grande baía fosse a foz de um rio. A colonização da região, porém, se dá após 28 anos, em 1530, quando os portugueses começaram de forma tímida a se estabelecer nas terras que já eram ocupadas pelas tribos tamoios e temiminós. O contato entre esses dois grupos – portugueses e indígenas – formavam as primeiras relações sociais do Brasil que, entre pactos e conflitos, mantinham suas interações. Os colonos portugueses tinham em seu imaginário que a conquista e posse do novo território já era um fato e um destino que guardava seus desafios, entre eles, a subordinação dos nativos para o cumprimento de seus ideais: colonizar e evangelizar.

Nos anos de 1530 a 1555, o principal foco dos colonos portugueses no Rio de Janeiro era de tão somente marcar presença na área, enquanto nas regiões de São Vicente e Porto Seguro o processo de colonização se consolidava de forma mais intensa, tornando a área vulnerável a invasão e estabelecimento da já mencionada

França Antártica, que logrou êxito devido a aliança dos franceses com os tamoios, que recusavam a colonização portuguesa. A resposta dos portugueses a essa invasão se deu em tensas batalhas, aos quais se aliaram aos temiminós para combater seus inimigos, terminando com a vitória. Para marcar a conquista, Estácio de Sá, sobrinho do então Governador Geral do Brasil, lançou a pedra fundamental que fundou a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1º de março de 1565, no atual bairro da Urca, aos pés do Pão de Açúcar. Com essa fundação, a colonização portuguesa no território se intensificou, aumentando a chegada de novos colonos e clérigos, o qual se impuseram como classe dominante sobre os povos originários de diferentes formas, seja por meio da força ou por meio da persuasão.

Destacar a atuação da Companhia de Jesus durante esse tempo se faz novamente necessária, já que foi a ordem religiosa responsável por configurar as origens da nova capitania do Rio de Janeiro. A presença dos jesuítas tanto estabeleceu o desenho geográfico da nova capitania como moldou as interações sociais da época com as suas relações com as autoridades, colonos e indígenas.

Sobre a questão geográfica, a historiadora Eunícia Fernandes, ao analisar mapas antigos, observa a presença jesuítica nas fronteiras, como se ela marcasse a delimitação territorial da capitania. Eunícia diz:

Os limites fluminenses formavam-se a partir de enfrentamentos contra índios e com índios, com a intervenção jesuítica. O mapa elaborado por Serafim Leite para exibir as propriedades inacianas como Colégio, aldeamentos e fazendas na capitania do Rio de Janeiro mostram uma distribuição interessantemente equilibrada que segue de perto os limites que se fixaram como São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo, tomando de um lado a outro a área da capitania. Significativos também são os mapas elaborados por Maurício Abreu. Na área da costa, ele indica que os aldeamentos jesuíticos superpõem-se às áreas arqueologicamente identificadas com forte presença antes da colonização, seguindo de Mangaratiba a São Pedro d'Aldeia. Consegue-se visualizar que os pontos onde foram localizados os aldeamentos eram também as áreas portuárias privilegiadas pelos franceses, tornando-se, deste modo, localidades estratégicas para Martim de Sá quando da ação defensiva.⁴⁸

Já nas interações sociais, os jesuítas se estabelecem como interlocutores e mediadores de grupos distintos. O trabalho evangelizador da Companhia estava intrinsecamente ligado ao empenho colonizador português no Brasil, o qual fazia com que suas relações com as autoridades locais que representavam os interesses

⁴⁸ FERNANDES, Eunícia, Lugares índios e limites fluminenses, p. 91.

da Coroa, fossem frequentes. De forma minoritária e conflituosa⁴⁹ interagiam com os colonos portugueses que buscavam oportunidades de melhoria de vida no Novo Mundo.

Mas é com os indígenas que os jesuítas se relacionam com mais intensidade, a partir de seu empreendimento missionário e catequético. A missão dos jesuítas era de evangelizar os nativos, e para isso trabalhavam com total dedicação, o que gerava formas diversas de relacionamento. Com as tribos que aceitavam a nova fé de forma amigável, eles formavam os aldeamentos, uma comunidade física mista onde conviviam diretamente com os povos originários. Quando a Coroa necessitava de recursos humanos para defender suas fronteiras, eram os jesuítas que intermediavam para que os indígenas os auxiliassem, dando aos companheiros poder, posses e influências dentro do cenário fluminense⁵⁰.

Dentro dos aldeamentos, mas também em suas fazendas e engenhos, não deve passar despercebido as interações sociais dos jesuítas junto ao sistema escravista que valorava a condição de trabalho da colônia, a qual os próprios se utilizavam, tanto de escravizados indígenas como de africanos. A Companhia de Jesus no Brasil manteve um comportamento discociante com seus escravizados ao que se demonstrava na sociedade colonial. Aos indígenas chegou a proibir a prática pelos colonos⁵¹, já aos africanos tanto desenvolvia em seus redutos como suplicava aos demais donos um tratamento mais humanizado, sem castigos físicos e com melhores condições de trabalho⁵². Discorrendo sobre esta relação, Marcia

⁴⁹ A historiadora Maria Regina Almeida descreve essa relação de atrito que os jesuítas tinham com os colonos, principalmente em relação ao trato com os indígenas, nas capitanias do Rio de Janeiro e São Vicente. Ela irá comentar sobre um episódio do século XVIII em que a Câmara de São Paulo e seus moradores brigavam pela posse dos nativos por estes serem úteis aos serviços domésticos e de desbravamento do interior, ao que os jesuítas discordavam, buscando proteger os indígenas em seus aldeamentos, deixando-os sob sua tutela e intermédio caso a Coroa precisasse. Enquanto que no Rio de Janeiro as autoridades foram favoráveis à posição dos jesuítas, em São Vicente acontece o inverso abrindo margens para “abusos e irregularidades” dos colonos aos indígenas. Outro episódio diz respeito a bula papal *Commissum Nobis* que proibia a escravização dos povos originários a qual a resposta em São Paulo foi a expulsão dos jesuítas e no Rio de Janeiro foi a pressão e a obrigação para os padres assinarem contra a bula. Ver: ALMEIDA, Maria Regina C., Poder e relações sociais na prática missionária no Rio de Janeiro colonial, p. 106-109.

⁵⁰ ALMEIDA, Maria Regina C., Poder e relações sociais na prática missionária no Rio de Janeiro colonial, p. 107.

⁵¹ ALMEIDA, Maria Regina C., Poder e relações sociais na prática missionária no Rio de Janeiro colonial, p. 108-109.

⁵² Rodolfo Amorim destaca a defesa de Antônio Vieira aos escravizados africanos quando o padre jesuíta denunciava, de maneira estratégica, as violências feitas pelos donos de escravos em seus sermões, seja em igrejas com alta circulação de escravizados, seja com a presença de autoridades e governantes. O sociólogo diz que “Antônio Vieira surge como uma das únicas vozes no século 17 a

Amantino disserta sobre o assunto incluindo a visão do historiador Luiz Filipe de Alencastro quando afirma que o regime escravocrata ajudou na catequização dos indígenas e africanos. Diz ela que:

A escravidão, segundo Alencastro, era vista como um facilitador da catequese, tanto dos índios, como dos negros. Tal “ajustamento” teria se dado para conciliar a existência do cativo e o estabelecimento de uma sociedade cristã, ainda que escravista. O primeiro passo foi deixar claro para os senhores que os casamentos de seus escravos não os tornavam homens livres; o segundo foi definir, no caso dos índios, que havia nativos cristãos que não poderiam ser escravizados, enquanto que os índios bravios e capturados em guerras justas eram passíveis de o serem. Quanto à escravidão negra, o que se discutia era quem poderia ser escravizado e por que e, de uma maneira geral, a maioria aceitava que a escravização dos africanos poderia ocorrer legalmente por causa de guerras intertribais, da prática de crimes e do comércio. O que muitos questionavam era a forma como estas pessoas foram transformadas em escravos, ou seja, se a captura havia sido justa ou não, e o tratamento dispensado pelos senhores aos cativos.⁵³

Todo esse contexto ressalta a importância dos jesuítas no cultivo das interações sociais com todos os grupos existentes, gerando-os consequentemente privilégios e destaques dentro do cenário colonial. Entretanto, nem de longe a Companhia estava para ser a mais expressiva em termos quantitativos dentro desse cenário. O grupo dos colonos era o mais expressivo numericamente, fazendo com que suas relações fossem mais presentes e atuantes em espaços que os jesuítas não conseguiam estar.

Na capitania do Rio de Janeiro, a sociedade colonial estava hierarquizada em classes a partir dos colonos aristocratas, que ocupavam o topo da pirâmide, representado pelos senhores de engenho, políticos e autoridades, os homens livres e forros na área intermediária, representado por pequenos comerciantes e trabalhadores tanto estrangeiros como nacionais, e os escravizados em sua base, em sua maioria negros africanos e brasileiros. A chamada sociedade do açúcar estava estruturada de forma que a transição entre as classes dos aristocratas e dos homens livres tivessem dificuldades de acontecer, pior ainda a ascensão social dos cativos, perdurando durante todo o período colonial no Brasil. A aristocracia se via

denunciar os abusos cometidos contra este crescente contingente brasileiro que se tornava, dia após dia, a base material da produção nacional” Ver: AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, *Arte e Espiritualidade*, p. 57-59. Já Marcia Amantino ressalta o apelo de Vieira em tratar bem os escravos como condicionamento de sua salvação, dizendo que “o tratamento humanitário seria uma forma pela qual os donos dos escravos poderiam ser redimidos e salvos”. Ver: AMANTINO, Marcia, *Os jesuítas e seus escravos*, p. 124.

⁵³ AMANTINO, Marcia, *Os jesuítas e seus escravos*, p. 123-124.

frequentemente ameaçada com o poder que os religiosos possuíam nas capitanias, principalmente no Rio de Janeiro, o que gerou diversas tensões e embates entre ambos os grupos – como já mencionado. O desenvolvimento e aumento desses conflitos culminou na expulsão da Companhia de Jesus no Brasil em 1759, a qual tiveram todos os seus recursos confiscados pela Coroa Portuguesa. Com essa saída, a aristocracia colonial manteve para si o domínio e prestígio na capitania.

Com a chegada da corte portuguesa ao Rio de Janeiro no século XIX, a capitania se transforma na capital do império português e em seguida na capital do império do Brasil, inserindo na pirâmide social a nobreza recém-chegada e a que viria ganhar o título. O período imperial brasileiro é marcado pelo grande fluxo populacional e a instalação de habitantes no Rio⁵⁴, o que faz a cidade crescer e se desenvolver de forma desordenada, se expandindo para os interiores a partir da hoje conhecida Praça XV. Esse aumento exponencial da população fez a classe dos homens livres crescer, gerando uma disparidade interna no quesito econômico entre eles, apenas se sobressaindo aos escravizados que a esta altura compunha cerca de 17% da sociedade em todo o território – de acordo com o levantamento feito em 1872⁵⁵. Entretanto, por mais que possa parecer que as classes sociais no Império tivessem adquirido um certo trânsito, no ponto de vista prático, a transição entre classes ainda se dava de forma muito esporádica, visto que o acesso a recursos – como bens, terras, e ensino – que viabilizam a ascensão social das camadas mais baixas estava sob o controle da nobreza e aristocracia. Um dos marcos do fim do período imperial foi a assinatura da Lei Áurea que abolia a escravidão no país, desagradando a elite agrária e muitos donos de escravos da época. Mas, como já fora abordado, a desassistência do governo fez com que essa classe social entrasse diretamente em estado de vulnerabilidade numa sociedade estruturada para atender as demandas das elites e suprir as necessidades da população de posses.

É esse cenário que o estado republicano recém proclamado herda. Mas, o que poderia ser uma esperança de mudança se torna a manutenção da situação vigente

⁵⁴ De acordo com os dados levantados pelo historiador André Villela, durante os anos de 1779 a 1872, a cidade do Rio de Janeiro recebeu cerca de 274.972 pessoas, sendo elas 226.033 livres e 48.939 escravizadas. Do primeiro ao último censo realizado nesse período, a população do Rio de Janeiro cresceu cerca de 206,5% – 402,3% de pessoas livres e 9,45% de pessoas escravizadas. No ano de 1849 a diferença percentual entre livres e escravos ficou próxima de 40,92%, com 155.864 e 110.602 respectivamente. Ver: VILLELA, André, Qual era a população da cidade do Rio de Janeiro entre 1779 e 1870?, p. 5.

⁵⁵ VILLELA, André, Qual era a população da cidade do Rio de Janeiro entre 1779 e 1870?, p. 5.

tanto em relação a hierarquização das classes, como no condicionamento ao trabalho dos negros livres. O historiador Adriano Silva analisa a configuração social urbana do Rio de Janeiro na Primeira República e destaca que a população pobre sofre com a inércia do governo na garantia de direitos e acessos, como também na repressão direta a esta classe social. Os negros brasileiros, agora libertos, ainda passariam por grandes dificuldades em suas condições de trabalho e vida⁵⁶, o que se agravava com o detrimento da elite a seus serviços, preferindo a mão de obra estrangeira, contratando imigrantes europeus aos seus empreendimentos, onde muitos desses ajudam a contribuir na composição da classe baixa.

A superexploração do trabalho aliado a baixa remuneração ajuda a criar nas fábricas do Rio um ambiente propício para greves e revoltas⁵⁷ feitas pelos operários. Na reflexão de Adriano Silva, a resposta do governo republicano é reativa contra os trabalhadores pobres, desenvolvendo uma política de exclusão com base no higienismo e controle social. Exemplos podem ser dados, como a associação dos pobres a uma “classe perigosa”, recaindo sobre si qualquer preconceito e tipo de suspeita, sendo necessárias leis que a controlassem como a proibição da vadiagem, da ociosidade e da mendicância⁵⁸. Outro exemplo é o movimento “Bota-Abaixo”⁵⁹ que removeu do centro plano da cidade os moradores pobres, a maioria negros, forçando-os a se interiorizar ou a subir os morros que circundam a região central, iniciando as primeiras comunidades-favelas do estado; o Morro da Providência nasce justamente a partir desse episódio. Em resumo, Adriano Silva diz que:

A República foi instaurada de cima para baixo, ou seja, foi conduzida pelas classes dominantes as quais não pretendiam realizar alterações efetivas no status quo, mas manter a ordem social vigente, dando novo lustro ao sistema político recém-

⁵⁶ SILVA, Adriano Rosa da, A formação social e urbana no Rio de Janeiro na Primeira República, p. 11.

⁵⁷ SILVA, Adriano Rosa da, A formação social e urbana no Rio de Janeiro na Primeira República, p. 12.

⁵⁸ SILVA, Adriano Rosa da, A formação social e urbana no Rio de Janeiro na Primeira República, p. 27-28.

⁵⁹ O movimento Bota-Abaixo foi uma proposta de reforma urbana iniciada pelo então prefeito do Distrito Federal Pereira Passos que pretendia modernizar o centro da cidade do Rio de acordo com os moldes europeus, alargando ruas, criando avenidas e pensando no saneamento básico da cidade. Para isso, o prefeito mandou derrubar os antigos cortiços que ficavam entre o Centro Antigo e a Cidade Nova, deixando muitos de seus moradores desabrigados e sem assistência. A desculpa dada a essas desapropriações era, além da reforma, o cuidado com a higiene e a limpeza da cidade, baseada em conceitos higienistas, desenvolvendo ainda mais a estratificação social e espacial da cidade. Ver: SILVA, Adriano Rosa da, A formação social e urbana no Rio de Janeiro na Primeira República, p. 22-23.

implantado, mas sustentando os privilégios da elite oligárquica. A própria adoção do modelo republicano federativo teria sido feita com o intuito de manter a autonomia dos governos locais. Como apontado, não houve uma ruptura efetiva com as bases políticas que estruturavam o Império quando da Proclamação da República, pela própria manutenção das estruturas oligárquicas de poder e claro favorecimento dos interesses agrários pelo Estado.⁶⁰

Com o passar do tempo, o Rio de Janeiro continua crescendo de forma vertiginosa. Mesmo não sendo mais a capital federal, o estado ainda abarca um número populacional expressivo, sendo o terceiro estado mais populoso e com a segunda região metropolitana com maior número de habitantes. No aspecto social fluminense, a Região Metropolitana também é objeto de destaque.

Criada oficialmente em 1974, composta hoje por 22 municípios⁶¹, a região é precedida de uma história de desenvolvimento e papel de relevância para o estado juntamente com suas decorrências sociais. Se debruçando neste último ponto, o pensamento das arquitetas Denise Machado e Yasmin Oliveira ajuda a compreender alguns fatores que formam a estrutura social metropolitana do Rio. Suas pesquisas mostram que o desenvolvimento dessa área ganha força a partir das décadas de 1940 e 1950 com a expansão da malha ferroviária e rodoviária, apontando principalmente para a Baixada Fluminense, que atraía a classe baixa que morava na cidade do Rio devido ao baixo valor de terras e custo de vida, ao mesmo tempo que as excluía do centro metropolitano desenvolvido com recursos e melhor acesso a serviços, mesmo que de custo alto⁶². Com o crescimento da região de forma não planejada por parte do Estado, criou-se na Região Metropolitana espaços de segregação, gerando “rupturas urbanas”⁶³ que distanciam geográfica e socialmente os moradores de baixa renda aos de alta renda – algo que persiste na atualidade. Ao redor dos centros municipais, onde já havia presente pequenas elites, foi se juntando as classes de trabalhadores que trabalhavam na capital e retornavam para as cidades

⁶⁰ SILVA, Adriano Rosa da, A formação social e urbana no Rio de Janeiro na Primeira República, p. 33.

⁶¹ De acordo com a lei complementar 184/2018 da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, a Região Metropolitana do Rio de Janeiro é composta pelos municípios de Belford Roxo, Cachoeiras de Macacu, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaboraí, Itaguaí, Japeri, Magé, Maricá, Mesquita, Nilópolis, Niterói, Nova Iguaçu, Paracambi, Petrópolis, Queimados, Rio Bonito, Rio de Janeiro (capital), São Gonçalo, São João de Meriti, Seropédica e Tanguá.

⁶² OLIVEIRA, Yasmin Anefalos de; MACHADO, Denise, Invisibilidade social e espacial em aterro metropolitano, p. 167.

⁶³ OLIVEIRA, Yasmin Anefalos de; MACHADO, Denise, Invisibilidade social e espacial em aterro metropolitano, p. 167.

metropolitanas. Começava a se desenhar no mapa do Rio de Janeiro as áreas estigmatizadas pela grande presença da classe baixa. As periferias começam a ser delimitadas geograficamente no início do século XX, mas é durante os anos de 1960 a 1980 que há um aumento exponencial dessas regiões juntamente com a ausência e o descaso do poder público em se atentar para esses espaços e suas demandas, fazendo com que seus habitantes desenvolvessem meios próprios de vivência e sobrevivência.

Mudanças significativas ocorreram para o aumento da ascensão social no Brasil após a Constituição de 1988, como a democratização dos acessos à saúde, educação e serviços básicos; a distribuição de renda e oportunidades; e a criação de políticas públicas que propõe uma melhora na qualidade de vida. Porém, o domínio e a supressão de classes sociais ainda continuam presente devido às bases que a constituem e por vezes se mantém. A estrutura social brasileira foi formada desde o período colonial, sofrendo transformações representativas ao longo dos anos, mas poucas em seu *modus operandi*. No Rio de Janeiro isso se torna nítido ao olhar para a capital e sua região metropolitana, onde as elites ocupam os mesmos espaços geográficos, assistidos de toda sorte de recursos, tais como mobilidade urbana, saneamento básico, acessos a serviços e bens públicos, enquanto a população pobre sofre as mazelas da precarização e falta de amparo dentro em suas áreas, se tornando, dessa forma, vulneráveis socialmente.

3.2.

A(s) Igreja(s) e sua missão nas terras de São Sebastião

Dentro daquilo que se tornou o território do estado do Rio de Janeiro, desde sua fundação pelos colonos, o cristianismo esteve presente e influente em todas as classes sociais. O Rio foi e é palco das configurações cristãs e seus movimentos que moldam o cenário religioso do país. Por isso, analisar quais são as igrejas presentes juntamente com seu ideário de missão se torna bastante importante nessa pesquisa.

A figura de Manuel da Nóbrega e José de Anchieta na fundação do Rio de Janeiro é bastante representativa⁶⁴. Os dois companheiros jesuítas mostram mais

⁶⁴ Luís Corrêa Lima relembra a importância da presença dos dois companheiros na fundação do Rio de Janeiro quando, em 1553, Nóbrega chega a Baía de Guanabara e entra em contato com a tribo temiminó, iniciando a sua catequização. Logo após, volta para São Vicente e funda a cidade de São

uma vez a inter-relação da missão evangelizadora da Igreja Católica junto com o projeto colonizador do Brasil pela Coroa Portuguesa. Dez anos após o marco fundacional de Estácio de Sá é criada a Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1575, estabelecendo oficialmente a presença católica na região e tornando o território, em termos simbólico-jurídicos, em uma cidade oficial⁶⁵. A partir de então começam a chegar novos clérigos e ordens religiosas, assim como começou a ser criada as irmandades na capitania, tendo um papel crucial para o predomínio católico ao erigir igrejas e dar assistência seus associados em vários aspectos, desde a prestação de caridade a preparos fúnebres. A ligação direta da Igreja Católica com o Estado até 1891 rendeu privilégios que até hoje se vê dentro da esfera social, fazendo de sua missão, por séculos, um trabalho de manutenção daquilo que se desenvolvia organicamente com a população que se espalhava pelo estado, sem muitos desafios de instalação, estando presente em todos os 92 municípios através de paróquias, igrejas, capelas e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Após a reconfiguração do governo sobre seu pertencimento religioso e a presença de outras tradições cristãs, a Igreja Católica começa a trabalhar para a renovar sua importância dentro da sociedade fluminense, sob influências por vezes proselitistas, se fazendo presente na vida social a partir de suas instituições bastante consolidadas ou através de simbolismo de prestígio, seja através de seus colégios, universidades e hospitais, seja através de suas ações sociais e irmandades. O catolicismo está inserido desde as elites sociais até as classes populares de baixa renda, gerando movimentos comuns e originais em cada classe que explicitam a sua missão, mesmo com o declínio de sua hegemonia, que no estado do Rio tem sido cada vez mais latente⁶⁶.

Paulo no planalto de Piratininga a partir de um colégio, junto com José de Anchieta. Com a invasão dos franceses a Baía, os dois jesuítas voltam ao Rio juntamente com Estácio de Sá e, com as alianças já firmadas com os temiminós, lutam contra os invasores e os tamoios – vencendo-os –, fundando não só a nova vila como também um novo colégio dos jesuítas, tendo o Pe. Nóbrega como superior. Ver: LIMA, Luís Corrêa, Manuel da Nóbrega e a fundação do Rio de Janeiro, p. 17-18.

⁶⁵ A respeito dessa afirmação, a reflexão do historiador Edvino Steckel é interessante quando ele afirma que: “quase poderíamos dizer que tratava-se de um ato contínuo ou subsequente à fundação da Cidade Régia, pois a dignidade maior que caracterizava para o mundo cristão o status de cidade era o de ser sede episcopal ou ao menos sede de um território eclesiástico independente encabeçado por um Prelado em vista de se tornar logo que possível Diocese.”. Ver: STECKEL, Edvino Alexandre, 456 anos de cidade ou vila, p. 25-32.

⁶⁶ Dados trazidos por André Brandão e Amanda Jorge mostram que embora o número de católicos – 45,80% em 2010 – ainda seja maior que o número de evangélicos – 29,40% no estado do Rio, os locais de culto evangélicos têm se multiplicado enormemente, sendo cerca de 87,97% – segundo dados de 2016 –, enquanto que os católicos são 1,55% dos locais de culto das religiões presentes.

Por mais que se consiga rastrear tentativas de implantação desde os tempos coloniais, o protestantismo ganha sua estabilidade a partir do fim do século XIX e tem no Rio de Janeiro seu espaço de desenvolvimento e expoente, mesmo não sendo o lugar propriamente de origem de algumas denominações. No que se entende como protestantismo de linha histórica, as primeiras denominações se inserem na sociedade fluminense a partir das elites, que buscavam mudanças se inspirando naquilo que acontecia no norte do globo na época. Sendo a capital política até 1960, é válido afirmar que a presença protestante no estado era estratégica para sua subsistência a nível nacional.

As primeiras igrejas protestantes chegam ao Rio através das colônias de imigrantes que se inserem para o interior do estado, mas principalmente através de missionários estrangeiros que tinham como missão um caráter amplamente proselitista. Suas instituições, principalmente seus colégios, ajudam nesse trabalho de adesão em um estado majoritariamente católico⁶⁷, mudando aos poucos – e com grandes desafios – a pertença religiosa da sociedade.

As igrejas protestantes de linha histórica tiveram dificuldades por motivos variáveis como o desinteresse, a ausência de clero, a teologia de difícil assimilação e a presença consolidada católica e posteriormente pentecostal, em se inserir nas camadas populares, sendo os batistas os que mais lograram êxito, devido justamente ao seu ímpeto missionário. Atualmente tais igrejas continuam se concentrando nos centros fluminenses, com poucas representações nas periferias. A missão dessas igrejas se mantém ao perfil proselitista que busca um rompimento ao estilo de vida vivida, marcado pelo puritanismo e pietismo⁶⁸, para a adesão de um novo modo de

Esses números demonstram um enfraquecimento da presença católica nos espaços físicos do estado revelando uma “ostentação” física dos evangélicos e um aumento progressivo do número dos fiéis. Ver: BRANDÃO, André Augusto P.; JORGE, Amanda Lacerda, A recente fragmentação do campo religioso no Brasil, p. 81,85.

⁶⁷ Analzira Nascimento traz a reflexão historiador Crabtree que argumenta que a presença dos colégios protestantes no Brasil era estratégica para o empreendimento evangelizador pois, na opinião dele, provava que a educação missionária protestante era superior a educação católica, mostrando sua convicção que esses missionários também traziam uma cultura superior, atraindo assim alguns adeptos às suas instituições. Ver: NASCIMENTO, Analzira Nascimento., Evangelização ou colonização, p. 89.

⁶⁸ Para Analzira Nascimento, o movimento puritano e pietista são as grandes raízes das missões protestantes e seus derivativos no Brasil. O puritanismo se desenvolveu como um estilo de vida que tinha como base o ascetismo religioso enquanto o pietismo enfatizou os ideais de “conversão pessoal, santidade, fraternidade social e responsabilidade do testemunho” que ajudou a desvincular “a ideia de missão como uma tarefa de governos coloniais”, mas não eximiu a missão protestante de operar sob o imaginário imperialista/colonizador. Ver: NASCIMENTO, Analzira, Evangelização ou colonização, p. 74-75.

viver criado por essas comunidades, influenciadas por sua herança estrangeira a qual diversas vezes se mostra de difícil aplicação dado as particularidades do estado tanto por fatores geoambientais como formativo-culturais. Tendo mais distinção em relação ao catolicismo, o protestantismo histórico atua com particularidades de acordo com sua inserção social. Na classe alta, o zelo pela tradição de seus fundadores se destaca, enquanto nas igrejas inseridas nas classes baixas se torna mais flexível devido às questões de vivência que se diferem aos da elite, se adaptando ao cenário onde os mais pobres se encontram juntamente com as igrejas representadas.

O pentecostalismo chegou ao Rio de Janeiro em 1924, com os mesmos missionários que fundaram no Pará a Igreja Assembleia de Deus em 1910. Agora no sul do país, eles se instalam no bairro de São Cristóvão e lá começam seus trabalhos de culto e de evangelismo. Diferente de seus predecessores, o pentecostalismo se insere na sociedade fluminense a partir das classes mais baixas. Fortalecido pelo Êxodo Nordestino para o sudeste no século XX, esses migrantes, adeptos ao pentecostalismo e seu estilo de vida, desenvolvem suas práticas religiosas – a qual tem a evangelização pessoal como parte intrínseca – juntamente com sua adaptação à nova localidade. Isso faz com que o movimento pentecostal cresça de forma exponencial dentro das camadas populares, que por sua vez compõem a maioria da sociedade do Rio de Janeiro.

Como forma de rastrear essa adesão quase que orgânica do pentecostalismo pela massa popular, vale lembrar que sua teologia se baseia na forma particular que o indivíduo experimenta sua relação com o transcendente, gerando identificação não só pessoal, mas contextual, afinal o ser humano está ligado junto ao seu contexto, ao seu mundo⁶⁹. O cientista da religião, Marcelo Lopes, ressalta a dificuldade que os pobres têm em se identificar com uma fé mais racionalizada – caso do protestantismo histórico – preferindo o pentecostalismo que flerta com o

⁶⁹ Os teólogos Adolphe Gesché e Garcia Rúbio ajudam nesta reflexão. Gesché diz que o ser humano precisa ser pensado inserido em um cosmo onde acontece suas interações e relações, enquanto Rúbio acrescenta que essa interligação entre humanidade-mundo abarca também uma espiritualidade integrada. Ambos se baseiam nas Sagradas Escrituras e na Tradição Patrística para tais reflexões. Ver: GESCHÉ, Adolphe, *O Cosmo*, p. 25-53 e RÚBIO, Alfonso Garcia, *Unidade na Pluralidade*, p. 546-569.

“substrato mágico pertinente à cultura brasileira”⁷⁰. Como complemento, Marcelo Lopes cita Antônio Gouvêa que diz que:

[...] a matriz teológica do pentecostalismo é o protestantismo tradicional na sua expressão não clerical. Assim, a mensagem missionária, portadora de uma teologia simples e facilmente assimilável como a da Era Metodista, constitui a base sobre a qual o movimento pentecostal ergueu seu próprio arcabouço sincrético em que estão presentes antigos traços históricos da igreja cristã, elementos do catolicismo popular e dos cultos afro-brasileiros.⁷¹

É notável que o pentecostalismo também ascendeu as classes mais altas, mas sua força e expressividade numérica ainda se constitui na base da sociedade, sendo a maioria atual no campo religioso fluminense. A missão das igrejas pentecostais se dá nesse envolvimento evangelístico-proselitista que se utiliza do contexto local, em muitos casos marcados pela vulnerabilidade social, para fazer a sua teologia e apologética, de forma individual e personalizada a cada pessoa ou comunidade, atraindo cada vez mais e mais rápido novos adeptos. Interessante se faz observar como essas igrejas se instalam nas localidades, sendo muitas e variadas, algumas delas dividindo o mesmo muro nos espaços periféricos, o que pode ser comparado com as irmandades católicas que erigiam igrejas e capelas muito próximas umas das outras no centro da cidade do Rio, onde muitas delas ainda permanecem atualmente.

Se for demarcar o surgimento do neopentecostalismo a partir da fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, pode se dizer que esse movimento não só é originariamente brasileiro, mas também carioca e suburbano. Sua história remete às pregações que o então pastor – e agora autointitulado bispo – Edir Macedo fazia no coreto da Praça Jardim do Méier, na Zona Norte da cidade do Rio. Define-se a partir disso que o neopentecostalismo nasce de dentro das camadas populares e seu crescimento está em atender primeiramente essa população. Tendo o pentecostalismo como herança, o diferencial do neopentecostalismo está na elaboração e na disseminação da teologia da prosperidade, aliado a uma estrutura de organização gerencial-empresarial que tem como característica o empreendimento ostensivo, com tempo curto e otimizado de preparo dos seus líderes-pastores que ascendem no organograma de acordo com seu

⁷⁰ LOPES, Marcelo, Bem aventurados os ‘pobres’, p. 144.

⁷¹ LOPES, Marcelo, Bem aventurados os ‘pobres’, p. 144.

desenvolvimento junto às unidades – igrejas. Juntando a herança pentecostal e essas duas características originais explica-se o crescimento vertiginoso desse novo ator do campo religioso brasileiro.

A Teologia da Prosperidade consegue atrair principalmente as classes de baixa renda devido ao seu apelo material emergente, algo que vai além da Teologia da Cura Divina que está presente no segmento pentecostal, pois amplia seu público para além dos doentes e se propaga através do rádio e do televangelismo, regado de experiências sobrenaturais e testemunhos de enriquecimento. Tal pregação também é assimilada por indivíduos de outras classes sociais que se configuram em crise, que apela para novas práticas de fé dissociada do catolicismo e do protestantismo histórico encontrando a ajuda necessária nas igrejas neopentecostais. Se aliando a Teologia da Retribuição, essas igrejas ganham capital necessário para expandir sua atuação e influência, além de cativar seus membros por vezes pela coerção e/ou pelo medo. A organização empresarial em franquias dá o controle e a pulverização de suas agências em todo o território estadual, girando em torno de suas matrizes, – que se encontram fora do estado – que por mais que não saiba exatamente o que acontece em cada igreja, detém o poder das marcas e uma parte de seus ganhos.

Um fato da missão do neopentecostalismo hoje é se estar presente não só em todas as esferas sociais, mas também nos centros de decisão do poder público, visto através do incentivo e financiamento das igrejas em projetar algumas de suas lideranças notáveis ao cenário político para assegurar seus interesses e aspirações particulares, muitas vezes desconexas com a realidade da grande parcela de seus membros e eleitores.

O caso das igrejas independentes surge como um desafio a ser entendido no campo religioso fluminense devido a sua múltipla representação e falta de associação a uma instituição ou denominação já presente. São muitas igrejas, que surgem frequentemente, se misturando, se dissociando, rompendo e se aliando. Essas igrejas se enquadram em várias teologias, doutrinas e movimentos eclesiais, de acordo com a visão de suas lideranças. Algumas são mais litúrgicas, outras mais experienciais; algumas são mais conservadoras, outras mais progressivas; algumas são mais sectárias, outras mais abertas e inclusivas. Mas o que se torna interessante de se observar nessas novas comunidades são suas inserções na classe média social de forma majoritária. Enquanto as elites ficam com o catolicismo e o protestantismo histórico, a classe baixa com o pentecostalismo e

o neopentecostalismo, as igrejas independentes flutuam no meio da classe social, tendo pouca participação nos espaços periféricos. Muitas das igrejas independentes preferem se inserir em regiões marginalizadas através de ações e projetos sociais, sejam eles esporádicos ou permanentes, mas não necessariamente, em sua maioria, com uma presença eclesial de fato. Sua missão se dá de forma personalizada, mas o proselitismo é facilmente notado, ganhando novas roupagens, seja através de pregações, assistencialismo ou campanhas com foco em aumentar o número da membresia localizadas fora da periferia.

A independência denominacional confere às igrejas independentes uma liberdade em suas práticas ao mesmo tempo que algumas delas se “denominalizam”, por vezes se utilizando da organização empresarial típica do neopentecostalismo. No Rio de Janeiro, igrejas como Igreja Batista da Lagoinha, Bola de Neve Church e Onda Dura se apresentam como megaigrejas descentralizadas geograficamente, mas unidas em uma sede fora do estado, com uma linguagem mais coloquial e estilo que busca se diferenciar do evangelicalismo clássico presente no Brasil, atraindo as novas gerações e os descontentes com os modelos eclesiásticos antigos. Fazem parte desse grupo também as pequenas comunidades de fé – muitas delas com menos de 100 membros arrolados – que se instituem totalmente independente, tendo adesão de pequenos grupos concordantes com as opiniões propostas. Há aqui o processo de nichação que personaliza a comunidade de acordo com cada particularidade de um grupo, aumentando a criação de novas igrejas de acordo com as necessidades. Assim o empreendimento missionário se dá não só pelo anúncio universal do Evangelho, mas como este se alinha ao pensamento individual, gerando dessa forma estratégias específicas a determinados grupos sociais que estão dentro da classe média por si diversificada.

3.3.

A guerra pelo espaço: disputas no campo religioso fluminense

Olhar para todas essas representações cristãs no Rio de Janeiro e deduzir que todas agem de forma pacífica em seu propósito missionário é imaginar um cenário utópico num estado influente em seu país, onde os posicionamentos dos cidadãos refletem seu pertencimento religioso, se utilizando de tal para convencer ou disputar narrativas que os favoreçam de acordo com a pauta levantada. As

denominações cristãs também se utilizam dessa ferramenta para angariar novos adeptos ou fidelizar os já existentes, seja através de sermões, catequeses, projetos de ação ou estratégias missionárias.

Essas disputas começam logo na Era Colonial. O teólogo e historiador Luís Corrêa Lima ressalta que já na fundação da cidade existia em Manuel da Nóbrega o ideário de expansão da cristandade que tornava a salvação cristã como algo exclusivo ao catolicismo, sendo os reinos católicos europeus e seus expedicionários – nesse caso os jesuítas – os detentores e propagadores autênticos dessa salvação⁷². Salvação essa que não deixa de fora o subjugamento de outras crenças e tradições. A missão católica colonial recebe ajuda estatal para se consolidar na sociedade como baluarte da redenção do novo mundo e seus habitantes, e para isso trabalhará de forma tanto persuasiva como impositiva. Esse imaginário encheu e motivou muitos agentes que trabalhavam na então vila do Rio de Janeiro e não pouparam esforços para que todos aderissem à fé católica. Suas estratégias de conversão recaiam primordialmente aos nativos e africanos que chegavam por aqui. Os missionários católicos presentes por essas terras trabalharam ao mesmo tempo de forma hercúlea, equivocada e supressora aos costumes autóctones. A instalação da Igreja Católica no Rio aconteceu sem grandes desafios, afinal, quanto mais a colônia avançava, mas a cristandade católica progredia e ganhava novos adeptos. As ameaças a essa hegemonia colonial surgiram apenas com as invasões francesas e holandesas, vindos com a nova tradição cristã da Reforma, e suas tentativas de colonização.

Trazendo novamente o episódio da tentativa de colonização do Rio pelos franceses, os huguenotes calvinistas que chegam são os primeiros a disputarem esse campo religioso com os católicos, terminando com o martírio de alguns. A presença de José de Anchieta na execução de um deles, identificado como Le Balleur, gera diferentes narrativas que auxiliam nas disputas até hoje. De acordo com o pastor Álvaro Reis, Anchieta é um carrasco de espírito odiento que executou diretamente Le Balleur⁷³, tornando-se seu algoz. Já o padre Armando Cardoso diz que Anchieta agiu de misericórdia ao avisar ao carrasco responsável sobre o laço mal-feito para

⁷² LIMA, Luís Corrêa, Manuel da Nóbrega e a fundação do Rio de Janeiro, p. 25-32.

⁷³ SCHOENENKORB, Leila, Sobre um “carrasco” que virou santo, p. 104.

a execução, podendo gerar uma agonia interminável, ao que se refez o laço e executou de forma rápida o huguenote⁷⁴.

Os protestantes se inserem dentro do campo religioso fluminense já a partir de disputas. Seu trabalho missionário se deu por vezes na deslegitimação das crenças e ideais católicos como forma de se fortalecer na sociedade, não isento de retaliações e devolutivas. Pelo fato de a Igreja Católica ser a igreja oficial garantida pela constituição do império⁷⁵, que tinha na cidade do Rio a sua capital, o empreendimento protestante se deu primeiramente no interior, como mencionado acima. A cidade de Nova Friburgo foi fundada por imigrantes suíços protestantes, em 1818 e se tornou um grande expoente da nova tradição cristã, segundo destaca o historiador Átila da Silva, que também sublinha as tensões tidas com o catolicismo na região:

À medida que as igrejas evangélicas começaram a se estabelecer de forma mais formal, surgiram também desafios e conflitos com as instituições religiosas tradicionais, como a Igreja Católica, que detinha uma forte presença na região. A competição por fiéis e recursos, bem como as diferenças doutrinárias e culturais, muitas vezes resultaram em tensionamentos e rivalidades que moldaram o cenário religioso local.⁷⁶

Essa formalidade descrita pelo historiador pode ser entendida como a abertura que a República proporcionou ao se laicizar, dando espaço para a consolidação protestante, que não perde tempo ao querer se fortalecer no campo religioso através da conquista do espaço público. As ideias reformistas tiveram adeptos no Brasil gerando transformações durante o século XX em seguida. Davi Lago volta com suas contribuições a respeito da inserção das igrejas protestantes no Brasil, trazendo as estratégias desenvolvidas para o fortalecimento de sua presença e influência. Além das pregações, o protestantismo atuou na criação de instituições⁷⁷ que começaram a atender os recém adeptos e logo após a ser um estandarte protestante dentro no cenário nacional e fluminense, tais como hospitais, colégios e instituições

⁷⁴ CARDOSO, Armando, Um carismático que fez história, p. 183-184.

⁷⁵ “Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior de Templo.”. Ver: NOGUEIRA, Octaciano, 1824, p. 65.

⁷⁶ SILVA, Átila Barros da, História das primeiras igrejas evangélicas nas montanhas de Nova Friburgo, Rio de Janeiro, p. 183-184.

⁷⁷ AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, Arte e Espiritualidade, p. 260-261.

de ação social. No Rio de Janeiro, Davi Lago destaca a criação do orfanato Instituto Metodista Ana Gonzaga, no bairro de Inhoaíba, na Zona Oeste da capital, que ajudou a espalhar a presença protestante na região metropolitana. Além das instituições, o professor também levanta personalidades importantes que vieram de berço protestante, auxiliando o fortalecimento da imagem da nova tradição no cenário social, entre elas a figura da literária carioca Ana Cristina Cesar⁷⁸, filha de pais metodistas, estando por um tempo no presbiterianismo, raízes que moldaram sua forma de escrever e se relacionar com a literatura.

Porém esse mesmo protestantismo que disputa espaço com o catolicismo consolidado, também lutará por adeptos em suas diferentes denominações. Cada missão refletirá a particularidade de sua teologia, que ao mesmo tempo tem um inimigo em comum – a Igreja Católica – desenvolve embates implícitos internos. Presbiterianos, congregacionais, metodistas e batistas começam uma corrida em busca de se estabilizar dentro desse campo religioso, onde os batistas saem na frente por conta de sua prioridade missionária já mencionada. Os missionários estadunidenses têm o desafio de implantar uma nova tradição em uma sociedade constituída a partir de princípios católicos, a qual se utilizam do ascetismo puritano para se diferenciar, atraindo alguns dissidentes e contrários aos moldes vigentes. Na região metropolitana do Rio o protestantismo se espalha pelos grandes centros, estando sempre em tensão com os católicos; nas periferias, a presença batista se ressalta, a qual tem como concorrente o pentecostalismo ascendente.

O fenômeno pentecostal arrebatou fiéis de forma surpreendente, transicionando também católicos e protestantes históricos. Sua atuação nas margens se revela como um agente forte, de pouca concorrência e com ótimo poder de persuasão. Com as particularidades já trazidas anteriormente sobre o pentecostalismo, é de se notar que sua adesão pela massa popular, principalmente vulnerável, se dá em certo modo como uma resposta às aflições vividas e sentido à vida sofrida. Dentre essas particularidades, uma em específico é trazida pelas antropólogas Patrícia Birman e Carly Machado. Para elas, o pentecostalismo mescla conceitos do catolicismo e do protestantismo histórico em relação as mediações entre o ser humano e Deus na busca de soluções e graças alcançadas. Enquanto o catolicismo defende uma intercessão divina por intermédio dos santos outorgados

⁷⁸ AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, *Arte e Espiritualidade*, p. 263-264.

pelo Magistério da Igreja – já falecidos – o protestantismo histórico vai na contramão excluindo qualquer tipo de ajuda intermediada. Observando uma igreja Assembleia de Deus em São João de Meriti, na Baixada Fluminense, Birman e Machado dizem que o que o pentecostalismo faz é trazer vida e mais proximidade a essas mediações, agora na figura de um pastor ou de uma liderança levantada pela comunidade de acordo com suas ações. As antropólogas afirmam que:

Para alcançar sua finalidade missionária, os meios que emprega tampouco são humanos, ou melhor, são meios humanos revestidos de uma qualidade outra, aquela proveniente do poder divino. É preciso insistir neste aspecto: se a tradição protestante trouxe como um dos elementos fundamentais de ruptura com o universo católico o ataque às mediações santificadas, isto é, à chamada idolatria, o pentecostalismo que aqui analisamos não abandona nem a crítica à idolatria nem a prática da mediação com o mundo transcendente, mas as transforma. Com efeito, a ação divina no mundo exige, reconhecidamente, mediadores. Estes, contudo, ao serem liberados do quadro fixo da hierarquia católica podem ser reinventados na prática cotidiana em que o poder de Deus é chamado a intervir. Os milagres, por intermédio da ação de seus pastores, agora são constantes e publicamente valorizados na vida social. O protagonismo divino não possui mediadores fixos, consagrados na sua santidade pela hierarquia da igreja e patrimonializados como signos da catolicidade da nação. O caráter individualizante do protestantismo aqui se manifesta recusando as imagens mortas e a tradição religiosa e cultural que carregam.⁷⁹

Birman e Machado destacam nas primeiras linhas dessa citação que essa mistura se aplica no objetivo de “alcançar suas finalidades missionárias”. Ou seja, tal elevação e mediação sobrenatural da figura de liderança ajuda de certo modo na evangelização e atração de novas pessoas a essas igrejas, mostrando que o testemunho das experiências e superações, que aqui podem se dar de maneira individual ou coletiva, conseguem despertar novos adeptos que compartilham dos mesmos desafios. O destaque pentecostal em democratizar a hierarquia e adequar sua pregação às vicissitudes cotidianas de seu público gera uma identificação por parte dos ouvintes que se sentem confortáveis e animados a aderir a esse credo.

Com o desenvolvimento do laicato por parte da Igreja Católica, as CEBs surgem nos meios periféricos como uma nova presença do catolicismo, buscando concorrer nesse campo religioso, assim como a Renovação Carismática Católica que traz semelhanças do pentecostalismo na tentativa de enfraquecer o trânsito de fiéis. Nessa disputa, as igrejas pentecostais ainda saem na frente, é o que mostra a socióloga Solange Rodrigues ao resenhar o livro do antropólogo brasileiro John

⁷⁹ BIRMAN, Patricia; MACHADO, Carly, A violência dos justos, p. 63-64.

Burdick, que analisa a presença das CEBs num bairro de Duque de Caxias, também na Baixada Fluminense. Segundo essa resenha, John Burdick nota que as CEBs têm dificuldades de se despontar como a igreja majoritária do povo, mesmo se colocando como defensora de causas sociopolíticas de interesse da população. Para o antropólogo, fatores como a falta de infiltração aos mais vulneráveis, de espaço de apoio aos conflitos familiares, de adesão aos jovens solteiros e de discurso efetivo à luta antirracista⁸⁰, onde os negros são a parcela mais numerosa das classes sociais mais baixas, fizeram com que as CEBs perdessem relevância frente ao pentecostalismo e as religiões de matriz africana. Solange Rodrigues escreve uma provocativa que John Burdick levanta a respeito da falta de popularidade daquilo que devia ser a face popular do catolicismo dizendo:

Para o autor, o paradoxo está justamente no fato de que uma igreja chamada “igreja do povo” tenha dificuldades em ser aceita pela população. Ele irá discutir esta problemática orientado pelas seguintes perguntas: por que a igreja do povo é menos popular que as demais? Por que as CEBs estão perdendo a batalha pelas almas? O que o Pentecostalismo e a Umbanda significam e oferecem às massas do Brasil que as CEBs não oferecem?⁸¹

O pentecostalismo representa a maior fatia da pertença religiosa no Rio de Janeiro, isso se dá principalmente pela densidade populacional de pessoas pertencentes às classes inferiores na sociedade fluminense. Enquanto as outras tradições cristãs focam seus olhos e empenhos às elites, a tradição pentecostal no Rio fala dos e para os populares, sendo o principal ator neste campo religioso, não necessitando de entraves muito acirrados com as outras confissões.

Entre todos esses embates, o neopentecostalismo e as igrejas independentes surgem como os dois últimos atores que entram nesse campo de batalha. Em meio

⁸⁰ Em sua resenha, Solange Rodrigues escreve: “O pesquisador sustenta que ‘a CEB não conseguiu forjar um discurso efetivo contra o racismo. A Umbanda e o pentecostalismo em contrapartida, através de inversões possibilitadas por seu tipo peculiar de possessão espiritual, criaram discursos contrários ao racismo’, o que segundo o autor explicaria a proporção mais elevada de negros nas igrejas pentecostais e entre os umbandistas do que entre membros da comunidade católica do bairro. Entretanto, a pesquisa indicou que os discursos contra o racismo construídos a partir de identidades religiosas não eram garantia contra atitudes discriminatórias no interior das igrejas”. A socióloga também destaca uma outra reflexão levantada pelo antropólogo que ajuda a compreender essa alta adesão. Enquanto o catolicismo se configura como uma “religião de continuidade entre a vida secular e a vida religiosa”, o pentecostalismo e a Umbanda configuram “cultos de descontinuidade ou transformação” que rompem com essas esferas e transferem para outros “a culpa e a solução para os problemas do cotidiano” Ver: RODRIGUES, Solange, *Disputas no campo religioso*, p. 144-145.

⁸¹ RODRIGUES, Solange, *Disputas no campo religioso*, p. 142.

a tantas particularidades que se desdobram à medida que o tempo passa, esses dois segmentos compartilham algumas características que lhes são visíveis tanto dentro de suas estratégias missionárias como também em seus resultados. As igrejas neopentecostais e independentes se originam na sua pregação ao flexibilizar conceitos morais e não se prender em uma linha denominacional já estabelecida, fazendo com que seus fiéis possam transitar com mais facilidade entre as igrejas de acordo com seus interesses e demandas. Os cientistas sociais André Brandão e Amanda Jorge, ao pesquisar as recentes fragmentações do campo religioso brasileiro, veem no Rio de Janeiro a proliferação dos segmentos neopentecostais e das igrejas independentes juntamente com essa “destraditionalização” e alto fluxo de trânsito que não necessariamente implica a uma adesão formal ou uma “conversão”. Eles dizem:

É possível que estejamos verificando, nesse quesito, o direto condicionamento de um tipo novo de crescimento pentecostal. Este parece ser mais fractal e disperso, no qual uma miríade de denominações derivadas se proliferam e o número expressivo de fiéis se desvincula de uma igreja única, onde foram convertidos ou mesmo onde professavam sua fé por derivação familiar. Teríamos assim, nesse grupo, aqueles que frequentam igrejas evangélicas em geral, sem se fixar em uma única, ou aqueles para os quais a denominação não tem importância simbólica. Além disso, hipoteticamente, nesse caso também poderíamos ter aqueles que frequentam locais de culto próximos ao trabalho ou nas vizinhanças de espaço visitados em dias específicos.⁸²

Essa liquidez de pertencimento revela a faceta interessante da mobilidade de indivíduos já crentes entre essas igrejas. O empreendimento missionário desses grupos gira mais em torno de convencer pessoas a estarem nesta ou naquela igreja do que a de aderirem propriamente à fé cristã. E para alcançar esse objetivo é utilizado estratégias de marketing e publicidade para atrair o público aos templos. A missão aqui dá espaço para a propaganda e a confusão que se faz entre igreja cheia e evangelização bem-sucedida se torna nítida. O teólogo Anderson Souza escreve sobre o marketing religioso que esses novos segmentos desenvolvem e destaca que, em suas propagandas, o convencimento se dá na propagação do diferencial que tal igreja pode dar em relação a outras (palavras, ensinamentos, testemunhos) que mais anunciam a instituição do que a fé cristã e mostram a corrida

⁸² BRANDÃO, André Augusto P.; JORGE, Amanda Lacerda, A recente fragmentação do campo religioso no Brasil, p. 84.

por “vender” um espaço e/ou uma experiência que mais agrade o fiel e que aquela igreja tem. Neste sentido Anderson Souza afirma que:

Na tarefa de anunciar o “sagrado”, afirmam que o mesmo só tem eficácia quando encontrado/comprado dentro dos “Pdv’s [pontos de vendas] / Templos” da corporação. As grandes Redes de supermercados, subliminarmente, ajudam-nos a desvendar esse “mistério”! A bem da verdade, e que isso fique bem claro aqui, subliminarmente os jornais e as propagandas televisivas de tais empreendimentos religiosos possuem a mesma dinâmica dos mecanismos de anúncio e propaganda dos empreendimentos de bens de consumo. São *flys*, *panfletos* e *jornais* de vendas de serviços e de produtos sagrados endossados por uma grande Empresa já consolidada nesse mercado. “Pare de sofrer! Tenha prosperidade financeira com as bênçãos de ‘Deus’ que oferecemos aqui!” Essa é, para nós, uma das grandes chaves do sucesso financeiro de tais corporações!⁸³

Analisando essas afirmações, pode-se concluir que a disputa do neopentecostalismo e das igrejas independentes no campo religioso brasileiro – e consequentemente fluminense – está não só para atrair pessoas que não confessam a fé cristã, mas para mostrar que a sua igreja é a mais adequada para ele em relação às outras, o que recai também para atrair os já cristãos. Esses dois atores trabalham tanto fora do círculo cristão como dentro, de maneira intencional, por mais que essa não seja dita de forma explícita.

⁸³ SOUZA, Anderson Jankus de, Neopentecostalismo e marketing religioso, p. 118.

4.

Cultura(s) e inculturação no Rio de Janeiro

Após observar que a formação histórico-social do Rio de Janeiro se deu intrinsecamente com a presença e o desenvolvimento de diferentes tradições cristãs no estado; entender agora sua formação cultural será de grande importância para analisar como o cristianismo, em suas representações, se comporta neste cenário, bem como saber de que forma seus projetos de evangelização e missões interagem e operam no contexto cultural fluminense.

Antes de mais, é necessário estabelecer, mesmo que de forma pontual e resumida, o entendimento do conceito de cultura. O geógrafo Alberto dos Santos sintetiza o termo cultura como “um conjunto complexo dos padrões de comportamento, conhecimento, idéias [sic], costumes, valores, crenças, mitos, música e arte de modo geral”⁸⁴.

Já a antropóloga Maria Helena Concone aprofunda esse entendimento afirmando que a cultura – para além de um conjunto de costumes – também é a expressão das relações que o ser humano tem com o mundo que o cerca, dada de forma invisível. Para ela toda a realidade percebida é formada e mediada pela cultura⁸⁵. Nessas expressões/interpretações de mundo, todos os costumes, hábitos e comportamentos estão imbricados, tecendo as formas de ver, viver e conviver que o ser humano, em seu grupo social, desenvolve neste mundo. Dentro das formações culturais, Alberto dos Santos ressalta a presença das ideologias que, inserida numa cultura, são capazes de formar e dirigir as intenções e operações dos seres humanos para um determinado fim⁸⁶. Maria Helena Concone diz que só se descobre que o ser humano está imerso numa cultura quando este sai e mergulha na cultura de um outro⁸⁷. Essa saída de seu espaço e mergulho em outras culturas resultam naqueles que realizam esse movimento percepções e reações de estranhamento que podem ser desde um choque cultural até um etnocentrismo, quando se julga a cultura de

⁸⁴ SANTOS, Alberto dos, *Cultura evangélica no território brasileiro*, p. 13605.

⁸⁵ CONCONE, Maria Helena V. B., *A noção de cultura*, p. 54.

⁸⁶ SANTOS, Alberto dos, *Cultura evangélica no território brasileiro*, p. 13606.

⁸⁷ CONCONE, Maria Helena V. B., *A noção de cultura*, p. 54.

outro a partir dos padrões culturais próprios, revelando seu lado discriminatório e preconceituoso⁸⁸.

Não só o setor secular formula e define o conceito de cultura. Para se ter também um ponto de vista religioso-eclesial, neste caso do magistério da Igreja Católica, sobre o termo destaca-se aqui a definição do termo desenvolvida nas conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (CELAM), em Puebla, que não só traz sua contribuição sobre o que é cultura como também o alia para o aspecto formativo pessoal de um povo/nação. Diz o documento que:

Com a palavra “cultura” indica-se a maneira particular como em determinado povo cultivam os homens sua relação com a natureza, suas relações entre si próprios e com Deus (GS 53b), de modo que possam chegar a “um nível verdadeira e plenamente humano” (GS 53a). É “o estilo de vida comum” (GS 53c) que caracteriza os diversos povos; por isso é que se fala de “pluralidade de culturas” (GS 53c) c153). A cultura assim entendida abrange a totalidade da vida de um povo: o conjunto dos valores que o animam e dos desvalores que o enfraquecem e que, ao serem partilhados em comum por seus membros, os reúnem na base de uma mesma “consciência coletiva” (EN 18). A cultura abrange, outrossim, as formas através das quais estes valores ou desvalores se exprimem e configuram, isto é, os costumes, a língua, as instituições e estruturas de convivência social, quando não são impedidas ou reprimidas pela intervenção de outras culturas dominantes.⁸⁹

A partir dessas três abordagens, o presente capítulo irá olhar para o Rio de Janeiro e entender como se deu sua formação cultural, quais foram as contribuições, interferências e percepções tidas ao longo do tempo por diversos agentes e grupos sociais, e irá propor o conceito teológico de inculturação como forma do Evangelho de Cristo interagir com a cultura fluminense e seus habitantes.

4.1.

Contribuições religiosas para a formação cultural do Rio de Janeiro

Dentro de todos os pontos levantados daquilo que constitui uma cultura, os aspectos comportamentais e suas expressões artísticas serão utilizadas para exemplificar a cultura do Rio de Janeiro dentro de sua formação ao longo dos séculos, geradas a partir de seus atores sociais, tanto pessoais como institucionais,

⁸⁸ CONCONE, Maria Helena V. B., A noção de cultura, p. 55.

⁸⁹ DP 386.

dentro da Região Metropolitana do estado, com destaque na capital e na Baixada Fluminense. Ao observar os capítulos anteriores, é nítido perceber como a formação do Rio se deu entre tantos contatos e influências, misturas e conexões de grupos sociais que começam a se interagir neste espaço geográfico, o qual também contribuiu para essa formação. Alguns grupos tendo destaque no cenário social, juntamente com os privilégios provenientes de tal, outros privados deste destaque, fazendo que suas interações se deem como forma de sobrevivência identitária e de resistência. O historiador André Azevedo nota como o Rio de Janeiro já no período colonial seiscentista é um ponto de trocas importantes por conta de seu porto aberto e como isso começou a formar o que viria a ser a cultura carioca, se estendendo para além do centro da cidade e sendo a base daquelas que serão as manifestações culturais atualmente. Para André Azevedo, o porto do Rio de Janeiro traz à cidade um status cosmopolita por ter frequente em seu cotidiano a presença de variadas culturas, que chegam e saem juntamente com os navios. Diferente de um comportamento provincial de estranhamento, o Rio de Janeiro age a partir da assimilação, é o que afirma o historiador quando diz que:

Na urbe carioca, desde o Seiscentos, o diferente era presença constante na cidade. Desde então, no Rio de Janeiro, constituiu-se uma tradição de assimilação da diferença. Foi lançado no horizonte da tradição da urbe a prática de assimilar o elemento exógeno, convidando-o a participar do *ethos* da cidade, posto que recebido sem estranhamento em um Rio de Janeiro que se percebia, dada a sua dinâmica comercial portuária, como uma cidade aberta ao mundo, em diálogo permanente com este que, longe de ser visto como elemento estranho, era reputado como parte dinâmica do seu cotidiano urbano.⁹⁰

Essa posição cosmopolita do Rio faz com que junto com o crescimento da colônia também se desenvolva aspectos comportamentais que ficarão impressos na cultura metropolitana fluminense, de maneira particular esse *ethos* assimilador evidenciado acima por André Azevedo, fazendo que, com o avançar do tempo, os novos aspectos que irão compor a formação cultural geral do estado se desenvolvam a partir destas raízes dos tempos coloniais.

Com as classes sociais se cristalizando cada vez mais, suas culturas – que têm origens diversas e sobretudo estrangeiras – se encontram no espaço fluminense e convivem, gerando uma nova cultura tipicamente local. André Azevedo dá alguns

⁹⁰ AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 4.

exemplos conceituais como a simbiose do mundo da ordem e da desordem, a cultura da malandragem, o humor carioca/fluminense que dissolve as hierarquias.

Com a chegada da corte portuguesa no Rio, a cidade cresceu, e, juntamente com ela, sua demanda de mão de obra para serviços básicos como escoamento sanitário, iluminação e transporte. Tais serviços começaram a ser realizados pela população pobre – composta por escravos, alforriados e homens livres – a qual passaram a ocupar o espaço urbano com seus serviços, gerando não só formas de recursos para sua sobrevivência, mas formas próprias de se organizar e se relacionar socialmente, sem qualquer planejamento do poder público. Tal ausência do Estado, em questões regulamentares e de fiscalização, desenvolveu na cidade ocupações e interações desordenadas, de difícil controle e de grande tolerância estatal. Para André Azevedo, esse foi o passo fundamental para o desenvolvimento de uma relação simbiótica entre o mundo da ordem – representado pelos governantes e as elites sociais – e o mundo da desordem – representado pela classe baixa trabalhadora – vistas até os dias de hoje. Como exemplo o historiador ressalta a prática dos “escravos de ganho”, a qual pessoas escravizadas trabalhavam nas ruas para gerar lucro aos senhores, exercendo tanto atividades informais como ilegais.⁹¹

Também no período imperial e em decorrência as desigualdades criadas por conta do regime escravista na cidade, foi se tornando nítido e cada vez mais discrepante as injustiças entre os escravizados e livres. Para driblar essa situação, foi se desenvolvendo entre os escravizados e a população pobre a “ética do esperto”, que deu origem a cultura da malandragem carioca, consistida na adaptação pessoal – de forma rápida e estratégica – em meio às circunstâncias presentes juntamente com a recusa de seguimento das regras impostas pelos senhores. Na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, o malandro é aquele que sobrevive diariamente a partir da fuga das opressões de forma altamente flexível, improvisada e instável, gerando estratégias especiais para se tirar o proveito imediato das oportunidades que aparecem, temendo a incerteza e a possibilidade de falta no futuro.⁹²

O humor carioca é uma das marcas registradas de sua cultura, que nasce também desse embate entre as classes sociais. O carioca aprendeu a ser humorado – sobretudo debochado – tanto como forma de descontração como também para

⁹¹ AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 11-13.

⁹² AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 15-16.

reafirmar suas resistências à situação política de perpetua desigualdade. André Azevedo traz, como exemplo, as sátiras desenvolvidas nos meios de comunicação e expressões artísticas que ridicularizam as figuras de autoridades. Esse humor também tinha a capacidade de dissolver as hierarquias sociais e reforçar a malandragem e irreverência da cidade. O historiador também ressalta a criação do “humor de troça” que faz piada sobre tudo e sobre todos, mostrando que – pelo carioca entender muito bem as desigualdades e injustiças que há na cidade – ninguém é superior a ninguém. Contribui para esse humor as heranças culturais portuguesa e africana, dando mais consolidação no espaço urbano e na cultura carioca.⁹³

Além dessas características, o historiador irá destacar as contribuições espirituais/religiosas de cada grupo social – principalmente os portugueses e africanos⁹⁴ a qual este tópico irá focar o olhar.

Já foi visto como o cristianismo católico se impôs como religião oficial do estado devido à sua adesão por parte da Coroa e dos colonos. Porém – por mais que se constituísse como um povo –, até mesmo no antigo reino de Portugal havia diferenças na forma de vivenciar a fé e desenvolvê-la em seus costumes⁹⁵. A contribuição religiosa cristã católica se dá a partir da exportação dessas manifestações aliadas à adaptação no novo espaço. Em questões comportamentais e de estilo de vida, é incompreensível dissociar a vida do colono da sua fé. Não só a cidade do Rio de Janeiro é batizada, tendo em seu prefixo o nome do seu padroeiro – São Sebastião – mas também grande parte de seu espaço geográfico ganha nomeações tendo como base a religião católica⁹⁶: as freguesias, as ruas, becos,

⁹³ AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 18-21.

⁹⁴ Apesar de não ter sido não tão proporcional como os portugueses e africanos, os povos originários que viviam no Rio de Janeiro também ajudaram de forma substancial na formação cultural carioca e fluminense, principalmente pela sua tradição fortemente holista que fomentou ainda o exercício e as expressões de religiosidade, assim como o aspecto místico do fluminense, contribuindo com ritmos, toques, danças, expressões idiomáticas e comportamentos. Ver: AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 22-23;30.

⁹⁵ André Azevedo destaca a diferença cultural dos portugueses que vieram para o Brasil a partir de seus locais de origem. O historiador diz que “o elemento português, embora no todo de tradição holista, revela uma diversidade quanto às suas origens sociais. Vai uma diferença substantiva quanto ao grau de individualidade entre o lusitano cidadão, lisboeta ou portuense, e o português aldeão”. Para elucidar, André Azevedo destaca alguns aspectos comportamentais – fortemente religiosos – dos portugueses vindos da região norte de Portugal. Ver: AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 22-23.

⁹⁶ Sobre este aspecto, ampliando a visão para a história do Brasil, o jornalista Elben César diz que: “com o calendário litúrgico nas mãos, iam [os portugueses] batizando todos os acidentes geográficos do litoral com nomes religiosos: cabo de São Roque, cabo de Santo Agostinho, rio São Francisco,

praias, etc.⁹⁷, assim como as expressões idiomáticas carregadas de referências cristãs. É do catolicismo que começa as relações intersociais nos espaços públicos a partir das festas aos santos, romarias e procissões, o historiador e teólogo Ney de Souza destaca que, durante o império:

Toda a vida social é profundamente marcada pela religião católica. As festas e comemorações, mesmo as cívicas, assumiam feições religiosas. Não se entendia a realidade sem uma explícita [*sic*] referência ao transcendente e à Igreja católica, esta última vista como representação visível da divindade. Desenvolve-se nos três primeiros séculos, de presença portuguesa, um catolicismo barroco, festivo, triunfalista e nacionalista. A religião faz parte da vida, tanto nas suas dimensões públicas e oficiais, quanto nas domésticas e pessoais, de muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca Igreja, muita prece e pouca missa. Neste tipo de cristandade, as esferas civis e eclesiásticas praticamente se identificam, e o cidadão é quase obrigatoriamente cristão. Há uma sacralização das estruturas sociais e políticas.⁹⁸

É nesse contexto que a moralidade fluminense também se fundamenta. O entendimento moral católico-europeu do século XVI a XIX pavimenta os valores e os princípios da sociedade do Rio, tendo estes uma flexibilidade na sua aplicação ao serem, por muitas vezes, relativizados tanto pelo laicato como pelo clero. Essas “transigências” acabam por também configurar o comportamento dos cidadãos. Pode-se retomar a simbiose da ordem e da desordem defendida por André Azevedo como exemplo.

O catolicismo ajudou a alimentar as relações sociais a partir da hierarquização. As elites da corte se estabeleceram como sendo a “portadora” da civilidade e da cultura e nisso se esforçaram em importar e estabelecer costumes e produções europeias de forma com que fosse reverenciada e respeitada pelas massas populares e tida como o padrão formal da cultura. O próprio clero e as ordens religiosas também ajudaram, importando comportamentos como também artefatos artísticos. Os jesuítas introduziram no Brasil e no Rio as artes como a literatura, a arquitetura e a dramaturgia, todas elas com apelativos religiosos e, sobretudo, catequéticos. Contudo, como o crescimento da cidade não acompanhou o

baía de Todos os Santos, cabo de São Tomé, ilha de São Sebastião, porto de São Vicente, etc.”. Ver: CÉSAR, E. M., A história da evangelização do Brasil, p. 20.

⁹⁷ Uma planta da cidade do Rio de 1814 mostra vários espaços que carregam titulações religiosas, alguns existentes até hoje. Ver: Planta da cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro / reduzida da que se publicou no anno de 1812. In: Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <<https://purl.pt/897/2/>> Acesso em 11 jul. 2025.

⁹⁸ SOUZA, Ney de, Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império, p. 129-130.

crescimento do clero, a sociedade, principalmente sua massa popular, desenvolveu uma fusão de elementos próprios de suas vivências com aquilo que recebiam do “padrão formal” sem uma supervisão adequada da Igreja. Nasce, portanto, a religiosidade popular católica que definirá muitas expressões culturais no Rio de Janeiro. Para o desenvolvimento e disseminação desta religiosidade, dois grandes atores foram responsáveis: as confrarias e as irmandades que nasceram no Rio ainda em seu período colonial.

Com o propósito de unir um grupo de cidadãos específicos em volta de uma devoção comum⁹⁹, as confrarias e irmandades desenvolveram cultos ao seu modo, assim como também prestavam auxílios – sobretudo auxílios ligados ao âmbito espiritual, como rezar missas, cuidar dos defuntos e fazer caridade – aos seus associados. Era característica e papel de ambas realizar festejos, procissões e eventos ligados ao santo padroeiro ou à alguma solenidade litúrgica – exemplo de Corpus Christi – como forma de celebrar a fé e juntamente expressar sua cultura. A historiadora Maria Beatriz da Silva ao comentar sobre as procissões realizadas pelas confrarias diz que:

E a procissão religiosa, tal como a procissão de corte, era simultaneamente divertimento público e ocasião de ostentação social, de desfile de hierarquias. Ao historiador da cultura pouco importa, aliás, determinar o grau de ‘pureza’ das cerimônias religiosas. Quer a procissão seja a expressão de um sentimento religioso profundo, quer se trate apenas de uma função lúdica ou de ostentação social, ela não deixa, em qualquer dos casos, de constituir um objeto importante no estudo de uma cultura.¹⁰⁰

Mediante ao que foi exposto, pode-se entender que a contribuição religiosa católica, portanto, foi de moldar e alicerçar sociedade do Rio de Janeiro a partir das bases do cristianismo europeu ao mesmo tempo que se mantinha aberta a

⁹⁹ Maria Beatriz da Silva fala que as confrarias e irmandades presentes no Rio de Janeiro, ao mesmo tempo que reuniam pessoas para uma devoção comum, também unia pessoas com características em comum, seja profissão, raça ou posição social. A historiadora traz como exemplos: “A Irmandade de S. Crispim e de S. Crispiniano, que era constituída por sapateiros. Havia, portanto, uma relação, que vinha desde a Idade Média, entre ofício e confraria. Outras vezes a afinidade era racial: existiam no Rio numerosas confrarias de homens negros, de homens pardos e de homens crioulos. Outros tipos de afinidade ligavam ainda os homens em irmandades: a riqueza, o prestígio social. Por exemplo, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Candelária era constituída praticamente por negociantes de grosso trato, e a Irmandade dos Passos tinha como irmãos os membros da família real, os nobres e todos os excelentíssimos e ilustríssimos do Rio de Janeiro.” Ver: SILVA, Maria Beatriz N., *Cultura e Sociedade no Rio*, p. 82.

¹⁰⁰ SILVA, Maria Beatriz N., *Cultura e Sociedade no Rio*, p. 86.

movimentos nascidos pelos cruzamentos de múltiplos saberes, costumes e comportamentos que chegavam e/ou se desenvolviam dentro desta urbe cosmopolita. O catolicismo deu então os tons e as diretrizes por onde a cultura fluminense deveria seguir, não a impondo – pelo menos é o que se estabeleceu praticamente – grandes barreiras.

Porém, não somente a religião cristã esteve presente na formação do Rio, os escravizados vindos de África, por mais que muitos já viessem batizados na fé cristã ou se batizavam logo no porto¹⁰¹, carregavam as crenças e religiões dos seus países originários, sendo elas constituintes de seus hábitos e culturas. O negro africano escravizado carregou consigo a fé que se expressou de inúmeras formas ao ponto desta contribuir para aquilo que veio a se tornar a cultura tipicamente fluminense. André Azevedo destaca que a cultura dos angolanos bantos, a etnia mais presente no Rio, também tinha um aspecto assimilador em sua origem, que ajudou não só a sobreviver em certo sentido, como também a se misturar com outras culturas, principalmente com a da religião vigente no estado. O historiador afirma que:

A cultura banto revelou grande adaptabilidade e abertura dinâmica a novas culturas e suas místicas, sejam europeus ou indígenas, o que pode ser percebido na grande força que o sincretismo religioso que a umbanda logrou alcançar no Rio de Janeiro, distinguindo-se de outra cidade de forte influência africana, como Salvador. A cultura banto apresentava uma cosmogonia mais plástica, com menor fixidez e grande flexibilidade nos encontros culturais nos quais esteve envolvida. A facilidade de dar-se à assimilação por parte dos bantos pode ser comprovada pelo fato de que seus cultos religiosos foram quase totalmente absorvidos pelos cultos de matriz Iorubá nas cidades brasileiras com relevante presença desses, como é o caso de Salvador. (...) Suas marcas civilizatórias foram assimiladas pela cultura popular urbana que tinha à frente a Igreja Católica.¹⁰²

Os bantos trouxeram consigo seu costume festeiro e acolhedor, revelador de sua dignidade que ninguém pode tirar ou suprimir. Tal jeito de ser é demonstrado em suas manifestações religiosas no Rio de Janeiro assimiladas com as tradições católicas, a qual se falará logo adiante. O teólogo e fundador da Pastoral Afro-Brasileira, Antônio da Silva, também reflete sobre esse caráter festivo, holístico, assimilador e sobretudo produtor de dignidade dos bantos, bastante nítido na cultura fluminense:

¹⁰¹ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 40-42.

¹⁰² AZEVEDO, André, *O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca*, p. 23.

Através das festas de reizados e congadas, os bantos, mesmo em situação de intensa dominação escravagista, mostravam para os seus senhores o real semblante da sua verdadeira identidade. Para os bantos, todo homem e mulher, que vivem a dimensão comunitária, e, portanto, valorizam a memória dos ancestrais, têm a dignidade de rei e de rainha. As festas, com seus rituais religiosos e sua simbologia: malembes, danças, comidas, entraram definitivamente na religiosidade popular católica.¹⁰³

Mas não apenas os bantos compuseram o perfil étnico dos africanos no Rio. Outro grupo presente foram os iorubás/nagô/Ketu, com uma pertença religiosa e cultural de menor flexibilidade, que resistiu ao tempo, às pressões e às supressões. Os iorubás inicialmente chegam ao Brasil a partir da Bahia, chegando ao Rio a partir do fluxo migratório ocorrido nos séculos XIX e XX, sendo acolhidos pelos bantos.

O perfil iorubano é fortemente místico-rural-solidário, com hábitos e costumes profundamente tradicionais e religiosos, fazendo com que sua cultura fosse um meio de resistência à dissolução em uma cultura dominante, começando ainda em Salvador e sendo transportada para as terras fluminenses. Os então nagôs criam comunidades físicas e redes de apoio tanto para o cuidado entre si frente ao regime escravista quanto para a preservação de sua identidade na sua cultura.¹⁰⁴ No Rio de Janeiro, essas comunidades se fixaram, junto aos bantos, na região da cidade que ficou conhecida como Pequena África¹⁰⁵. É por ali que seus moradores irão alicerçar a prática religiosa do candomblé, juntamente ao passo que irão ajudar na instalação dos negros recém-chegados no novo estado. Nas casas de santo, os nagôs terão moradia, roupa, comida e oportunidades de trabalho – mesmo que informal – ao mesmo tempo que se divertirão, cantarão, dançarão e cultuarão suas entidades.

O historiador Leandro Silveira mapeará algumas casas de santo dos Nagô – por ele chamado de nação Ketu – no Rio de Janeiro, e mostrará suas dinâmicas que contribuíram para a cultura fluminense. Nas casas da Pequena África pode-se destacar a casa de Perciliana, mãe de João da Baiana, que promovia festas de santo

¹⁰³ SILVA, Antônio Aparecido da, *Evangelização e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira*, p. 103.

¹⁰⁴ AZEVEDO, Antônio Aparecido da, *O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca*, p. 24-25.

¹⁰⁵ A Pequena África é um termo criado por Heitor dos Prazeres para denominar o território da região central e portuária da cidade do Rio de Janeiro cujo a presença afriacana se consolidou ao longo dos períodos coloniais, imperiais e durante da Primeira República. A Pequena África engloba os atuais bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo, Centro, Praça XI e Cidade Nova. Ver: LIMA, Mônica, *História, patrimônio e memória sensível*, p. 100;108.

abertas ao público, geradoras de intensas trocas culturais¹⁰⁶, e o terreiro da Tia Ciata, onde nasce o samba carioca¹⁰⁷. Além das casas de santo, Leandro Silveira também falará das “roças de santo”¹⁰⁸ surgidas na Baixada Fluminense, destacando as cidades de Mesquita, Nova Iguaçu e São João de Meriti, que, se distanciando do sincretismo da capital, são levantadas em espaços mais amplos onde se pode plantar as árvores sagradas e cultuar os orixás a partir da tradição afro-baiana, mostrando não só o caráter cultural-comunitário ao abrigar muitos filhos de santo e inseri-los socialmente a partir do trabalho, mas também um aspecto cultural-ecológico trazido pelos Ketu. A partir desses exemplos, se torna nítido então ver como no Rio de Janeiro as religiões afro-brasileiras também contribuíram significativamente, com sua forma expressiva, solidária e festiva, para o que hoje se entende e se celebra como cultura fluminense.

Neste momento, é destacado de forma mais explícita que não só as religiões cristã-católica e afro-brasileira contribuíram de forma particular e independente como foi trazido pontualmente até aqui, mas também – evocadas por uma cidade cosmopolita e assimiladora de culturas que se estende para sua região metropolitana – geraram fusões e sincretismos originais, gerando a partir disso uma cultura religiosa própria que moldou a cultura fluminense. O sincretismo católico-afro-brasileiro pode ser visto nos inter cruzamentos sociais, iniciada pelas classes baixas, que, a partir da religiosidade popular católica e abertura banto, transformaram suas manifestações públicas numa verdadeira mesclagem religiosa, tolerante e adepta a participação e apropriação de tradições. Não faltam exemplos para se perceber essa expressão cultural-religiosa-popular em todo o estado. A começar pelas próprias confrarias e irmandades dedicadas especialmente a população preta do estado, como a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia; a Irmandade de São Gonçalo e a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, a principal dentre elas. Antônio da Silva diz, de modo geral, que as

¹⁰⁶ SILVEIRA, Leandro M., Nas trilhas de sambistas e “povo do santo” p. 68-69.

¹⁰⁷ SILVEIRA, Leandro M., Nas trilhas de sambistas e “povo do santo” p. 66-68.

¹⁰⁸ SILVEIRA, Leandro M., Nas trilhas de sambistas e “povo do santo” p. 70-83.

Irmandades e confrarias receberam uma maneira negra-banto de ser. Em várias localidades encontram-se ainda hoje as comunidades que se expressam misturando português com vocábulos das línguas quimbundo e quicongo¹⁰⁹.

Outros exemplos podem ser vistos nas várias festas de santo ao redor do estado, que atrai um número expressivo e variado de pessoas, entre católicos, pais de santo, babalorixás e simpatizantes em diversos espaços como paróquias, terreiros, quadras de escola de samba e outros para as celebrações e festejos, regados a muito samba e feijoada. Entre as devoções e festejos, alguns deles se tornam feriados estaduais e/ou municipais, devido a sua importância e mobilização social e cultural, como é o caso da devoção a São Jorge, que se associa ao orixá Ogum, juntando no dia 23 de abril um grande público em vários pontos do estado. O historiador Luiz Antônio Simas descreve um pouco como se dá a festa do santo no subúrbio carioca:

A principal igreja dedicada ao cavaleiro da cidade do Rio de Janeiro e a mais movimentada da região fica no bairro de Quintino Bocaiúva, na rua Clarimundo de Melo. A festa do santo, precedida por uma alvorada anunciada por clarins militares e queima de fogos, é marcada pela fascinante mistura entre o sagrado e o profano. A missa, as quermesses, as rodas de samba, os leilões de prendas, o pagamento de promessas, o mar de gente trajando o vermelho e branco – as cores do manto do santo, utilizada nas giras de umbanda pelos devotos de Ogum – fazem do festejo a mais popular celebração religiosa carioca do século XXI.¹¹⁰

Outro exemplo é a devoção a São Sebastião – associado ao orixá Oxóssi – que no dia 20 de janeiro faz da cidade do Rio novamente palco de uma verdadeira festa, rica em tradições e sincretismos. Luiz Simas, além de revelar a devoção inclusiva do santo por este também ser considerado padroeiro da comunidade LGBTQIA+¹¹¹, também registra sua celebração que acontece em quatro lugares diferentes, tendo no bairro da Tijuca a missa oficial. O historiador descreve três delas, dando mais destaque a última:

A primeira delas é a festa da Paróquia de São Sebastião, na praia de Olaria, na Ilha do Governador, com barracas, leilões, comidas e bebidas. A segunda é a comemoração da Paróquia São Sebastião e Santa Cecília, em Bangu, com leilão, barraquinhas, shows e procissão. A terceira e mais surpreendente é a tradicional festa

¹⁰⁹ SILVA, Antônio Aparecido, *Evangelização e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira*, p. 103.

¹¹⁰ SIMAS, Luiz Antonio, *Santos de casa*, p. 114.

¹¹¹ SIMAS, Luiz Antonio, *Santos de casa*, p. 76-77.

realizada pela escola de samba Portela. São Sebastião, sincretizado com Oxóssi na umbanda, é o padroeiro da bateria da agremiação. A Portela festeja São Sebastião desde a sua fundação, em meados da década de 1920. As celebrações começam geralmente na quadra da escola, com alvorada de fogos e missa na quadra, seguida por uma carreata que leva a imagem de São Sebastião até a igreja dedicada ao santo em Marechal Hermes. A imagem, depois de abençoada, volta à quadra onde tradicionalmente começa uma roda de samba com feijoada. A mobilização que ocorre na Portela talvez seja a mais emblemática da peculiaridade da cultura carioca em relação ao padroeiro, profundamente marcada pelas encruzilhadas religiosas e pela ruptura de barreiras entre o sagrado e profano.¹¹²

O sincretismo religioso entre o catolicismo e as religiões afrobrasileiras geraram no estado do Rio uma cultura de mesclagem e apropriação que pode ser vista nas ruas, estabelecimentos, celebrações, em espaços públicos e privados, fazendo com que o cidadão fluminense conviva com diferentes expressões religiosas que por vezes dividem o mesmo espaço e devoção, com uma interferindo na outra.

4.2.

A cultura centrista, periférica e suas interações

Ao passo que se entende as pedras fundamentais que ergueram a cultura fluminense, também se torna necessário levantar em quais espaços dentro da sociedade se originam essas pedras. Agora, dando um foco nos artefatos artísticos, a cultura do Rio de Janeiro se expressa de muitas formas dentro do estado, seja no ritmo, na obra, no canto, no quadro, na quadra, no asfalto ou no morro. Nesses ambientes, as manifestações artístico-culturais das classes sociais tendem a gerar comportamentos tanto de exclusão como de inclusão, elas vivem entre a segregação e a mistura, a originalidade e apropriação. Aqui se levantará quais são as expressões culturais dos centros sociais e da nobreza, assim como das periferias do estado e dos populares que vivem nas margens, além de ver quais são suas interações.

Como abordado anteriormente, as elites se tornam as responsáveis pela importação cultural estrangeira deliberada, outorgadas por elas como “cultura autêntica”. Não é difícil encontrar na opinião popular as expressões artísticas produzidas e divulgadas pelas classes altas sendo certificada como “cultura verdadeira”. Mas quais são as artes produzidas pelas elites?

¹¹² SIMAS, Luiz Antonio, Santos de casa, p. 81-82.

De forma significativa, com a chegada da Coroa Portuguesa e o aumento da nobreza e burguesia na cidade, o Rio de Janeiro se torna palco dos intentos deste grupo social em querer transplantar os artefatos artísticos europeus aos trópicos. Esse desejo se torna pauta e projeto público da corte iniciada já por D. João VI, quando este financia a Missão Artística Francesa, trazendo os pintores Jean-Baptiste Debret e Nicolas-Antoine Taunay, assim como o arquiteto Grandjean de Montigny. Os três artistas trazem as técnicas europeias para pintar lugares e situações próprias do Rio de Janeiro, assim como levantar construções na cidade. As representações de Taunay das paisagens, os edifícios erguidos por Montigny com adaptações ao clima e solo e o olhar aguçado de Debret para a realidade social carioca – em toda sua desigualdade – mostram que o jeito de fazer arte europeu encontra no Brasil realidades jamais experienciadas pelos artistas franceses em seu país de origem, tornando suas obras originais em inspirações.

Pelos franceses chegará também o academicismo artístico que ao mesmo tempo que formará novos artistas nacionais aos moldes dos movimentos europeus, irá institucionalizar e tutelar o que é devidamente arte e cultura no Brasil – tendo no Rio seu destaque, sendo prestigiada pelos abastados e eruditos e de difícil acesso às classes populares. Como exemplo de instituições artístico-culturais geradas ainda no Período Imperial estão a Academia Imperial de Belas Artes, a Real Biblioteca e o Conservatório Dramático Brasileiro, reunindo a produção, exposição e propagação artística brasileira imperial, sendo estas reproduções dos movimentos artísticos da Europa da época como o Realismo, o Impressionismo e a *Art Noveau*.

A manutenção das formas artísticas europeias no Rio de Janeiro perpassou os anos. A Reforma Urbana da Primeira República, popularmente conhecido como Movimento Bota-Abaixo, trouxe para a cidade não só uma organização urbana aos moldes europeus como também outras instituições artísticas, como o Theatro Municipal do Rio de Janeiro, a Biblioteca Nacional e o Museu Nacional de Belas Artes, todas elas situadas no bairro da Cinelândia, que recebe esse nome justamente por ser o local onde é se localizou as primeiras salas de cinema no Brasil na década de 1920, exibindo filmes estrangeiros. No século XXI, ainda é vista a manifestação cultural e artística estrangeira com o rótulo de “cultura autêntica” apreciada pelas elites e por suas instituições reguladoras.

Não só a produção, mas o acesso a essas expressões artísticas foram por muito tempo de exclusividade da burguesia fluminense, tendo suas marcas de

inacessibilidade até os dias atuais, mesmo com incentivos governamentais. Essa segregação também é usada como moeda de troca e vantagens no cenário social através do acúmulo de capital cultural¹¹³. A cultura centrista está basicamente alicerçada na importação e apropriação cultural desenvolvida por outros e reproduzida em seus espaços de origem, a qual caem em seus gostos e ganham uma validação “oficial”/“autêntica”/“verdadeira”.

Agora, olhando para a periferia, esta desenvolve uma cultura própria a partir das influências de outras culturas. É nas margens dos centros sociais do Rio de Janeiro que acontece uma verdadeira mistura de jeitos, ritmos, costumes e formas de viver, gerando expressões artísticas únicas de variada contribuição. É nas periferias que estão presentes grupos de diferentes origens: negros africanos, povos originários, imigrantes europeus, que vivem e convivem com pouca ou nenhuma barreira social na urbe fluminense, aquela que tem como vocação a chamada para a formulação de sínteses culturais¹¹⁴. Dessas sínteses nascem inúmeros artefatos artísticos, alguns propriamente inovadores, outros como releituras, ou outras formas de se produzir das expressões já existentes.

Entre os artefatos inovadores, é quase que obrigatório falar do samba carioca. O samba é resultado da síntese de elementos musicais europeus e africanos¹¹⁵ surgido entre a década de 1910 e 1920. A casa da Tia Ciata, localizada no bairro da Praça XI, foi o principal reduto onde abrigou e fomentou a disseminação do samba no estado do Rio. Segundo Leandro Silveira, o samba era criado no alto dos morros e apresentado nos fundos da casa de Tia, onde embalava as festas promovidas e consagrava nomes que se tornaram as referências para o surgimento do gênero musical¹¹⁶. O samba desenvolvido nos chãos de terra batida dos terreiros se

¹¹³ O conceito de capital cultural foi criado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu para explicar o acúmulo de experiências, conhecimentos e habilidades que um determinado grupo social desenvolve para se distinguir de outro. Essa aquisição de capital cultural pode ser por via de incorporação – de acordo com a vivência na classe social a partir da socialização de famílias –, institucionalização – de acordo com a obtenção de títulos, diplomas e certificados – ou objetivado – de acordo com a aquisição de bens culturais, tais como livros, obras de arte, viagens, e outras formas. Para a socióloga, Gilda Olinto Oliveira, o conceito de capital cultural ajuda a entender como a cultura pode ser utilizada como recurso de poder nas disputas sociais. Ao mesmo tempo em que reforça as estruturas existentes, também oferece possibilidades de mobilidade e mudança. Gilda Oliveira resalta como o conceito também pode ser usado como ferramenta para analisar questões sobre desigualdade, especialmente quando articulada com as questões de gênero. Ver: OLIVEIRA, Gilda Olinto, O capital cultural, classe e gênero em Bourdieu.

¹¹⁴ AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 30.

¹¹⁵ AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 30.

¹¹⁶ SILVEIRA, Leandro M., Nas trilhas de sambistas e “povo do santo” p. 67-68.

consolidou na sociedade fluminense, gerando assim as Escolas de Samba, responsáveis por projetarem o samba carioca a nível mundial e serem um dos estandartes da cultura fluminense.

Em meio a tantos artistas periféricos de renome, um deles se destaca não só por viver nessas efervescências histórico-culturais, mas também pelo seu legado ao jeito de se fazer arte tipicamente carioca-fluminense. Heitor dos Prazeres esteve presente no surgimento do samba carioca na casa da Tia Ciata como compositor e cantor, sendo ele o primeiro defensor da origem do samba na sua casa¹¹⁷. Suas composições são utilizadas por algumas Escolas de Samba como Portela e Mangueira, o qual o próprio ajudou a fundar ambas¹¹⁸. Porém, deve-se destacar que uma de suas principais contribuições se dá no campo das artes plásticas. Aos 38 anos, Heitor dos Prazeres começa a pintar quadros de forma autodidata¹¹⁹, longe da Escola de Belas Artes, no bairro da Cidade Nova, ao lado da Praça XI. Heitor pinta, com técnicas únicas e utilizando diversos materiais, a realidade que o cerca: as favelas, sua gente, as festas nos morros, os sambas, as danças e a realidade da vida cotidiana do subúrbio. Seu trabalho, mesmo sendo taxado como “primitivo”¹²⁰, fura o circuito da pequena África e é exposto em vários lugares, muitos deles internacionais. Seu legado se faz presente nas produções artísticas recentes, sendo referência de muitos artistas estaduais como Maxwell Alexandre¹²¹.

Outro artefato artístico criado pelas periferias do Rio de Janeiro é o funk carioca, tendo seu início nos primeiros anos da década de 1980, a partir da derivação dos bailes de música *soul* da Zona Sul da cidade. A *black music* e o *hip-hop* estadunidense embalam as festas e a partir das particularidades e demandas do novo espaço, desenvolvem preferências, como o caso do seguimento do *Miami Bass* e a exaltação dos DJs e MCs – que vão configurando um novo gênero musical. O músico Christhian Beschizza relata a respeito do processo de como o funk carioca vai deixando de lado a simples reprodução estrangeira e dando lugar às sínteses propriamente locais afirmando que:

¹¹⁷ SILVEIRA, Leandro M., Nas trilhas de sambistas e “povo do santo” p. 67.

¹¹⁸ BITTENCOURT, Renata, Sou eu que dou as ordens, p. 47.

¹¹⁹ ALVES, Sirlene Ribeiro, Heitor dos Prazeres, p. 5;7.

¹²⁰ ALVES, Sirlene Ribeiro, Heitor dos Prazeres, p. 9-10.

¹²¹ Maxwell Alexandre é um artista plástico carioca, nascido na comunidade da Rocinha, formado em design pela PUC-Rio, sendo atualmente um dos pintores mais renomados no cenário artístico nacional, com exposições dentro e fora do país.

A tentativa dos DJs e MCs cariocas de emular o *Miami Bass*, então, pode ser considerada a origem do funk carioca como prática musical. É onde a música estadunidense deixa de ser meramente reproduzida e se submete a uma recriação pelos indivíduos responsáveis pela música do baile funk. (...) os cariocas passam a incorporar no baile (e também a gravar) seus *raps* com suas letras próprias. As letras, nesse momento, refletem a vida cotidiana da favela e do favelado, mas também fazem apelos por um baile pacífico. Esses *raps* eram tentativas por parte dos MCs (acompanhados pelo público) de cantar de maneira “aportuguesada” os sucessos originalmente em inglês. Desse malabarismo linguístico, surgem os “melôs”, o primeiro passo da nacionalização da música do baile funk.¹²²

Com o passar do tempo, outras mudanças vão surgindo no gênero musical, deixando-o cada vez mais a cara do Rio de Janeiro, sendo hoje reconhecido internacionalmente, desta forma exportando a cultura do estado para outros países. Acompanhando esse processo na origem, Christhian Beschizza diz:

Apesar da nacionalização das letras, as bases dos DJs ainda eram oriundas dos sucessos internacionais. A independência do ritmo só ocorre no novo milênio, quando vários DJs tentaram aproximar o ritmo do funk ao samba e outros ritmos brasileiros. O *Miami Bass* vai se tornar obsoleto apenas em 2002, momento em que o *tamborzão* torna-se seu irreverente substituto. Na transição ao *tamborzão*, a temática das letras também muda, apresentando tendências significativamente mais eróticas e sexuais. O *sampling*, por outro lado, marcou a década de 1990 e continua importante até hoje.¹²³

Outras manifestações artísticas também foram originadas e/ou desenvolvidas nas margens sociais do Rio, como é o caso da capoeira, do pagode e do jongo. Olhando para essas expressões, pode-se afirmar que a cultura criada nas periferias são as mesclagens dos jeitos de se viver de inúmeros grupos identitários – onde a contribuição africana se destacou – que geraram costumes próprios para a vivência em meio ao cenário vigente, se tornando marca identitária da cultura fluminense.

No estado do Rio, essas duas culturas – centrista e periférica – foram se instalando e se organizando no cenário social, o que tornou inevitável que ambas tivessem suas interações e movimentos internos. Não é raro afirmar também que essas interações ocorreram ora por vias de tensão ora por apropriações pacíficas.

Começando pelas vias de tensão, a cultura centrista era a cultura fomentada e vivida pela classe governamental do Rio de Janeiro. Os governantes e autoridades

¹²² BESCHIZZA, Christhian Barcelo C. L., Uma introdução ao funk carioca, p. 5-6.

¹²³ BESCHIZZA, Christhian Barcelo C. L., Uma introdução ao funk carioca, p. 9.

do estado em grande parte vem da sociedade burguesa, com realidades e acessos privilegiados, assim como redes de contatos que apreciavam a cultura estrangeira importada. Com tamanha aversão, as elites olharam para as manifestações artístico-culturais desenvolvidas nas periferias, ao ponto desta ser perseguida com intuito de supressão. Leandro Silveira destaca que os terreiros da Pequena África sofriam intervenções policiais frequentes e eram vistas com suspeitas, afirmando que:

A partir do fim da década de 1920, o combate aos terreiros se intensifica com a campanha contra o “baixo espiritismo”, locais onde, segundo a polícia e a imprensa, se praticava o mal. Mas quem defendia o que era bem ou mal? Para a polícia, o mal eram os adeptos de práticas de cura, usos de ervas e terreiros onde pretos velhos e exus baixavam em meios a batuques. Mas de acordo com o poder de negociar isso poderia variar, pois eram os próprios policiais e seus peritos que classificavam o que podia e o que não podia obter autorização para funcionamento.¹²⁴

As atividades ocorridas nessas casas de santo passaram a ser marginalizadas pelo Estado fazendo com que o samba e o jongo ganhassem conotações pejorativas na sociedade. A prática da capoeira chegou a ser criminalizada pelo estado entre 1890 e 1937¹²⁵. O próprio artista Heitor dos Prazeres foi preso aos 13 anos, acusado de vadiagem¹²⁶. O funk ainda enfrenta constante estigmatização criminosa, relegando-o também às margens de importância. Esses relatos ajudam a mostrar que o desenvolvimento da cultura periférica foi e ainda é severamente combatido pela cultura centrista, talvez como forma de se impor como única cultura no Rio, mas que não encontra adeptos suficientes devido a sua inacessibilidade.

Entretanto, se faz interessante notar que ao mesmo tempo que as elites geram conflitos com as classes populares, a mesma consome as expressões artísticas vindas da periferia. A casa de Tia Ciata era frequentada por autoridades como Paulo de Frontin e Pinheiro Machado¹²⁷. Com o desenvolvimento da república brasileira,

¹²⁴ SILVEIRA, Leandro M., Nas trilhas de sambistas e “povo do santo” p. 85.

¹²⁵ Sobre este dado, destaca-se o apontamento que o historiador Gabriel Cid faz ao afirmar que “o ano de 1890 foi o mais marcante na repressão policial aos capoeiras em todo o séc. XIX. As peculiaridades políticas daquela época ajudam a explicar este fato. Além de prender os capoeiras às centenas, Sampaio Ferraz [chefe da polícia da cidade do Rio na época] os deportava, com o objetivo de impossibilitar a rearticulação dentro da cidade. Os mais importantes chefes de malta, os mais velhos, guardiães da tradição, e os maiores ases da capoeiragem foram afastados do ambiente da cidade, rompendo o elo fundamental da reprodução cultural. Ver: CID, Gabriel da Silva V., A capoeira no Rio de Janeiro 1910-1950, p. 5.

¹²⁶ BITTENCOURT, Renata, Sou eu que dou as ordens, p. 18.

¹²⁷ AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 26.

principalmente no governo getulista¹²⁸, o desejo de formular uma identidade nacional em rompimento com a dependência estrangeira faz com que os representantes do Estado ressaltem e valorizem algumas expressões da cultura carioca, como o samba e o carnaval, dando reconhecimento e projeção interna e externa no Brasil tanto ao movimento como aos seus artistas. Nisto, as elites vão se apropriando da cultura periférica gerando seus próprios movimentos artísticos, como é o caso da Bossa Nova, nascida no bairro de Copacabana na década de 1950, que misturou o samba carioca com o jazz estadunidense, ganhando prestígio imediato e consagrando artistas como Tom Jobim, Vinícius de Moraes e João Gilberto¹²⁹.

Essa apropriação também acontece em movimento inverso, das periferias se apropriando da cultura centrista, a exemplo do apreço e prática do futebol, que começou nos clubes burgueses da Zona Sul e logo se espalhou para os subúrbios, se tornando paixão estadual e nacional, gerando, a partir da prática esportiva nos subúrbios, ascensões sociais de muitos cidadãos. Também vale destacar o fomento de orquestras e companhias de dança clássica dentro das favelas no século XXI que revelam e exportam talentos vindo diretamente das classes populares que ao mesmo tempo que reproduz expressões artísticas da Europa, mesclam e fazem releituras inserindo gêneros musicais brasileiros e fluminenses nos arranjos sinfônicos e passos de ballet.

Sobre estes movimentos de consumo e apropriação cultural entre as classes sociais, André Azevedo traz uma percepção interessante afirmando que:

A circularidade cultural verificada entre as classes sociais da urbe carioca é considerável ainda nesse início de século. Para além da abrangência do samba, que no início do Novecentos começou nas classes subalternas e tomou as elites da cidade, ou do futebol, que se inicia pela mesma época nas elites e espraia-se às camadas pobres, temos neste início de novo século a presença disseminada do funk pelas camadas médias e enriquecidas, hoje uma presença constante na maior parte das festas de casamento dessas classes sociais no Rio de Janeiro. Cabe lembrar, apenas a título de ilustração, que o Rap das periferias de São Paulo não goza de tal aceitação social nas suas camadas médias e altas, muito embora suas letras sejam notadamente mais pudicas, sofisticadas e politizadas, o que, supostamente, tornariam esse gênero musical de origem periférica mais capilar que o seu congênere carioca. O mesmo ocorre com as expressões idiomáticas, conotativas do universo de linguagem de uma

¹²⁸ VIECILLI, Raqueli Bisvayno; VIEIRA, Marcílio de Souza, Samba, p. 99.

¹²⁹ MCCANN, Bryan, A Bossa Nova e a influência do blues, 1955-1964, p. 107.

cidade. No Rio de Janeiro, regra geral, as gírias têm origem nas camadas populares, logo tomando o fraseado da juventude abastada da zona Sul carioca.¹³⁰

A respeito dessa relação combate-apropriação da cultura periférica pelas elites sociais, a Escola de Samba Mangueira, enraizada na cultura marginal carioca, faz um apontamento crítico através do seu samba-enredo de 2025 quando canta, se colocando como o eu lírico em diálogo:

“Meu som por você criticado
Sempre censurado pela burguesia
Tomou a cidade de assalto
E hoje no asfalto a moda é ser cria
Querem imitar meu riscado, descolorir o cabelo
Bater cabeça no meu terreiro”¹³¹

Nesses cruzamentos e emaranhados a cultura do Rio de Janeiro vai se desenvolvendo e se configurando de forma única e fortemente representada em todos os espaços e classes.

4.3.

O segmento evangélico e sua interação com a cultura fluminense

A inserção das igrejas evangélicas no Rio de Janeiro se deu após a consolidação de boa parte das características culturais do estado. A contribuição cristã-católica e multi-religiosa-afro desenvolveram a cultura do estado lado a lado ao longo dos períodos coloniais e imperiais. Por mais que o protestantismo de linha histórica chegasse a aparecer no Rio entre os séculos XVI e XVII, foi evidenciado que esta presença foi mais um aceno do que uma instalação duradoura. Durante essa ausência no Brasil, o protestantismo europeu migrou para o norte da América, onde não só ajudou a constituir o que hoje são os Estados Unidos como também se desenvolveu internamente e se diversificou em novas nuances e vertentes, tanto organizacionais, como governamentais e em grande parte teológicas. É nessas mudanças que surge o fenômeno do evangelicalismo¹³² e são as denominações

¹³⁰ AZEVEDO, André, O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca, p. 31-32.

¹³¹ MANGUEIRA, samba-enredo 2025.

¹³² O Evangelicalismo é um segmento nascido dentro do protestantismo que tem como base os movimentos avivalistas ocorridos nos Estados Unidos durante os séculos XIII a XX. Nesses

ligadas a esse movimento que chegam ao Rio de Janeiro no século XIX, a partir do protestantismo de missão, onde a cultura local se alicerçou no afro-catolicismo.

É interessante observar os aspectos dessas igrejas e a sua intenção missionária no Brasil. Analzira Nascimento argumenta que o mesmo ideal colonizador presente no catolicismo do século XVI impele o protestantismo do século XIX e sua partida para a América Latina. As denominações evangélicas herdaram a teoria do Destino Manifesto estadunidense de forma que seus projetos missionários se aliem à ideia de “civilização” de um mundo selvagem, sem Cristo – mesmo com o catolicismo presente – e sem cultura. Nas palavras da missióloga:

Confundia-se ocidentalização com conversão. Havia uma relação intrínseca entre ser civilizado e ser cristão. Quanto mais parecido alguém fosse com o missionário, tanto mais perto de Deus e mais “evoluído” ele seria. Missão era compartilhar as vantagens da civilização e o estilo de vida norte-americano. E esta era vista também como única forma de moldar o povo local preparando o terreno para a implantação de objetivos econômicos no continente. A conclusão do Canal do Panamá, por exemplo, foi interpretada não só como estreitamento das relações comerciais, mas também, união espiritual entre o norte e o sul. Era como um memorial para referendar a “bondade norte-americana” em consolidar essa obra que confirmava seu “internacionalismo” e inaugurava um real pan-americano na região.¹³³

Os plantadores das primeiras igrejas evangélicas no Brasil chegam ao Rio e se deparam com uma cultura de misturas, onde ao mesmo tempo que podia se notar contribuições de grupos distintos, se observava algo novo, original, único das terras de São Sebastião. As fés do povo se mesclavam nas festas de rua, a desorganização organizada movia o funcionamento da cidade e seu apelo à manifestação corporal era nítido no comportamento dos cidadãos. Mediante a tudo isso pode-se imaginar o tamanho choque cultural que esses missionários tiveram ao vivenciar as primeiras horas após o desembarque no porto, o que gerou instantaneamente formas de interação com a cultura local. Para entender o posicionamento dessas denominações

avivamentos se incentivou o aspecto indivíduo-sentimental como sinal da conversão do ser humano, provocado pela pregação da soberania de Deus frente a depravação humana e sua total incapacidade de alcançar a salvação, estando destinada desde o nascimento à condenação por conta de seus pecados. Tais aspectos foram fomentados e transplantados para suas evangelizações. O Evangelicalismo também se fundamenta nas teologias do puritanismo e do pietismo, nos tratados soteriológicos arminianistas e calvinistas, e na concepção em que a Bíblia é um livro livre de erros, falhas e/ou contradições, desenvolvendo assim uma leitura literalista/fundamentalista e a colocando como referência/resposta a qualquer ocasião humana. Ver: LOPES, Antônio Lisboa L.; ALMEIDA, Vinnícius, *Evangelicalismo e Fundamentalismo nas origens do Protestantismo Brasileiro e a urgência do Pacto Educativo Global*, p. 248-252.

¹³³ NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou colonização*, p. 85.

em relação a cultura fluminense e consequentemente suas novas elaborações teológicas e seus ideais missionários no Rio de Janeiro, duas características podem ser despontadas: o ideal puritano e o antikatolicismo, herdados de seu berço europeu e configuradas ao longo da Era Moderna e início da Idade Contemporânea nos Estados Unidos.

Talvez o puritanismo possa ser uma das chaves mais importantes para se entender não só o choque cultural tido pelos primeiros missionários, mas também seus empreendimentos de distanciamento e repulsa à cultura fluminense. Surgido na Inglaterra, o movimento teológico puritano molda o estilo de sua colônia americana e se torna um dos pensamentos-base para a formação cultural estadunidense, atmosfera essa que as denominações que chegam no Rio respiram e constituem o seu jeito de viver e se relacionar com os outros. Ao aportarem em um novo local para começar seus trabalhos de evangelização, os missionários percebem que a expressão cultural do Rio se dá de maneira fortemente corporal e mística; de forma espontânea e por vezes exagerada. É típico e evidente que as festas, devoções, danças, cantos, vestuário, gesticulações, comportamentos e posturas dos moradores no Rio de Janeiro ressaltam bastante esses dois pontos – corpo e mística – em sua manifestação.

Para o ideal puritano a cultura do Rio é indecente, depravada, excessiva e irracional. O bom cristão evangélico deveria se abster e não se ater a esse estilo de vida, focando apenas no seu trabalho e na sua devoção pessoal-comunitária aos moldes evangelicais. Essa aversão se agrava ainda mais quando se trata da cultura periférica, mais tipicamente fluminense, ao contrário da cultura centrista que, por conta de seu aspecto importador, trazia as culturas do norte global já influenciadas pelo puritanismo, sendo área confortável e digna de replicação no Rio de Janeiro. É sob esta ideologia-teologia que as igrejas evangélicas históricas constroem o seu estilo de vida próprio que, por mais que estejam inseridos numa cultura já existente, vivem ora de forma ascética a cultura – e consequentemente ao mundo mediado por ela – ora com motivações de inferir na cultura local para inserir seus costumes e práticas.

Abordando agora o antikatolicismo, os conflitos religiosos acalorados na Europa do século XVI desenvolveram o ódio entre as duas tradições cristãs ao mesmo tempo em que as Grandes Navegações cruzavam o Atlântico, começando uma nova Era na história mundial. É de se esperar que essa tensão religiosa

envolvendo intrinsecamente os reinos europeus fosse transplantada para as colônias. A instalação do protestantismo na América do Norte e sua formatação ao evangelicalismo não chega a pautar diretamente uma forma de se relacionar com o catolicismo. É quando chegam ao Brasil, em sua maioria no Rio de Janeiro, com sua motivação colonizadora e se deparando com a formação cultural local, que as denominações evangélicas inserem, em suas pregações e produções literárias¹³⁴, argumentos apologéticos que irão desacreditar o catolicismo olhando para as devoções e ritos gerados pela religiosidade popular à luz de sua teologia dissidente da época. Esse anticatolicismo foi crescendo e se alimentando à medida que o tempo passava e a expressão cultural fluminense ia consolidando mais aspectos católicos à sua identidade.

A partir destes dois pontos levantados que ajudam a compreender a abjeção que o evangélico histórico tem pela cultura do Rio, é necessário continuar discorrendo para entender algumas características novas que o evangelicalismo pentecostal gera. Pode-se afirmar que o pentecostalismo no Rio de Janeiro age a partir de dois movimentos: o primeiro é igual aos seus predecessores, agora de forma potencializada, e o segundo é igual a cultura do Rio, pelo fato dos pentecostais surgirem nas regiões periféricas da cidade e desenvolverem um *ethos* semelhante do qual formou a cultura fluminense, gerando assim entre eles uma nova cultura, que será apropriada em partes pelo evangelicalismo histórico.

A moral puritana é radicalizada pelo pentecostalismo, ao ponto de considerar as práticas e expressões vindas da cultura fluminense como pecado. O que antes era um alerta e uma orientação a deixar as práticas comuns – acarretando por diversas vezes uma pedagogia de correção e disciplina a seus membros – agora é condenável, digno de culpa e com maior e mais frequente risco de exclusão eclesial a prática de consumir e se portar como os fluminenses. Não mais se podia sambar, jogar futebol, lutar capoeira, ir a festas de rua ou outras coisas que expressavam o estilo de vida comum do morador do Rio.

¹³⁴ Os evangélicos históricos logo no começo de sua inserção no Brasil produziram e publicaram diversas titulações literárias, entre jornais, revistas, livros, folhetos e etc., como forma de propagar seus pensamentos e ideais. Foram abertas muitas editoras e casas de publicação evangélicas que geram inúmeras obras, muitas delas com abordagens e conceitos anticatólicos. Ver: MATOS, Alderi Souza de, A atividade literária dos presbiterianos no Brasil, p. 54-55 e SILVA, Nilo Tavares, Para que todos sejam um, p. 86-87

Mas, ao passo que as igrejas pentecostais proíbem essas expressões, eles mesmos geram internamente costumes próprios. Seja no jeito de se vestir, na forma de falar, em suas manifestações populares ou naquilo que consome. É o movimento evangélico pentecostal que cria de forma mais evidente uma cultura particular dentro de uma cultura já existente, chamando atenção do evangelicalismo histórico que também vai aderir, trilhando caminhos ora diferentes ora iguais, a uma construção cultural própria que se distancia da cultura secular, também chamada de cultura mundana, gerando assim estruturas de expressão e consumo daquilo que pode o evangélico/crente ser, ter, usar, falar, ouvir e consumir. Alberto dos Santos volta a contribuir e analisa essa “cultura evangélica” no Brasil, refletindo como esta tem criado uma “identidade evangélica” no país capaz de se aliar a ideologias e pensamentos políticos internos e externos. O geógrafo diz que:

De norte a sul e de leste a oeste do território nacional, parcela considerável da população brasileira tem uma nova identidade nacional, por assim dizer, a identidade evangélica. A população evangélica não se reconhece mais como apenas brasileiros, mas sim como evangélicos, como “povo de Deus”. Nessa cultura, facilmente se assimila a idéia de que a nação, o Estado brasileiro, necessita ser governado pelos representantes evangélicos (parlamentares, prefeitos e presidente). A cultura evangélica, que pretende ser hegemônica, talvez poderá vir a ser o último ingrediente, o fermento que faltava, para se consolidar plenamente o modelo norte americano no Brasil. Essa cultura é o substrato da economia capitalista. Ela serve como um cimento, a argamassa para o mercado evangélico. Nesse sentido, a cultura evangélica (em oposição à cultura católica e à secular), consolida progressivamente o “credo americano” ou os valores protestantes americanos na sociedade brasileira. (...) No Brasil (e na América Latina) a expansão da cultura evangélica está fomentando uma nova identidade territorial – a identidade evangélica. O território é o palco sobre o qual ensaia-se e encena-se a peça teatral da cultura evangélica. No lugar do “sinal da cruz” do velho catolicismo, um dos códigos de identidade pentecostal é a saudação ‘paz do Senhor irmão’.”¹³⁵

Neste trabalho de uma nova formação cultural, o pentecostalismo desponta mais uma vez ao querer estabelecer expressões justamente com a estratégia de apropriação de aspectos culturais do Rio de Janeiro, típico das sínteses feitas pela cultura periférica, onde se concentra o maior número de pentecostais no estado. Talvez o ponto não seja a prática em si, mas onde ela é realizada, gerando assim uma certa “redenção” dos costumes. Sendo usado com a “motivação certa” e com a tutela da igreja, o fiel pentecostal poderia tocar como os sambistas, dançar como

¹³⁵ SANTOS, Alberto dos, *Cultura evangélica no território brasileiro*, p. 13607.

os jongueiros, jogar futebol com os membros, lutar capoeira com os amigos da igreja, entre outros.

Essa radicalização negativa da cultura fluminense vai gerar no pentecostalismo certos extremos que serão melhor vistos na sua ramificação neopentecostal. Aqui a cultura passa a ser demonizada, digna não só de fuga, mas também de combate. Entre os neopentecostais há o entendimento que, por ter aspectos religiosos afrocatólicos, a cultura do Rio está imersa de espíritos maus que a todo momento busca dissuadir o crente da vida eterna, fazendo com que ele perca a sua salvação e seja condenado por Deus. Para que isso não aconteça, o fiel deve se santificar e santificar os seus costumes.

À medida que o tempo passou e o evangelicalismo se desenvolveu, o ascetismo cultural também foi se consolidando. As igrejas evangélicas no Rio andavam separadas e alheias a cultura local; as pregações opositivas continuaram, a busca por produção e referências estrangeiras se tornou frequente, enxertando contextos díspares da vivência nacional e normalizando esse dualismo. O pentecostalismo conseguiu gerar uma cultura nova em cima de mesclagens de características locais, mas o evangelicalismo histórico ainda estava preso à cultura estadunidense transplantando-a nos trópicos em um fluxo contínuo. Após algumas décadas, alguns segmentos do evangelicalismo brasileiro começaram a questionar essa dependência cultural e passaram a olhar com novos olhos a cultura brasileira e fluminense. Esse novo olhar começou a partir de produções de teor confessional, como é o caso das músicas, que traziam elementos da cultura brasileira. Pode-se citar como exemplo o Grupo Nazarenos, formado no fim da década de 1980 por dois ex-integrantes do grupo Demônios da Garoa, que ao se converterem, fizeram músicas evangélicas dentro do gênero musical do samba paulistano. Outros exemplos de artistas dessa época que se utilizaram da cultura brasileira para fazer suas produções foram João Alexandre e Stenio Marcus, mais ligados ao gênero MPB.

Tais aberturas ocorridas no fim do século XX foram importantes para se debater se o cristão evangélico não poderia também fazer parte da cultura brasileira e, conseqüentemente, fluminense. Dentre essas reflexões, o cantor, compositor e pastor carioca Gerson Borges escreve um livro que fala sobre sua experiência de ser evangélico na cidade do Rio de Janeiro, vivendo dentro de sua cultura local desde pequeno, sem oposições e incentivado pelos seus pais evangélicos. O pastor

argumenta que a graça, conceito tão caro ao evangelicalismo, também está na cultura e suas diversas expressões. Sobre sua criação, Gerson Borges escreve:

Como aprendi a amar a canção popular brasileira, para muitos, a mais brasileira das artes, que a partir dos anos 20/30 passou a ter o samba como o principal dos seus gêneros, faz tempo tenho procurado aprender a compor e cantar essa música tão genial. E, a respeito dessa busca, é sem preço a influência poética que eu recebi do meu pai, quando menino, nos anos 70. Devo muito ao seu amor à música, especialmente pelo violão dos regionais de choro (flauta, violão e cavaquinho), e à poesia e musicalidade nordestina (sanfona, zabumba e triângulo) dos *paraíbas*, como pejorativamente o carioca designa a cultura nordestina (...). Entre um repentista e outro cantando no Projeto Minerva, que a gente ouvia no rádio de pilha, deitados na varanda preguiçosa de sábado, calor de dezembro, papai me descrevia um dos principais centros de difusão e celebração do Nordeste no Rio de Janeiro, a Feira de São Cristóvão.¹³⁶

Já a respeito da graça na cultura brasileira, ele diz:

A graça da/na cultura: feijoada e samba, viola caipira e pamonha, frevo e cupuaçu. O churrasco de costela gaúcha, depois de um bom *chima* e tome prosa, pururuca e feijão tropeiro em Minas, depois um *cafezim* sem pressa. A gentileza e alegria do carioca, que ultrapassa o Carnaval, que não deixa ‘tudo acabar na quarta-feira’ (pra citar Vinicius). O empreendedorismo paulista (São Paulo é São Paulo por causa do café, o ouro verde, e dos imigrantes). A moqueca capixaba que ‘nem Salomão em toda sua glória...’, o verão-o-ano-todo no Nordeste, que tem acarajé, vatapá, depois feijão verde, carne de sol. E, então, os violeiros do Pantanal, Goiás, açaí e guitarrada de Belém, tambaqui e graviola em Manaus. E tudo isso sem falar nas sombras... E na nossa cara-do-mundo-inteiro: somos brancos, somos pretos, somos índios [*sic*], somos mulatos. E somos Japão e China, Alemanha e Rússia. Somos o mundo. ‘O Haiti é aqui’ – cantou Caetano.¹³⁷

Atualmente, as produções artísticas evangélicas que trazem para perto a cultura brasileira têm se desenvolvido significativamente. Em muitas dessas produções se destaca o tom subversivo e ressignificativo que propõe a adesão cultural local pelo evangelicalismo. Em ritmo de samba/batuque, a cantora pernambucana Midian Nascimento canta a respeito do sentimento tido por não a deixarem sambar e ressignifica isso sob uma luz teopoética nos seguintes versos:

“E é no batuque de bamba
Que a voz de Deus se balança
E chega aí

¹³⁶ BORGES, Gerson., Ser evangélico sem deixar de ser brasileiro, p. 16.

¹³⁷ BORGES, Gerson, Ser evangélico sem deixar de ser brasileiro, p. 47.

Nós tinha um nó na garganta
 Disseram: aqui ninguém samba
 Por muito tempo foi nisso que eu acreditei

Mas quem vê Deus no caminho
 Tem outro rumo e destino
 E todo mundo se junta e canta assim

O nosso corpo balança
 Meu Pai ungiu essa dança
 Anunciando o dia que vai vir

Brasil, Peru e Argentina
 É nossa festa latina
 E desde sempre ele quis que fosse assim”¹³⁸

Porém, novamente entendendo a diversidade evangélica no Brasil, torna-se uma missão impossível cravar, de forma geral, o posicionamento das igrejas evangélicas e todos os seus segmentos, tanto a nível temporal como espacial. Existem igrejas que se abriram ao contato com a cultura e outras que ainda se mantêm reclusas e combatentes. Ou seja, ao mesmo tempo e em vários lugares, existem representações evangélicas que ora são pró-cultura ora são anti-cultura; existem tanto igrejas ascéticas culturalmente como apropriativas, o qual por esse meio criam uma cultura própria. Atualmente pode-se ver, principalmente nas igrejas independentes, uma intensificação da importação cultural dos Estados Unidos. A cultura estadunidense se mostra nessas igrejas de forma latente e frequente. Suas expressões idiomáticas são em língua inglesa, seu vestuário segue às tendências norte-americanas anglo-saxões, suas danças e músicas são as mesmas produzidas no exterior sem qualquer tipo de adaptação ou alteração. Por mais que, por parte dessas igrejas, se possa argumentar que esses costumes evidenciam um caráter globalizador de suas ações e um certo projeto evangelizador, é de se refletir também como essas igrejas carregam o mesmo ideal colonizador impresso no evangelicalismo histórico do século XIX, as vezes de forma involuntária, outras de forma intencional, afirmando a reflexão de Alberto dos Santos¹³⁹. A cultura local, neste caso a fluminense, se torna descartável, ultrapassada e desinteressante aos

¹³⁸ NASCIMENTO, Midian., Verso 2 – Um Nó.

¹³⁹ O geógrafo desenvolve ainda mais sua reflexão, chegando ao argumento de como o evangelicalismo brasileiro consegue gerar uma globalização cultural tendo como base referencial as ideologias e pautas vindas dos Estados Unidos, a qual é articulado diretamente por líderes estadunidenses que fomentam projetos e trocas com as lideranças brasileiras. Ver: SANTOS, Alberto dos, Cultura evangélica no território brasileiro, p. 13614-13616.

fiéis dessas igrejas, fazendo com que eles transplante uma cultura estrangeira com intuito que essa se torne a cultura oficial.

Tal comportamento polifônico do evangelicalismo fluminense em relação à cultura local ainda se desdobra em vários outros aspectos e expressões, mas sempre se baseando nos pontos levantados acima. É de se notar que esse relacionamento cultural também é usado como fator que movimenta as disputas no campo religioso do Rio de Janeiro.

4.4.

Inculturação, redenção cultural e cultura fluminense

Após analisar a formação cultural do Rio entre contribuições, vertentes e interações, a temática da inculturação se insere aqui a fim de entender como esta pode se relacionar com a cultura fluminense, a fim de transmitir o anúncio do Evangelho. Diferente de culturas autóctones e remotas geograficamente, o Rio de Janeiro configurou seus hábitos através das sínteses – seja por apropriações ou supressões – de culturas que por aqui já haviam e chegavam, tendo o cristianismo grande destaque, como visto. Enquanto a tradição católica definirá o termo inculturação, a tradição evangélico-protestante dará um outro nome para o mesmo movimento, mas que terá propostas diferentes. Antes de tudo, é necessário entender os conceitos para que assim se desenvolva a investigação seus relacionamentos com a cultura do Rio.

O termo inculturação aparece pela primeira vez no documento da 32ª Congregação Geral da Companhia de Jesus (1974-1975), tendo como base os documentos do Concílio Vaticano II que estabelece o novo jeito que a Igreja Católica se posiciona sobre as culturas e a evangelização no mundo moderno. A constituição pastoral *Gaudium et Spes* ressalta a importância da cultura para o ser humano¹⁴⁰ e como esta tem laços com a mensagem de Cristo¹⁴¹. A constituição afirma que a Igreja se utilizou da cultura em diferentes épocas para tornar o Evangelho acessível e entendível aos povos, ao passo que o Evangelho não está vinculado a nenhuma cultura particular, sendo ele independente para transitar e se

¹⁴⁰ GS 53.

¹⁴¹ GS 58.

comunicar com todas de forma única¹⁴². Já o decreto *Ad Gentes*, que trata justamente da atividade missionária, coloca a Igreja sujeita a cultura local, assim como o próprio Cristo esteve em seu tempo¹⁴³; por essa sujeição, a Igreja deve entrar na cultura em que está e nela viver a mensagem de salvação de várias formas: pelo testemunho, pelo diálogo, pela formação ou pelos diferentes grupos e frentes eclesiais (Magistério, leigos, catequistas, missionários...). O decreto afirma que em cada cultura há sementes do Verbo adormecidas e o cristão, ao viver e participar destas, traz luz a essas sementes que são capazes de ensinar sobre o Evangelho e conduzir todos a Cristo¹⁴⁴, revelando que a cultura pode ser usada como estratégia missionária.

É respirando esses novos e frescos ares que a Companhia de Jesus convoca a 32º Congregação Geral para definir os novos rumos e atuações que a ordem terá no mundo atual, introduzindo o termo inculturação no decreto número 4, para dizer sob quais formas se daria sua missão nos dias de hoje. Segundo o parágrafo 36 do documento resultante da Congregação Geral:

Já se desenvolveram novas formas de inserção apostólica, de acordo com diversas regiões. Quaisquer que sejam, em todas as partes requerem de nós uma formação sólida, uma forte coesão comunitária, uma consciência clara de nossa identidade. Em todas as partes, também devem se pretender a inculturação, necessária em todos os lugares, para a proclamação do Evangelho e para a recepção de Jesus Cristo – de acordo com a diversidade de nações, grupos ou classes sociais e meios humanos diferentes.¹⁴⁵ (tradução livre)

Segundo o documento, a proposta é que essa inculturação realmente aconteça em todos os lugares e em todos os contextos, seja em lugares de culturas autóctones, como é o caso da África e da Ásia, seja em lugares onde o cristianismo contribuiu para formar a cultura, mas que hoje abandonaram ou se aliaram a ideologias ateístas, como é o caso da América e da Europa. Afirma o parágrafo 54 que:

Em todas as partes, o anúncio da Boa Nova exige, para ser efetivamente acolhida, não só que nossas vidas testemunhem a justiça que Cristo nos chama, mas também que as estruturas da reflexão teológica, das catequeses, e da liturgia e da ação pastoral

¹⁴² GS 58.

¹⁴³ AG 10.

¹⁴⁴ AG 11.

¹⁴⁵ COMPAÑIA DE JESUS, Congragacion General XXXII, p. 84.

sejam adaptadas às necessidades que uma experiência real do ambiente revela.¹⁴⁶
(tradução livre)

A partir de então o termo inculturação entra em uso nos documentos pontifícios, aparecendo pela primeira vez na carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (1985) de Paulo VI, o mesmo papa que antes aprofunda o relacionamento do cristianismo com as culturas na Exortação *Evangelii Nuntiandi*. Os pontífices seguintes também reservaram um espaço do seu pontificado para falar sobre fé e culturas no mundo, contribuindo assim para o melhor entendimento da atuação da inculturação na Igreja e fomentando em diversos setores católicos o debate e o trabalho da obra evangelizadora inculturada.

Sobre esse aspecto, faz-se necessário destacar as reflexões do teólogo Mário de França Miranda que irá sistematizar o conceito da Inculturação, trazendo fundamentos bíblicos, históricos e teológicos, além de representações reais, para defender a prática da inculturação da fé cristã no mundo. Para França Miranda “toda fé é necessariamente uma fé inculturada”¹⁴⁷; só há como viver uma fé se esta estiver dentro de uma cultura. O cristianismo não estaria isento disso. Os primeiros séculos da História da Igreja demonstram de forma nítida como ela se inculturou nas culturas dominantes da época, gerando costumes e tradições distintas, vistas em vários de seus segmentos até hoje. Mesmo com os efeitos negativos da colonização, as formas de viver o cristianismo nos países colonizados foram ganhando feições próprias e hábitos únicos em cada espaço. À medida que o tempo passou, a fé cristã viveu a mão dupla de afetar a cultura em que estava inserida como também de ser afetado por ela, mudando repetidas vezes a sua forma de vivência.

Como forma de definir o conceito, França, citando a afirmação de Arij Crollius, diz que a inculturação é “a realização da fé e da experiência cristã numa cultura”¹⁴⁸ e estrutura como se dá esse processo em três partes, que são:

Primeiramente a presença e o encontro [da fé cristã] com outra cultura, que exige nova linguagem, gestos e símbolos para ser significativa, em seguida vem a difícil fase do diálogo, na qual se examina que elementos culturais podem ou não ser assumidos e valorizados pela fé cristã, finalmente chega-se a uma síntese cultural,

¹⁴⁶ COMPAÑIA DE JESUS, Congragacion General XXXII, p. 90.

¹⁴⁷ MIRANDA, Mário de França, Inculturação da fé, p. 63.

¹⁴⁸ MIRANDA, Mário de França, Inculturação da fé, p. 38.

que não só enriquece a cultura local e a Igreja local, mas ainda contribui para a catolicidade da Igreja.¹⁴⁹

Outra referência que ajuda a entender a inculturação – esse de forma incisiva dentro da missiologia – é o já citado missiólogo Paulo Suess que, olhando para as Conferências do CELAM, mostrará a grande dedicação que a Igreja na América Latina tem a respeito do tema. Os bispos latino-americanos, na Conferência de Puebla, dizem que a Igreja deve assumir as particularidades de cada povo¹⁵⁰ – bem como sua cultura – ao anunciar o Evangelho. Nesse sentido, Paulo Suess argumenta que é necessário a assunção das culturas antes do anúncio como forma de poder se comunicar melhor com aqueles que estão inseridos nela afirmando que:

Assumir uma cultura significa comunicar-se nessa cultura, assumir seus códigos de comunicação e expressão, significa expressar os mistérios de salvação numa nova linguagem simbólica. Assumir culturas significa assumir múltiplas línguas e linguagens além de uma mera tradução literal. “Assunção” não significa “identificação”, mas uma “estreita vinculação”.¹⁵¹

Com essa proposta, na Conferência de Santo Domingo, os bispos, ao falarem de inculturação – se utilizando propriamente desse termo – darão a ela aspectos práticos que tocarão diretamente nas atividades das igrejas locais que estão sob este contexto, o que fará o missiólogo argumentar que:

A inculturação como nova proximidade eclesial no meio dos povos e grupos sociais coloca o dedo num ponto nevrálgico dessa presença, que é a estrutura ministerial da Igreja. Santo Domingo enfoca duas vezes a Igreja local como o laboratório da inculturação.¹⁵²

As conclusões de Santo Domingo detalham em quais áreas práticas devem se dar inculturação, entre elas o desenvolvimento de uma liturgia inculturada¹⁵³, a formação sacerdotal que fomente a inculturação¹⁵⁴, que para Paulo Suess, deverá ser tratado com um novo estilo de vida¹⁵⁵. e em uma reflexão teológica que se

¹⁴⁹ MIRANDA, Mário de França, Inculturação da fé, p. 38.

¹⁵⁰ DP 237

¹⁵¹ SUESS, Paulo, Introdução a teologia da missão, p. 147.

¹⁵² SUESS, Paulo, Introdução a teologia da missão, p. 154.

¹⁵³ DSd 35.

¹⁵⁴ DSd 128.

¹⁵⁵ SUESS, Paulo, Introdução a teologia da missão, p. 156.

referencie a partir do chão a qual pisa, sendo a teologia também objeto de inculturação¹⁵⁶ a partir daqueles que vivem dentro de suas tradições e costumes, proporcionando materiais, meios e estratégias para auxiliar a evangelização dentro de cada cultura própria.

No âmbito evangélico-protestante, o entendimento a respeito da participação do cristianismo na cultura ganha um outro termo chamado de Redenção Cultural ou Redenção da Cultura, que tem pontos em comum ao conceito de Inculturação. Segundo a escritora Mariana Guzzoni, a definição do conceito de Redenção Cultural se dá da seguinte forma¹⁵⁷. Há, em todas as culturas, uma graça comum, dada por Deus na Criação a todos os seres criados e suas criações, por mais que esta não se revele à primeira vista, principalmente depois da Queda. A Queda foi responsável pela depravação da humanidade, a qual desordenou o ser humano de seu propósito original e corrompeu, por conta de sua intenção má, todas as suas práticas e criações. A pessoa humana depravada não consegue mais criar nem cultivar nada que não seja defeituoso/pecaminoso ou que obtenha uma brecha para ser corrompido, escondendo assim a graça comum. Sob essa compreensão faz-se necessário entender a proposta de redenção de Cristo na cruz, que não se estende apenas ao caráter indivíduo-espiritual humano, mas sim a todas as coisas criadas por Deus, bem como às criações de suas criaturas. Por isso, tudo aquilo que o ser humano já criou e cria também deve ser redimido em Cristo, inclusive a cultura.

Para entender melhor a ideia de graça comum, além do relato poético de Gerson Borges trazido anteriormente, a explicação de Rodolfo Amorim é bastante interessante pelo fato dele contextualizar a teoria dentro da cultura brasileira:

Devemos atentar e admitir a ação de Deus já presente no decorrer de toda sua história [do Brasil], reconhecendo as boas condições que possibilitaram sua existência como uma entidade duradoura e discernível no tempo. Assim como Deus faz raiar o seu sol e derramar sua chuva sobre justos e injustos (Mt 5.45-46), e concede a cada um a consciência de nos haver concedido habitar nossa realidade geográfica e sociocultural específica (At 17.26-27), devemos reconhecer que o Brasil nunca esteve fora de seu amoroso e justo governo providencial, seja pela participação nas boas estruturas da criação que têm em Cristo o seu centro de significado e coerência (Cl 1.13-20), seja pela execução de juízos e o derramar de bênçãos específicas em sua história (At 17.24).¹⁵⁸

¹⁵⁶ DSd 33.

¹⁵⁷ GUZZONI, Mariana, Sobre a cultura, Cristo é Senhor.

¹⁵⁸ AMORIM, Rodolfo; ALMEIDA, Marcos; LAGO, Davi, Arte e Espiritualidade, p. 16.

Deve-se também atentar para um ponto-chave a respeito do conceito de redenção cultural. Para Mariana Guzzoni, redimir a cultura não é criar uma cultura nova que seja direcionada apenas a adoração e devoção cristã, mas sim, ao olhar a graça comum das culturas existentes, de grande modo para os seus artefatos artístico-culturais, comunicar nelas Cristo e sua mensagem a partir de produções cristãs sem necessidade de carregar nenhum rótulo (sagrado, redimido, *gospel* e afins), apenas evidenciando a graça comum de Deus já presente: beleza, bondade, verdade...; gerando assim uma transformação da cultura existente que direciona a essa adoração. Mariana Guzzoni diz que:

Os cristãos são chamados para exercer seu mandato cultural sem reducionismos de qualquer aspecto que seja da criação, sem absolutizá-los e sem produzir ídolos; eles são chamados a trabalhar na obra redentiva de Cristo que reverbera em toda a realidade criada. Portanto, os cristãos são chamados a reformar sua mente e renovar os pressupostos mais íntimos do seu coração, para, então, fazer arte, música, literatura e tantos outros trabalhos sem o dualismo grego e sem a falácia da neutralidade moderna, mas apenas cumprindo o seu papel criacional e o seu papel redentivo, os quais são inteiramente harmonizados em Cristo Jesus, o verdadeiro Senhor Soberano de toda a cultura.¹⁵⁹

Analisando tudo isso, consegue-se notar que os conceitos de inculturação e de redenção cultural em certos momentos caminham juntos e em outros tomam rumos diferentes. Para ambos, a cultura é o lugar da experiência cristã, é na cultura que o cristão vive a sua fé e com ela interage. E essa cultura é aquela a qual ele está inserido, sua cultura local, não externa, formada ao longo da história, que tanto é palco de sua experiência como matéria-prima para a construção e desenvolvimento de sua devoção. Nos dois conceitos não há espaço para visões dualistas (cultura sagrada e cultura profana; cultura cristã¹⁶⁰ e cultura secular) e nem se aceita a ideia de uma criação cultural ascética ao mundo em que vive. Outro consenso é que todas

¹⁵⁹ GUZZONI, Mariana, Sobre a cultura, Cristo é Senhor.

¹⁶⁰ Paulo Suess questiona o termo “cultura cristã” principalmente quando queriam usar o termo na Conferência de Santo Domingo e desenvolve uma argumentação dizendo que “o setor hegemônico de Santo Domingo queria encaixar o paradigma da inculturação ao subtema da ‘cultura cristã’. Mas, a ‘cultura cristã’ não é uma cultura concreta, Ela só pode ser imaginada como um conjunto de valores e referenciais evangélicos que inspiram os cristãos no diálogo com povos e/ou grupos sociais e suas respectivas culturas. Também os valores e referenciais evangélicos que não chegam propriamente a constituir uma cultura são culturalmente situados. O conceito ‘cultura cristã’ aponta para uma meta ou macrocultura, a inculturação assume a diversidade concreta das culturas locais.” Ver: SUESS, Paulo, Introdução a teologia da missão, p. 152.

as culturas apresentam seus vícios e suas virtudes; dentro delas há as sementes do Verbo e a graça comum onde todo cristão é chamado a encontrar esses sinais, deixando de lado tudo aquilo que atrapalha.

Porém a diferença dos conceitos está na forma em que cada um irá propor um comportamento frente à cultura ao mesmo tempo virtuosa e viciosa. Enquanto a inculturação propõe uma assunção da cultura, a redenção cultural propõe uma transformação. A inculturação quer se encarnar nas formas culturais, assumir seu contexto, preservando a identidade ao mesmo tempo que anuncia o Evangelho a partir do diálogo, se abrindo a adaptações quanto ao modo de culto e devoções. Já a redenção cultural quer mudar a cultura local, direcioná-la ao caminho certo, transformar suas estruturas e reformar suas expressões que revelem a sua redenção a Cristo. O movimento da inculturação é a partir do externo, que quer interagir com a cultura de baixo para cima. Já o movimento da redenção cultural é a partir do interno, onde sua interação se dá de cima para baixo.

Entendendo tudo isso, resta saber como ambos os conceitos se relacionam ou podem se relacionar com a cultura no Rio de Janeiro. A inserção da fé cristã no estado não se deu de forma totalmente inculturada. A colonização impôs implícita e explicitamente a religião cristã nas Américas, afetando e em alguns pontos suprimindo suas culturas originárias¹⁶¹. Em meio as sínteses cariocas, o cristianismo obteve destaque e, mesmo com as disputas de tradição ocorridas no século XIX com a chegada do evangelicalismo, não deixou de ter seus privilégios e influências na formação cultural fluminense. Agora, na contemporaneidade, o Rio de Janeiro pode ser considerado um estado cristianizado, mas que deixa a desejar em revelar a graça comum de sua cultura e as bases virtuosas da fé a qual foi desenvolvido, de forma que é possível se questionar se, mesmo tendo bases cristãs, o Rio de Janeiro vive o Evangelho do Reino de Cristo. A realidade social é um dos pontos de maior discrepância. Em todo o estado, de forma mais latente em sua Região Metropolitana, as condições de vida continuam altamente desiguais, as injustiças e discriminações desenvolveram espaços de segregação e de vulnerabilidade social que por si também geraram sínteses culturais próprias de

¹⁶¹ Paulo Suess resgata aponta para o apagamento cultural realizado pelos colonizadores nas Américas quando estes consideraram irrelevantes para a evangelização dos povos originários a sua construção histórica própria pré-colonial. Ver: SUESS, Paulo, Introdução a teologia da missão, p. 152-153.

acordo com tal realidade vivida pelos moradores. É nesse espaço específico e sob este contexto que se deve analisar sobre como o Evangelho de Jesus e como a fé cristã – com suas tradições, missões e movimentos – se relaciona com a cultura e o que ela propõe para essa realidade.

5.

A vulnerabilidade Social no Grande Rio

Entendida como uma realidade condicionada a qual grupos sociais não possuem a garantia de direitos básicos de sobrevivência, tais como alimentação, saúde, segurança, educação e trabalho, a vulnerabilidade social na Região Metropolitana do Rio de Janeiro é um fato incontestável. Desde sua gênese formativa, a realidade social fluminense relegou uma grande parcela de sua população a riscos de existência, enquanto uma minoria social mantinha sua seguridade de vida e projetos de manutenção. Por mais que a fé cristã trazida pelos europeus ao Brasil contivesse em sua mensagem a promoção da dignidade humana e social, esse aspecto passou sem grandes efeitos significativos pela formação da sociedade fluminense mais justa e igual, imperando modelos de estratificação e desigualdade.

Não cabe aqui uma leitura anacrônica dos fatos ocorridos nos séculos passados. A população colonial, imperial e republicana do Rio viveu sua vida e sua fé da forma que era entendida em seus tempos, construindo a partir disso a sociedade apresentada atualmente. Hoje se vê um Rio de Janeiro cristianizado e desigual, que tem a fé em Cristo marcada e explícita ao passo que vivenciam as desigualdades e vulnerabilidades desenvolvidas ao longo dos anos. O presente capítulo buscará refletir sobre onde estão e como se revelam as regiões de vulnerabilidade social no Grande Rio, assim como entender de que forma o cristianismo inserido contextualmente se comporta frente a essa realidade. Realidade essa que tem seu próprio jeito de ver e interagir com o mundo, que gera sua própria cultura e que revela uma pertença de fé e uma espiritualidade a qual baseia suas práticas, seus desejos e seus anseios.

5.1.

Mapeamento da vulnerabilidade social na Região Metropolitana do Rio de Janeiro

A busca de mapear os espaços de vulnerabilidade no Rio de Janeiro se demonstra não só como um trabalho geográfico, mas também um esforço

historiográfico, como forma de tanto apontar e estabelecer as regiões que sofrem as inúmeras ausências, como de entender de que maneira se constituiu o abandono sistêmico desses espaços presente atualmente. Com as formações culturais apresentadas, agora será ressaltado e aprofundado alguns pontos dessa formação no Rio juntamente com seus locais de acontecimentos, de maneira a entender como e onde se desenvolveu a vulnerabilidade social no estado.

Pode-se dizer que a cidade e o estado têm três espaços fundacionais. O primeiro é a Praia de Fora, no bairro da Urca, onde Estácio de Sá desembarca com sua frota e funda a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. O segundo se dá no Porto da Guanabara, na Praça XV, com a chegada da corte de Dom João VI que eleva o Rio à capital de um império europeu fora da Europa, intensificando seu desenvolvimento na região, mesmo que de forma desordenada. Já o terceiro se dá no Cais do Valongo, no atual bairro da Saúde, onde boa parte da população negra chegou ao continente americano vindos de África, muitos deles se instalando no estado fluminense.

O Cais do Valongo como porto de escravizados começa a funcionar no século XVIII quando se transferem os navios negreiros da Praça XV para a Praia do Valongo¹⁶². Ao redor do cais se instalou o mercado de escravizados, os armazéns, o cemitério e todo o tipo de estabelecimento relacionado ao comércio dos cativos de forma que a região vivia exclusivamente para o tráfico negreiro. Os escravizados que ali chegavam só saíam de lá depois de serem vendidos, aqueles que morriam antes disso eram sepultados por ali mesmo¹⁶³. As condições da região do Valongo eram assustadoramente insalubres, a falta de organização por parte da burguesia aliada ao descaso estatal contribuía para uma série de relatos de viajantes europeus que contavam sobre o ambiente horrendo que era o Valongo durante a escravidão. O historiador Júlio César Pereira destaca os relatos de alguns viajantes, entre eles está C. Brand que descreve as crianças negras vendidas no mercado:

A primeira loja de carne em que entramos continha cerca de trezentas crianças, de ambos os sexos, o mais velho poderia ter doze ou treze anos e o mais novo, não mais

¹⁶² Por iniciativa do Marquês do Lavradio, o mercado de escravizados tem seu endereço mudado para o outro lado da cidade, longe do centro urbano da época. Os fatores que o levaram a essa decisão foram a insatisfação do Marquês de ver os escravizados recém-chegados ocupando as principais vias da cidade e o argumento de que a transferência do mercado iria ajudar na limpeza urbana, vindo das reclamações dos nobres. Ver: PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 71-77.

¹⁶³ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 74.

de seis ou sete anos. Os coitadinhos estavam todos agachados em um imenso armazém, meninos de um lado, meninas de outro, para melhor inspeção dos compradores; tudo o que vestiam era um avental xadrez azul e branco amarrado na cintura; [...] o cheiro e o calor da sala eram repugnantes.¹⁶⁴

Um outro relato é sobre o Cemitério dos Pretos Novos sob o olhar do viajante alemão G. W. Freireyss, que o descreve, na visita que o fez, da seguinte forma:

Próximo à rua do Valongo está o cemitério dos que escapam para sempre da escravidão... na entrada daquele espaço cercado por um muro de 50 braças em quadra, estava assentado um velho, em vestes de padre, lendo um livro de rezas pelas almas dos infelizes que tinham sido arrancados de sua pátria por homens desalmados, e a uns dez passos dele, alguns pretos estavam ocupados em cobrir de terra os seus patrícios mortos, e, sem se darem ao trabalho de fazer uma cova, jogam apenas um pouco de terra sobre o cadáver, passando em seguida a sepultar outro...¹⁶⁵

Outro relato a ser destacado é também de C. Brand, trazido pela historiadora Mônica Lima que afirma se tratar de uma viajante mulher. C. Brand fala novamente de sua experiência no mercado de escravizados:

Vi hoje o Val Longo (Valongo). É o mercado de escravos do Rio. Quase todas as casas desta longuíssima rua são depósitos de escravos. Passando pelas suas portas à noite, vi na maior parte delas bancos colocados rente às paredes, nos quais filas de jovens criaturas estavam sentadas, com as cabeças raspadas, os corpos macilentos, tendo na pele sinais de sarna recente. Em alguns lugares as pobres criaturas jazem sobre tapetes, evidentemente muito fracos para sentarem-se. Em uma casa as portas fechadas até meia altura e um grupo de rapazes e moças, que não pareciam ter mais de quinze anos, e alguns muito menos, debruçavam-se sobre a meia porta e olhavam a rua com faces curiosas. Eram evidentemente negros bem novos. Ao aproximar-me deles, parece que alguma coisa a meu respeito lhes atraiu atenção; tocavam-se uns nos outros para certificarem-se que todos me estavam vendo depois conversaram no dialeto africano próprio com muita vivacidade. Dirigi-me a eles e olhei-os de perto, e ainda que disposta a chorar. Fiz um esforço para lhes sorrir com alegria e beijei minha mão para eles; com tudo isso pareceram eles encantados; pularam e dançaram como que retribuindo as minhas cortezias.¹⁶⁶

Aos então chamados Pretos Novos era negado qualquer tipo de dignidade, até mesmo em seus sepultamentos, feitos em campo aberto e em covas bem rasas, enterrados “à flor da terra”, como Júlio César Pereira prefere chamar¹⁶⁷, trazendo muitos outros significados ao termo e a condição dos negros do Valongo.

¹⁶⁴ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 76-77.

¹⁶⁵ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 80-81.

¹⁶⁶ LIMA, Mônica, *História, patrimônio e memória sensível*, p. 110.

¹⁶⁷ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 24.

Àqueles que eram vendidos, saíam da região do Valongo e se distribuíam pelas fazendas e aldeamentos por todo o estado, tendo uma parcela significativa habitando o centro da cidade carioca. Conforme a urbe crescia, mais se necessitava a mão de obra cativa e mais se aumentavam as relações sociais deficitárias, relegando aos escravizados a vulnerabilidade e a imprevisibilidade de dignidade de vida. O único amparo da época a estes se dava no âmbito espiritual-religioso, seja em suas religiões de origem – a qual por meio delas se desenvolviam redes de apoio e solidariedade entre os escravizados – seja a partir da religião cristã católica, sobretudo na hora da morte, onde a Igreja a partir das irmandades negras administravam os ritos fúnebres e cuidavam para que o escravizado falecido pelo menos tivesse um enterro digno, os livrando da desumanização que era ser enterrado no Cemitério dos Pretos Novos ou na Santa Casa de Misericórdia¹⁶⁸. Por essa questão, o papel social e a fama das irmandades no Rio de Janeiro se consolidaram a nível destas se tornarem “agentes públicos” na sociedade a favor dos cativos e dos marginalizados, onde a partir do cuidado fúnebre outros tipos de auxílios também foram desenvolvidos¹⁶⁹.

Com o passar do tempo, juntamente com os negros escravizados, se forma uma classe baixa na cidade com a parcela de pessoas livres pobres, composta por brancos não nobres e não burgueses, mestiços, indígenas e negros alforriados, que, por mais que gozassem dos privilégios da liberdade, sofriam as pressões sociais que a elite carioca impunha para se manter nos espaços de poder e prestígio. Por mais que fosse uma classe minoritária quantitativamente, os nobres, burgueses e autoridades detinham o poder e a influência social em suas mãos, ao passo que dificultavam ascensões e pautavam prioridades/políticas públicas a partir de suas demandas.

A cidade do Rio de Janeiro até o século XIX em sua grande parte se delimitou geograficamente na região do centro, e é nesse que espaço em que se tornava nítido o apreço às elites em detrimento das outras classes. Os espaços mais ao sul do centro

¹⁶⁸ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 52-55.

¹⁶⁹ Entre eles o fomento da caridade, a construção de igrejas e a realização de festas, tudo isso servindo de auxílio não só material para os membros das irmandades, mas também de auxílio espiritual e social, sendo as irmandades grandes difusoras da fé católica e de seu senso de pertencimento, por mais que a Igreja enquanto instituição não acompanhasse nem controlasse esses movimentos, por vezes até mesmo desassistindo-os por conta da alta demanda e poucos recursos. Ver: PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 52-54; 66-67.

e próximos ao mar, que comportava o antigo Morro do Castelo, as ruas atrás da rua Direita, atual rua Primeiro de Março, e os arredores da Praça XV, eram tidos como as áreas nobres da cidade, enquanto as terras mais ao norte/nordeste, onde está a região do Valongo, e adentrando ao interior do centro se concentram as classes baixas, como é o caso dos bairros da Pequena África. Observando essas coordenadas, se vê nítido o cuidado e o desprezo, a predileção e o abandono, a organização e a desorganização do espaço de acordo com a população que habitava/habita o local.

As efervescências da virada do século XIX para o século XX modificaram significativamente o espaço urbano do Rio, já densamente povoado à época. Com a queda da escravidão, a população negra pobre ocupa ainda mais o centro, onde começam a morar nas casas de cômodos e nos cortiços do Largo da Carioca, das atuais ruas Coronel Caldwell, rua Senador Pompeu, rua Barão de São Félix e nos bairros do Saara, Lapa, Cinelândia, entre outros; juntamente com imigrantes europeus pobres que vieram ao Rio em busca de oportunidades de vida. Já as elites começam a sair do Centro e vão para a região sul da cidade, formando assim o que hoje são os bairros da Glória, Catete, Laranjeiras, Flamengo e Botafogo.

As reformas urbanas da Primeira República mexem ainda mais na configuração do espaço quando se derruba grande parte das casas de cômodo e dos cortiços, fazendo com que muitos moradores pobres deixassem o centro e se espalhasse ainda mais pela cidade em locais como São Cristóvão, Mangueira e Maracanã, adentrando ainda mais para a região norte. Sobre essa questão da reforma, a reflexão da socióloga Mayara Grazziele Silva é bastante pertinente ao afirmar que:

Nota-se que, dentro da historiografia, há divergências sobre a Reforma Urbana Pereira Passos. Para André Nunes de Azevedo, houve uma tentativa de integração urbana entre diversos pontos da cidade, sendo que essa integração tinha um aspecto conservador, já que o prefeito queria que a população pobre fosse ao Centro para civilizar-se. Isto é, um dos objetivos da intervenção não seria simplesmente expulsar a população pobre do Centro, o que também não significa que ele quisesse que ela morasse nele. Por outro lado, a literatura costuma retratar a remodelação urbana como uma tentativa de excluir a população pobre do Centro, como argumentam Santana & Soares: “Mas foram as gestões do Presidente Rodrigues Alves e do Prefeito Francisco Pereira Passos entre 1902 e 1906, que a modernização conservadora e excludente se afirma enquanto estratégia de expulsão dos desfavorecidos do núcleo metropolitano”. Como ficará demonstrado nas cartas entre Pereira Passos e Souza Rangel, o prefeito comenta das habitações que ele fez aos trabalhadores e que a prefeitura deveria construir mais habitações localizadas na área

central, próximas ao seu local de trabalho. Isso demonstra uma diferença entre a versão contada na historiografia e a versão do próprio prefeito.¹⁷⁰

Dentre esses locais, um em específico merece a atenção justamente por sua transformação social-histórica. O Morro da Providência costuma ser associado como a primeira favela do Brasil, com toda a denotação estigmatizada do termo. Entretanto, o historiador Leonardo Affonso Pereira revela que o Morro não nasceu como um local de vulnerabilidade social e sim foi se configurando para tal, justamente por conta do abandono estatal à localidade. Leonardo Pereira mostra que já na década de 1820 o morro era ocupado por casas e sobrados estruturados, pertencentes a proprietários rurais ricos, com serviços de pavimentação, água, luz e amparo público às demandas do Morro¹⁷¹. A ocupação se intensifica entre as décadas de 1850 e 1880 com o aumento da procura de moradias populares por parte de trabalhadores pobres – em sua grande parte negros, mulheres e migrantes – que não fosse distante do Centro, a qual preferiam a região por sua estrutura e organização urbana, mantendo seu crescimento ordenado.¹⁷² É nesse aumento da população pobre que o Morro da Providência começa a ser associado a uma imagem pejorativa, sendo veiculada pelos jornais da época devido ao aumento da criminalidade, falta de higiene e limpeza e desorganização do espaço, caracterizado justamente pelo abandono do poder público ao local que antes tinha presença regular. Sobre isso, o historiador afirma que:

Mais importantes e frequentes do que as queixas direcionadas à polícia eram aquelas ligadas à carência de serviços públicos e à precariedade da estrutura urbana, que tinham o poder público municipal como alvo. Ressalte-se, nesse sentido, a questão do acesso à água. (...) De tão frequentes que eram as queixas dos moradores sobre a falta de atenção da municipalidade ao Morro da Providência, em 1898 eles já eram definidos por um jornalista como “os desprotegidos da Inspeção Geral de Obras Públicas”. Por mais que a Câmara Municipal se inteirasse de muitos desses problemas, reconhecendo o risco constante de desabamentos no morro, nenhuma providência era tomada. (...) em um momento no qual outras regiões da cidade experimentavam condições muito piores do que aquelas relatadas em tais queixas, era como cidadãos no pleno gozo de seus direitos que os habitantes locais apresentavam suas reclamações à municipalidade. Reiteradas com frequência nos jornais entre as décadas de 1880 e 1890, queixas como estas atestavam a intensa

¹⁷⁰ SILVA, Mayara Grazielle C. F., *Algumas considerações sobre a reforma urbana Pereira Passos*, p. 3.

¹⁷¹ PEREIRA, Leonardo Affonso de M., *Da Providência à favela*, p. 7-8.

¹⁷² PEREIRA, Leonardo Affonso de M., *Da Providência à favela*, p. 16-18.

disputa que os moradores do morro travavam com o poder público para afirmar seu direito aos serviços básicos da cidade.¹⁷³

Com a expansão do perímetro urbano do Rio de Janeiro ao longo do século XX, as regiões de vulnerabilidade social também se espalham pelo espaço marcado por necessidades e negligências. A transição da elite carioca para a Zona Sul faz com que as demandas de serviços como mão de obra para trabalhos básicos e braçais também se transportem para a região, trazendo consigo muitos destes trabalhadores pobres que não tiveram alternativa a não ser ocupar os espaços restantes que a elite não se apossou. As favelas iniciadas na região central agora se fazem presentes na Zona Sul em um espaço muito bem delimitado. Na Zona Sul as construções populares se dão nas encostas e nos morros, enquanto as habitações de alto padrão estão mais próximas à orla. Entre a década de 1920 e 1930, os antigos bairros do Catete, Flamengo e Botafogo – tendo agora os novos bairros de Copacabana e Ipanema – crescem juntamente com o desenvolvimento das comunidades-favelas¹⁷⁴ de Santo Amaro, Tavares Bastos, Dona Marta, Cantagalo e Pavão-Pavãozinho.

Dentre os novos espaços, a consolidação da Zona Norte da cidade do Rio se faz visível a partir do desenvolvimento da malha ferroviária do estado e do estabelecimento de industrial ao longo do caminho, criando assim oportunidades de empregos e atraindo operários para o entorno. A Zona Norte do Rio entre os anos 1930 a 1950 se desenvolve em ritmo desordenado, onde o Estado se preocupa somente com o fortalecimento das indústrias não se atendo ao planejamento urbano e a presença de serviços aos moradores, gerando assim os subúrbios cariocas, dando como exemplo os bairros do Méier, Madureira, Oswaldo Cruz, Engenho Novo, Marechal Hermes e Anchieta. Tal fenômeno se alastrou também para a Zona Oeste da cidade com um desenvolvimento impulsionado a partir da década de 1970,

¹⁷³ PEREIRA, Leonardo Affonso de M., *Da Providência à favela*, p. 21-22.

¹⁷⁴ O termo “comunidade-favela” será utilizado neste trabalho como forma de abarcar duas terminologias para se falar do mesmo espaço, carregando consigo suas conotações e interpretações. O termo “favela” vai ganhando uma conotação pejorativa ao longo dos anos, sendo substituída pelo termo “comunidade” no âmbito acadêmico e político. Porém, por estar longe da realidade dos moradores inseridos, “comunidade” não se tornou tão utilizado, fazendo com que os habitantes – principalmente suas representações midiáticas e artísticas – ressignificassem o “favela” como sinônimo de orgulho e pertencimento. Na ambiguidade que carrega o uso dos termos, a presente dissertação opta por utilizá-los juntos para designar os espaços geográficos cariocas que recebem as terminações. Tal termo não se aplica aos nomes próprios do local, a exemplo de Favela de Acari, Favela do Pinto, etc.

transformando a região até então rural, em uma área suburbana. Neste caso destaca-se os bairros de Santa Cruz, Bangu, Realengo, Paciência e Campo Grande, este último atualmente sendo o maior bairro do Brasil.

O Êxodo Nordestino contribuiu para o crescimento das áreas mais distantes do centro da cidade e da Zona Sul. Esses migrantes, em sua maioria pobres que saíam das adversidades dos sertões e buscavam no Rio melhores oportunidades de emprego e dignidade de vida, se depararam com as inúmeras desigualdades da então capital federal e não tiveram alternativa a não ser compor e habitar os espaços de vulnerabilidade social da cidade.

Todo esse crescimento exponencial do século XX se expande para territórios além da cidade do Rio de Janeiro, começando assim a formação da Região Metropolitana do estado. A Baixada Fluminense inicia esse processo quando passa de um território rural para um espaço urbano durante essa época. O antigo município de Iguaçu viveu durante o século XIX à base da economia cafeeira e foi interligada à cidade do Rio através da antiga Estrada de Ferro D. Pedro II. Após um declínio populacional¹⁷⁵ significativo durante o século, Iguaçu começou a receber novos moradores no final do século devido ao baixo custo de moradia em relação a capital, levando muitos a se fixarem no município, auxiliados pela mobilidade que a ferrovia trazia. A partir da década de 1940, o município de Iguaçu passou por um período de emancipações territoriais, originando novos municípios ao entorno – começando pela fundação da cidade de Duque de Caxias, depois vindo as cidades de Nilópolis, São João de Meriti, Belford Roxo e Queimados, constituindo assim uma grande parte do que hoje se entende como Baixada Fluminense¹⁷⁶.

Com a inauguração da ponte Presidente Costa e Silva em 1974 e com a fusão dos estados do Rio de Janeiro e da Guanabara no ano seguinte, a Região Metropolitana do Rio ganhou duas novas cidades: Niterói e São Gonçalo, facilitando a mobilidade aos espaços além da Baía de Guanabara. O processo de

¹⁷⁵ A historiadora Lúcia da Silva traz a história da então cidade de Iguaçu e revela que durante os anos de 1779 a 1840, o território sofreu uma queda populacional expressiva, recuando quase 25%. Em um novo censo realizado em 1872, a cidade cresceu cerca de 55%, revelando assim um grande crescimento populacional no fim do século XIX. As causas desse “vazio” ainda carecem de investigação de dados confiáveis. Ver: SILVA, Lúcia Helena P., *Baixada Fluminense como vazio demográfico?*, p. 421-422.

¹⁷⁶ A Baixada Fluminense hoje abriga os seguintes municípios: Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaguaí, Japeri, Magé, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, Seropédica e São João de Meriti.

formação da Região Metropolitana do Rio tem atualizações recentes, sendo a última em 2018 quando o município de Petrópolis passou a incorporar ao grupo de cidades, tendo a região hoje cerca de 12 milhões de pessoas residindo.

Os municípios da Região Metropolitana conseguem abrigar dentro de si áreas urbanas e rurais, assim como os espaços das elites e os espaços de vulnerabilidade social. Esse último compõe significativamente as cidades da Baixada e costumam se encontrar espalhadas no perímetro da cidade, seja nas intersecções das áreas urbanas e rurais, seja circundando os centros municipais ou mesmo em bolhas de isolamento, gerada justamente por um descaso sistêmico, estrutural e intencional dos governos estadual e municipal. Nos espaços de vulnerabilidade social, é perceptível que a organização urbana foi feita diretamente pelos próprios moradores locais, com o poder público tendo pouca ou nenhuma presença. A falta de saneamento básico, de serviços públicos e de infraestrutura estão presentes nesses espaços, assim como eram nos cortiços e primeiros morros do Rio, revelando uma herança histórica que ainda se sistematiza na atualidade.

Mapeadas onde se encontram e como se formaram as áreas de vulnerabilidade social na metrópole do Rio de Janeiro, se faz necessário saber agora quais são as dinâmicas presentes nesses espaços e o quais são as interações tidas atualmente nesses locais.

5.2.

O *status quo*: dinâmicas sociais

As vivências dos moradores inseridos em áreas de vulnerabilidade social no Rio de Janeiro se tornaram um fenômeno único, amplamente estudado por vários setores científicos. As interações sociais presentes nessas regiões conseguiram mesclar inúmeros comportamentos que por vezes se mostram totalmente contraditórios em sua essência quando analisados teoricamente. Tendo em sua raiz a característica cosmopolita e a facilidade de apropriação-sintetização-criação de relações originais vistas no capítulo anterior, os espaços de vulnerabilidade social são palcos de dinâmicas sociais e de desenvolvimento cultural intenso e próprio. Atualmente, o que é vivido nos morros e nas margens fluminenses demonstram o quanto polifônica e multifacetada pode ser essa realidade, marcada pela fé, pela

sobrevivência e pela resistência, que a todo momento se transforma e se adapta a ao contexto presente, chegando até mesmo a se transfigurar.

Sobre o que foi trazido anteriormente a respeito da ausência estatal ser um princípio constitutivo dos espaços vulneráveis do Rio de Janeiro, se faz necessário agora aprofundar um pouco mais esse entendimento. O poder público – seja ele a nível municipal ou estadual – de fato atua dentro das áreas vulneráveis, porém sua ação, que deveria ser em grande medida para solucionar os problemas e responder às demandas dos grupos sociais que vivem nesse contexto, em inúmeras vezes se mostrou avesso a esse espaço. Como já abordado, as autoridades e representantes políticos vem da elite social desde a Era Colonial, estando eles ainda presentes atualmente e compondo a grande parcela representativa nos espaços de decisões públicas. Operando para os interesses de sua classe, os representantes públicos sistematizaram a atuação do poder estatal para atender primeiramente a elite e depois as classes mais baixas. Em não poucos casos, o interesse da elite se baseou no distanciamento e até mesmo exclusão/exterminio das classes populares, o que gerou não só os espaços de vulnerabilidade social como também a repressão desses espaços.

A repressão estatal em contextos vulneráveis também é uma das partes constitutivas dessas áreas. Desde a mudança do mercado de escravizados ao Valongo, o desmonte do Morro da Providência com a saída dos fazendeiros e a derrubada dos cortiços do Centro, o Estado do Rio de Janeiro operou de forma repressiva a população pobre. O geógrafo Kamir Gemal apresenta no processo formativo das comunidades-favelas e áreas suburbanas do século XX a atuação intensiva do poder público na repressão desta população, seja a partir do discurso higienista presente no movimento Bota-Abaixo¹⁷⁷, seja na associação da classe pobre como classe perigosa¹⁷⁸, seja “na construção falha de um raciocínio”¹⁷⁹ que vê o pobre como alguém preguiçoso e culpado pela sua condição, sendo por isso, digno de sua marginalização.

Todos esses estigmas foram suficientes para o desenvolvimento de políticas públicas de perseguição às áreas de vulnerabilidade social, tais quais a demolição

¹⁷⁷ GEMAL, Kamir Freira, Favelas cariocas, p. 2190.

¹⁷⁸ GEMAL, Kamir Freira, Favelas cariocas, p. 2191.

¹⁷⁹ GEMAL, Kamir Freira, Favelas cariocas, p. 2191.

de moradias, a interiorização forçada da população e a relegação à espaços sem qualquer organização urbana e presença de serviços como saneamento básico, coleta de lixo, serviços de abastecimento e iluminação pública. Embora durante a Era Vargas a perseguição ao pobre pelo poder público diminuiu relativamente¹⁸⁰, o período ditatorial brasileiro fez com que esse voltasse a tona e com mais força, sendo capaz de remover espaços vulneráveis inteiros de áreas nobres da Zona Sul e Zona Norte¹⁸¹, como é o caso da Praia do Pinto, no bairro da Lagoa, o Morro do Pasmado em Botafogo e a Favela do Esqueleto no Maracanã. O efeito colateral dessas remoções foi justamente o desenvolvimento vertiginoso e desorganizado da Rocinha, que antes era tida como uma área rural e hoje é a maior comunidade-favela do Brasil em número de habitantes¹⁸².

A repressão do Estado também pode ser vista na criminalização e estigmatização de práticas comuns à população pobre, como fora apresentado, através da criminalização da capoeira, da criminalização da vadiagem, das frequentes batidas policiais nos terreiros de candomblé, da marginalização do samba antes de Vargas e do funk. Todos esses exemplos mostram o mecanismo criado pelo poder público de reprimir as classes baixas e seu estilo de vida, fortalecendo ainda mais os espaços de vulnerabilidade social.

Atualmente, a repressão estatal nas áreas de vulnerabilidade é vista principalmente através da presença policial militar. Todo o imaginário pejorativo da população pobre é uma herança perpassada por gerações e mandatos governamentais, e o que antes se resultava na criminalização, estigmatização, expropriação e estratificação espacial das classes baixas, hoje se configura no controle e na presença ostensiva, armada e violenta pela Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (PMERJ) nas regiões de vulnerabilidade social, que frequentemente excede o uso da força e gera vítimas fatais nesses espaços.

Como exemplo bem recente desta repressão estatal nas áreas vulneráveis, destaca-se a megaoperação contra facções criminosas da PMERJ junto com a Polícia Civil e o Batalhão de Operações Policiais Especiais (BOPE) nos complexos da Penha e do Alemão no dia 28 de outubro de 2025. Essa operação resultou na

¹⁸⁰ GEMAL, Kamir Freira, *Favelas cariocas*, p. 2200-2201.

¹⁸¹ GEMAL, Kamir Freira, *Favelas cariocas*, p. 2203.

¹⁸² WIKIFAVELAS, *Rocinha*.

morte de 122 pessoas, entre elas 4 policiais, sendo ela a mais letal na história do Brasil, impactando o cotidiano de grande parte da região metropolitana do estado. As investigações desta operação já apontam divergências de relatos e abuso de poder policial.

Ou seja, o mesmo Estado que é ausente nas regiões vulneráveis com serviços e políticas públicas que visam o desenvolvimento local e a dignificação humana também se faz presente através de repressões implícitas e explícitas que sufocam e até mesmo exterminam os residentes. Esse é um dos primeiros paradoxos que compõem o contexto dos espaços de vulnerabilidade social no Rio e que gera grandes sequelas sentidas cotidianamente entre os moradores.

A primeira dessas sequelas é o desenvolvimento da ideia comum pejorativa de que os espaços de vulnerabilidade são nocivos e seus habitantes perigosos, violentos, ignorantes e imorais. As comunidades-favelas e os subúrbios da cidade do Rio são alvos constantes de reportagens e notícias jornalísticas que conotam ao espaço uma identidade ruim, de subdesenvolvimento e má organização, dando a responsabilidade de tal contexto aos próprios moradores, caracterizados como desordeiros, vândalos e tumultuadores. Fora da cidade do Rio, com foco na Baixada Fluminense, o estigma noticiado recai sobre a miséria e a ignorância, de uma população sofrida e inculta e, por isso, passível de desvalorização e de falta de reconhecimento e dignidade, a qual afeta nas oportunidades de emprego e de sustento.

Outra sequela se revela a partir da falta de interesse estatal em desenvolver os espaços vulneráveis, forçando a população dessas áreas a dependerem dos centros municipais e principalmente do centro e da Zona Sul da capital do estado. Oportunidades de empregos; acesso a serviços públicos, hospitais gerais, universidades e até mesmo ofertas de lazer ficam fora das áreas vulneráveis, fazendo com que os residentes precisem se deslocar em longas distâncias e por longos períodos para poder trabalhar, estudar e cuidar da saúde. Os municípios da Baixada Fluminense até hoje recebem o termo de “cidades-dormitório” como referência por causa desses deslocamentos de seus cidadãos.

Cabe também destacar como sequela as tragédias e desastres frequentes ocorridos nas áreas de vulnerabilidade social ocasionados pelas mudanças climáticas que, aliados ao desenvolvimento desordenado desses espaços e a falta de empenho na prevenção, cuidado e assistência por parte do poder público, agravam

ainda mais a calamidade desses episódios. O que se ocasionou a chamar de racismo ambiental¹⁸³ se torna visível ao olhar para esses espaços. Enquanto as áreas nobres gozam de planejamento urbano e de regiões fortemente arborizadas, as áreas vulneráveis são identificadas através das estradas de chão abertas pelo desmatamento ou pelo asfaltamento massivo de bairros inteiros, com pouquíssima vegetação, além também do assoreamento de efluentes e construções em áreas de deslizamentos. Para elucidar esse cenário, é trazido a realidade do bairro Jardim Gramacho, localizado na cidade de Duque de Caxias, pela visão do pastor Vladimir de Oliveira que atua no local através de projetos sociais. Vladimir de Oliveira o descreve da seguinte forma:

Este território abrigou por três décadas o maior lixão da América Latina, que teve os seus trabalhos oficialmente encerrados em 2012, porém os seus moradores vivem com menos três reais por dia. Tal cenário distópico está a 30 quilômetros de Copacabana. O bairro tem inúmeros trechos sem acesso à água e saneamento básico. A eletricidade é fornecida por gatos e picos de energia, que estragam os eletrodomésticos. As casas são feitas de portas de armário e chapas de madeira, e não são resistentes à chuva. (...) Certa feita, Darcy Ribeiro chamou os engenhos de açúcar de ‘máquinas de moer gente’. Jardim Gramacho é uma nova versão dessa máquina, dessa vez voltada para a exploração de pessoas negras, pobres e faveladas. Os direitos mais básicos são violados a todo instante, reafirmando qual tipo de carne é a mais barata. O abandono do poder público é um dos principais fatores que contribuem para essa situação tão desafiadora, para qualquer pessoa que queira desafiar de vez a nossa da qual se crê que o inferno está ali.¹⁸⁴

A soma de todos esses fatores faz com que os desastres climáticos sejam portadores do caos urbano e de grandes perdas, sejam elas danos materiais e mortes, assim como abalos emocionais e psicológicos. O episódio do dia 15 de fevereiro de 2022 em Petrópolis é um exemplo de como as áreas vulneráveis da cidade foram as que mais sofreram com a chuva¹⁸⁵.

Para entender as dinâmicas sociais nas regiões de vulnerabilidade social do Grande Rio, é necessário também apresentar outros atores que compõem ou

¹⁸³ O conceito “racismo ambiental” refere-se às condições desiguais e degradantes impostas à população vulnerável, sendo em sua maioria não-brancos, que os expõem a riscos ambientais e de catástrofe devido às mudanças climáticas.

¹⁸⁴ OLIVEIRA, Vladimir, Sobre o mesmo chão, p. 55-56; 57-58.

¹⁸⁵ O episódio se refere a um grande temporal que atingiu o município de Petrópolis, gerando enchentes e deslizamentos em várias áreas da cidade, sendo as regiões de vulnerabilidade social a que mais sofreu com a tragédia, a exemplo do Morro da Oficina que fica no bairro do Alto da Serra. A tragédia causou a morte de mais de 230 pessoas e deixou milhares desabrigados. Os impactos desse episódio são sentidos até hoje na cidade.

participam desse espaço, seja em maior ou menor grau a depender das cidades. Durante a Ditadura Militar se originou a primeira facção criminosa do Rio de Janeiro. O Comando Vermelho nasceu dentro de uma penitenciária e quando esses ex-presidiários, agora faccionados, voltam para os morros cariocas a qual já residiam, estes desenvolvem a comercialização de drogas ilícitas, o que gera fonte de renda rápida e expressiva aos membros. Com o tempo, o tráfico de drogas se espalha pela Região Metropolitana e vão surgindo outras facções criminosas que disputarão os pontos de venda dentro das áreas de vulnerabilidade social através de confrontos armados e extremamente violentos.

Com a ineficiência do poder público de controlar a situação da criminalidade, surgem a partir dos antigos grupos de extermínio¹⁸⁶, um movimento paramilitar e paraestatal que pretendeu “fazer justiça com as próprias mãos”, mas que ao passar do tempo adotou uma postura de intimidação e terror para conseguir lucros com a venda de segurança. A milícia no Rio de Janeiro criou seus próprios redutos de controle dentro dos espaços vulneráveis, monopolizando prestações de serviços e cobrando taxas aos comércios locais para que estes continuem em operação.

Esses dois novos atores interagem nas áreas vulneráveis sob a dinâmica do domínio espacial, que é extremamente rentável aos negócios operacionalizados por ambos. A polícia militar aparece nesse contexto novamente como repressora das atividades desses grupos, ora visto no exemplo da megaoperação. Porém aqui um novo paradoxo surge, quando esses três atores – tráfico, polícia e milícia – disputam territórios, desenvolvem alianças e mesclam seus papéis. Sobre essa questão da mesclagem de papéis, pode-se destacar dois fenômenos trazidos pelos sociólogos Luiz Antônio Machado da Silva e Palloma Menezes. O primeiro é a prática do arrego, um esquema de propina paga pelos traficantes aos policiais para que estes pudessem ter suas comercializações não interrompidas. Os sociólogos afirmam que após a instauração das UPPs “houve uma temporária redução dos confrontos e a relação entre esses atores passou a repousar, sobretudo, na lógica da vigilância e do

¹⁸⁶ Os grupos de extermínio eram antigos agrupamentos de homens – muitos deles tendo ligação com a Polícia Militar ou com as Forças Armadas – iniciados a partir da década de 1960 que atuavam em áreas vulneráveis realizando execuções àqueles que para eles apresentavam algum risco local ou então seus desafetos. Esses grupos foram se tornando cada vez mais poderosos e temerosos. Um dos mais conhecidos é o Esquadrão da Morte que atuava nas zonas Norte e Oeste da capital, assim como na Baixada Fluminense.

monitoramento mútuos, conforme será comentado adiante.”¹⁸⁷. O segundo ocorre dentro dessas que são a “milicialização do tráfico” e da “traficalização da milícia”, segundo eles:

Muitos são os relatos que apontam que milicianos de várias áreas, na última década, passaram a comercializar não só serviços diversos associados à segurança, mas também drogas ilícitas: ‘Há uma década, usar drogas em áreas de milícia era terminantemente proibido, para ‘proteção das criancinhas’. Mas as milícias – que vendiam favelas de ‘porteira fechada’ – hoje também vendem drogas e são concorrentes do tráfico. Dependendo da estratégia do negócio, até alugam bocas de fumo de traficantes’. Por outro lado, mesmo antes da chegada da UPP, moradores de favelas como a Cidade de Deus relatam que os traficantes estavam lucrando não só com a venda de drogas, mas que passaram a diversificar seus ganhos econômicos combinando o fornecimento de gás, gatonet, internet e mototáxi. Em alguns casos, o ‘dono’ do tráfico também era o ‘dono’ da prestação de alguns desses serviços. Em outros, o ‘dono’ presenteava alguém próximo que passava a administrar o serviço; em retribuição, o presenteado repassava para o dono uma parte dos lucros ou um valor fixo todos os meses.¹⁸⁸

Toda essa dinâmica acontece para conquistar “mercado” e garantir seus lucros, o que operacionalizado em grande parte através da violência e dos confrontos armados. Algumas regiões de vulnerabilidade social no Grande Rio – em grande parte localizada na capital, na Baixada Fluminense e em São Gonçalo – estão como palco dessas dinâmicas sociais decorrente de uma sistematização de marginalização que faz com que esses grupos continuem operando seus trabalhos mediante a violência, coação e terror a grande parcela de moradores que não tem nenhum envolvimento direto com tais.

Essa dinâmica social fez com que os moradores dessas áreas vulneráveis se organizassem e tecessem suas relações sociais tendo a violência em seu contexto. Não como fator constitutivo dessas áreas, mas como realidade inegável infelizmente presente. Luiz Antônio Machado da Silva desenvolve o conceito de sociabilidade violenta que ajuda a entender como a violência é usada para legitimar poder e influência dentro dos cenários vulneráveis, onde se descreve:

a “sociabilidade violenta” como uma forma de vida singular na qual “a violência se libera da regulação simbólica [...]. Ela se torna um fim em si mesma, inseparável de sua função instrumental como recurso para a ação. [...] Ela é sua própria explicação

¹⁸⁷ SILVA, Luiz Antonio M.; MENEZES, Palloma Valle, (Des)continuidades na experiência de “Vida Sob o Cerco” e na “Sociabilidade Violenta”, p. 535.

¹⁸⁸ SILVA, Luiz Antonio M.; MENEZES, Palloma Valle, (Des)continuidades na experiência de “Vida Sob o Cerco” e na “Sociabilidade Violenta”, p. 547-548.

e se autorregula”. Segundo o autor, a parcela mais estável e poderosa dos traficantes em “bocas”, que têm sua base quase sempre em favelas, construiu uma forma de vida autônoma, diferente da dos moradores comuns, e tornou-se responsável por uma ordem social que submete os moradores. Nessa ordem, as ações são coordenadas quase exclusivamente por referência à escala de força física (e suas extensões: armas etc.). Os atores não compartilham valores comuns que poderiam regular o uso da violência na realização dos desejos, limitando-a, assim, à condição de um meio entre outros para a obtenção de fins. A (quase) única consideração dos atores da “sociabilidade violenta” é a capacidade de resistência do que (outros seres humanos ou coisas) estiver impedindo a realização de seus desejos imediatos. Em resumo, (...), “na sociabilidade violenta, quem tem mais força usa os outros, assim como artefatos (armas etc.) para impor sua vontade sem considerar princípios éticos, deveres morais, afetos etc”.¹⁸⁹

Embora Machado da Silva cite a facção criminosa como agente que utiliza a violência como poder, as milícias e a polícia militar também faz uso da mesma para impor seus desejos. Nessa dinâmica, a população desenvolveu mecanismos de sobrevivência para não ser vítima da violência ou interpretada como tendo relação com algum dos grupos. Os sociólogos trazem a questão do “medo de se contaminar” que o morador tem ao interagir com algum destes três atores – no caso deles, se abordam mais sobre a relação da facção criminosa e a polícia. Machado da Silva e Palloma Menezes dizem que:

No caso das favelas cariocas, a população que nelas habita vem tendo, nas últimas décadas, sua imagem recorrentemente “contaminada” pela contiguidade territorial inescapável com uma minoria que integra os bandos armados que atuam nessas áreas. E na tentativa de enfrentar os estigmas derivados das imagens de “conivência”, os moradores de favelas “desenvolvem um permanente esforço para provar ao restante da população da cidade que são pessoas ‘de bem’, honestas, confiáveis, pacíficas e sem participação ativa na ‘sociabilidade violenta’. Ou seja, eles empreendem esforços para tentar garantir uma ‘limpeza moral’”.¹⁹⁰

Nesse espaço tensionado em que todos se tornaram potencialmente monitorados, disseminou-se um medo permanente de que esses atos banais viessem a produzir uma “contaminação” que podia, por sua vez, acabar desembocando em uma situação crítica (como uma “dura” ou um “desenrolo”). Embora esses momentos críticos possam ser “contornados”, sempre há o risco de que eles tenham um desfecho violento, que pode envolver desde humilhações até graves agressões causadas tanto por traficantes como por policiais. Por isso, os moradores evitavam ao máximo esse tipo de situação, pois conheciam os riscos envolvidos e reconheciam que, uma vez que uma violência ocorresse, muito provavelmente ela não poderia ser denunciada

¹⁸⁹ SILVA, Luiz Antonio M.; MENEZES, P. V., (Des)continuidades na experiência de “Vida Sob o Cerco” e na “Sociabilidade Violenta”, p. 532.

¹⁹⁰ SILVA, Luiz Antonio M.; MENEZES, P. V., (Des)continuidades na experiência de “Vida Sob o Cerco” e na “Sociabilidade Violenta”, p. 539-540.

no espaço público e, mesmo que fosse, o risco de “não dar em nada” ou de sofrerem alguma represália era enorme.”¹⁹¹

Os moradores das áreas vulneráveis da Região Metropolitana do Rio de Janeiro desenvolvem uma dinâmica social de sobrevivência espacial, fugindo das várias intempéries e driblando inúmeras adversidades a fim de se manter vivo ao mesmo tempo que almeja ascender socialmente. Seja o esforço e superação à falta de serviços públicos, a conquista de um emprego digno e sua manutenção, as incertezas frente às suas condições de moradia, a constante repressão estatal e da elite social e a sociabilidade violenta presente. Isso tudo tendo em mente que é nesse contexto que o morador desenvolve suas relações familiares, busca formas de lazer e diversão, tece seus afetos, gera suas particularidades e subjetividades, expressa suas emoções e suas práticas sociais, assim como vive a sua fé, tem a sua pertença religiosa e exerce seu culto, que dentro dos espaços de vulnerabilidade social, são amplamente desenvolvidos, fomentados e difundidos.

5.3.

O cristianismo na região de vulnerabilidade social do Grande Rio

O cenário vulnerável revela como são árduos os desafios para a população que ali reside. A formação dessas áreas se deu de forma orgânica como resposta a um processo sistêmico-marginalizante. São excluídos da esfera social e privado de direitos públicos os pobres que em sua maioria são negros, mulheres e migrantes. Cada um morador e moradora das regiões de vulnerabilidade social no Grande Rio carrega consigo sua história, sua herança ancestral e sua construção humana contribuída por aqueles que viveram antes deles. Nessa formação, o cristianismo esteve inserido e atuante desde sua gênese ao mesmo tempo que, no decorrer dos anos, ainda continua se inserindo e atuando de outras formas e manifestações. Essa presença da fé cristã é múltipla que gera expressões ambíguas, seja na convivência ou resistência ao *status quo* vulnerável, seja no auxílio e amparo, seja também como objeto de instrumentalização dos atores. Fato é que o cristianismo, ou cristianismos,

¹⁹¹ SILVA, Luiz Antonio M.; MENEZES, P. V., (Des)continuidades na experiência de “Vida Sob o Cerco” e na “Sociabilidade Violenta”, p. 541-542.

inserido em área vulnerável ajudou a estabelecer as dinâmicas sociais próprias desses espaços juntamente com a realidade imposta aos habitantes.

A primeira tradição cristã inserida no contexto vulnerável foi o catolicismo. Mas, diferente de um catolicismo institucionalizado, clerical e com representação hierárquica consolidada, foram os ajuntamentos populares laicais que tiveram protagonismo nessas áreas que foram responsáveis tanto pela evangelização/cristianização desses territórios como também de uma representação de um catolicismo flexível, influenciado pelo espaço e por seus moradores. O historiador Júlio César Pereira comenta sobre esse cristianismo católico popular desenvolvido ainda no Rio de Janeiro colonial, afirmando que:

Neste momento, a religiosidade católica do século XVII se encontrava perpassada pela ação de leigos, as cerimônias eram realizadas nas capelas e nas igrejas, mas também nas casas. Os leigos agiam também através das irmandades e é nelas que se dava o espaço de sociabilidade. Pois na perspectiva do catolicismo tridentino, nessa época, o Rio de Janeiro era um exemplo de cristianização incompleta. Voltamos a lembrar que o Rio de Janeiro, neste mesmo período, era ainda um local muito inóspito, de conformação geográfica difícil, assim como difícil era a vida de seus habitantes. Pode-se citar como exemplo das dificuldades que atingiam a todos o fato de que nem mesmo a antiga igreja de S. Sebastião estava imune às dificuldades e à pobreza e, nem mesmo a sua elevação a Sé minorou a sua penúria. Para a estudiosa Mariza Soares, a força motriz que faz igrejas e capelas é a própria devoção dos moradores da cidade, quer fossem brancos, forros ou escravos que, nesse aspecto se dividiam conforme a etnia em irmandades de suas preferências.¹⁹²

O historiador também reflete como esse catolicismo popular foi extremamente importante pois não só “o poder leigo passou a ocupar paulatinamente um espaço deixado pela Igreja, no intuito de levar adiante a obra de evangelização dos gentios, já que a Igreja não dispunha de bens nem recursos para tal”¹⁹³, mas, através das irmandades, serviu de amparo e “espaço de sociabilidade” para os grupos sociais cariocas¹⁹⁴, tendo na população pobre mais expressividade e atuação, através de pastoralidades que promoviam caridade e dignidade, difundindo práticas de fé e tradições populares, desenvolvendo assim uma religiosidade própria e de fácil aderência nos cenários vulneráveis.

Trazendo um exemplo, dentre tantos, dessa catolicidade popular prática, pode-se destacar a figura de Rosa Maria Egípcíaca, mulher negra africana que por

¹⁹² PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 52.

¹⁹³ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 65.

¹⁹⁴ PEREIRA, Júlio César M. S., *À flor da terra*, p. 66.

anos viveu na prostituição¹⁹⁵. Após uma enfermidade, decidiu largar a profissão e se dedicar exclusivamente ao serviço da fé cristã como leiga. Ganhou grande fama e popularidade por conta de seus relatos místicos, que foram vistos pela população como sinônimo de santidade e pelo clero como sinônimo de possessão demoníaca¹⁹⁶. No Rio de Janeiro ela fundou o Recolhimento do Parto, na Igreja Nossa Senhora do Parto na antiga Rua da Cadeia – atual rua Rodrigo Silva – que cuidava de ex-prostitutas, “mulheres da vida” e moças solteiras numa espécie de convento. Dentro do recolhimento, Rosa Maria vivia sua fé através do cuidado e das suas tradições originárias. O teólogo Ronan Lima destaca como Rosa Maria gostava de dançar e usava disso em suas atividades. Diz ele que:

Uma das características da vida desta mulher foi a dança, “muita dança, batuque, fandango: até o fim da vida, mesmo vestida de freira no Recolhimento, Rosa não resistira à tentação de dançar”. A dança fazia parte da liturgia das cerimônias do Recolhimento de maneira sincrética, pois nela continha elementos tradicionais cristãos e ritos característicos das regiões de África. O que antes era traduzido como demônio, se torna um espírito do bem, o Afecto, que remete ao espírito africano Avrektu.¹⁹⁷

Olhando para as personalidades e instituições presentes nos cenários de vulnerabilidade social no Rio de Janeiro desde sua formação, é nítido a presença religiosa sincrética atuante nesse contexto, em sua grande parte desenvolvendo apoio espiritual que se convertia em ações pastorais de amparo. É esse cristianismo afrocatólico que tem bastante espaço e protagonismo nas áreas vulneráveis até quase o final do século XX, vindo a partir da capital e sendo difundido em toda região metropolitana.

A chegada do protestantismo/evangelicalismo histórico no século XIX se dá a partir da elite social e da classe média fluminense, seja pelos imigrantes ou pelos missionários. As igrejas protestantes/evangélicas se inserem nas regiões vulneráveis como uma espécie de efeito colateral, não sendo o primeiro foco de evangelização. As igrejas do protestantismo de imigração por muito tempo ficaram estabelecidas nos arredores do centro colonial no Rio – como o caso de Nova Friburgo e Petrópolis – se espalhando por outras áreas à medida que seus adeptos

¹⁹⁵ LIMA, Ronan, O surgimento das afro-pastorais, p. 102.

¹⁹⁶ LIMA, Ronan, O surgimento das afro-pastorais, p. 103.

¹⁹⁷ LIMA, Ronan, O surgimento das afro-pastorais, p. 104.

se espalhavam pelo estado, muitos deles se estabelecendo nos espaços das elites. As igrejas de missão por sua vez se estabeleceram no centro e na Zona Sul da capital e tiveram como seus primeiros membros a elite e classe média estrangeira formada por comerciantes, marinheiros e burgueses que chegavam ao Rio de Janeiro, agregando progressivamente a elite local. A Igreja Presbiteriana chegava aos habitantes a partir da veiculação de seus jornais e da criação de escolas, mirando na população letrada e de condições. A Igreja Congregacional se aproxima da comunidade médica por conta de seu fundador e se insere no campo fluminense a partir dos cidadãos urbanos já alfabetizados. Os metodistas também se utilizaram da estratégia educacional que atraiu adeptos da classe média do setor comercial e urbano: professores, funcionários públicos e comerciantes. Os moradores das regiões vulneráveis da região central do Rio se aproximavam à essas igrejas mesmo não tendo a preferência missionária, mas sendo acolhidos por tais e começando a participar de seus cultos e atividades, sendo incorporados a essa nova tradição.

Sobre essa questão, é interessante ressaltar a inserção dos batistas no campo fluminense. A Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (PIBRJ) foi iniciada em volta dos cortiços do Centro e teve seu templo construído aos pés do Morro do São Carlos, no bairro do Estácio. Seus membros fundadores são missionários estadunidenses e alguns convertidos da classe média, mas por conta de sua localização, chamou a atenção dos moradores ao seu entorno. O historiador Álvaro Ramon de Oliveira destaca a presença de “imigrantes pobres, costureiras, operários, negros e domésticas”¹⁹⁸ e diz que: “certamente, esse novo espaço [a PIBRJ] possibilitou um maior relacionamento da comunidade com as classes subalternas”¹⁹⁹. São os representantes, agora adeptos a tradição batista, dessa classe subalterna que adentrarão ainda mais e em outras regiões vulneráveis, marcando a presença evangélica histórica nesses lugares²⁰⁰.

¹⁹⁸ OLIVEIRA, Álvaro Ramon R., *A cidade vai ao culto*, p. 7.

¹⁹⁹ OLIVEIRA, Álvaro Ramon R., *A cidade vai ao culto*, p. 7.

²⁰⁰ Destaque para a figura do pastor José de Souza Marques. Homem negro, filho de escravizados, originário do Morro do São Carlos, que se converteu na Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro e depois de um tempo entrou no Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil para cursar teologia e se consagrar pastor. Logrou êxito, apesar do racismo estrutural já presente, se tornando uma figura consagrada no meio batista, chegando a ser o primeiro presidente negro da Convenção Batista Brasileira. O pastor Souza Marques foi responsável por espalhar a fé batista nas regiões vulneráveis, tendo boa aceitação, chegando a ser pastor titular em várias igrejas batistas na Zona Norte e Zona Oeste, plantando também uma igreja batista em Nova Iguaçu. Além de ministro ordenado, Souza Marques também foi advogado, educador e político. Fundou a hoje chamada Faculdade Souza

Mesmo com esta nova presença, o catolicismo ainda era a tradição dominante nos territórios vulneráveis, seja pela herança histórica, pela formação cultural, pela doutrina e/ou pela atuação social da Igreja Católica – mais forte que a tradição das denominações evangélicas históricas. O catolicismo manteve seu protagonismo nas margens sociais durante todos esses séculos, o que só mudaria a partir da década de 1980 com a crescente exponencial da tradição evangélica pentecostal e neopentecostal.

O Êxodo Nordeste insere e ajuda a consolidar a presença pentecostal no campo religioso fluminense já na primeira metade do século XX, se instalando diretamente nas regiões de vulnerabilidade social. Ao longo dos séculos, o pentecostalismo ganha força e notoriedade nos territórios vulneráveis mais do que o evangelicalismo histórico, e com o surgimento do neopentecostalismo no fim da década de 1970, essas duas tradições superam a hegemonia católica nesses espaços, mesmo este catolicismo já *aggiornato* pelo Concílio Vaticano II, fortalecido pela teologia Latino-americana e voltado às causas sociais nas regiões vulneráveis. Essa inserção direta se alia com a identidade, teologia(s), práticas e posicionamentos característicos e faz com que o pentecostalismo e o neopentecostalismo se tornem a tradição religiosa dominante das áreas vulneráveis do Grande Rio. A teóloga Viviane Costa aponta alguns fatores que corroboram para a forte adesão pentecostal nas margens fluminenses. Ela diz que:

A relativa predominância entre os mais vulneráveis vem sendo justificada pela mensagem pentecostal, que também propõe um caminho de esperança e de mudança de vida, que é o que procuram todos os que se encontram em situação de desigualdade e injustiça sociais. A linguagem direta e popular, de acesso livre à palavra, aos protagonismos e visibilidades sociais e espirituais, proporciona pertencimento até mesmo aos menos instruídos (...) ²⁰¹

Diz Viviane Costa também em outro momento:

As aproximações acontecem na semelhança das experiências, de moradores e líderes evangélicos, geralmente membros da mesma comunidade — portanto, participantes das mesmas condições socioeconômicas e inseguranças cotidianas, e descrentes do poder público e das instituições. As redes evangélicas de afeto e de acolhimento estreitam relações, desenvolvem o pertencimento religioso, ampliam trocas e

Marques, um dos mais conhecidos institutos superiores no Rio de Janeiro principalmente pelo seu curso de medicina. Ver: OLIVEIRA, Álvaro Ramon R.; CHAVES, João B., Souza Marques e os batistas brasileiros.

²⁰¹ COSTA, Viviane, *Traficantes Evangélicos*, p. 50.

assistências, diminuem a sensação de abandono e renovam a esperança de um tempo em que as oportunidades serão universais e a paz não será mais utópica.²⁰²

Diferente da inserção do catolicismo herdado da elite e do evangelicalismo histórico preferencialmente direcionado à burguesia e classe média, o pentecostalismo no Rio não vem de uma realidade externa ao contexto de vulnerabilidade social, ele chega nesse contexto e se comunica com seus habitantes em sua linguagem própria, como visto nas citações acima. Pode-se definir que esse diferencial pentecostal é a chave de tamanha adesão da tradição, seu empreendimento missionário assume as características locais com seus desafios e propõe uma solução a partir das práticas desenvolvidas pelos fiéis. Práticas essas que acabam por muitas vezes sendo substitutas/alternativas às políticas públicas ausentes do Estado. Sobre isso, Viviane Costa também reflete e, olhando para o contexto da favela de Acari, afirma que:

As redes religiosas atuam como os principais agentes na diminuição da vulnerabilidade social e na sensação de insegurança. Elas exercem papel fundamental no processo de novas experimentações religiosas e na amenização da invisibilidade em favelas e periferias urbanas, aumentando a autoestima de indivíduos marginalizados, incentivando o empreendedorismo e ampliando o estreitamento das relações interpessoais. Em Acari, as redes evangélicas atuam como circuitos de trocas, envolvendo dinheiro, comida, utensílios, informações, proteção e recomendações de trabalho, articulando proteção, estreitando laços, alcançando muitas vezes o objetivo de “enraizar” o fiel na igreja e “ganhando novas almas para o Senhor”.²⁰³

O neopentecostalismo tem as mesmas características do pentecostalismo nesse sentido, mas incrementa com a Teologia da Prosperidade e a Teologia da Retribuição que age numa espécie de resposta imediata aos dilemas vividos nos espaços vulneráveis. Muitas vezes os desafios enfrentados e as propostas oferecidas pelo neopentecostalismo não são apenas de cunho financeiro. As campanhas de libertação, de “descarrego”, de cura espiritual e física, de transformação no relacionamento familiar e de “vitórias” também fazem parte do empreendimento missionário neopentecostal.

As tradições cristãs mencionadas acima se expressam também nos espaços vulneráveis do Grande Rio através de projetos/iniciativas missionárias/pastorais.

²⁰² COSTA, Viviane, *Traficantes Evangélicos*, p. 53.

²⁰³ COSTA, Viviane, *Traficantes Evangélicos*, p. 57.

Aqui se faz presente também as igrejas independentes, que se inserem no contexto vulnerável em grande parte através desses projetos. Por eles, muitos moradores se interessam pelas igrejas e se inserem no cristianismo. Tais empreendimentos assumem pautas, vieses e agendas diversas, característico de um cristianismo evangélico multifacetado no campo religioso fluminense. Alguns projetos assumem um trabalho proselitista de convencimento e de apelo, outros promovem iniciativas sociais de auxílio, cuidado e desenvolvimento tanto das regiões de vulnerabilidade quanto de seus moradores. Há casos em que ambas as posições – proselitista e social – caminham juntas, revelando que a presença e atuação dessas igrejas não somente é notória, mas também capaz de configurar as dinâmicas sociais que acontecem nos contextos vulneráveis, ao passo que essas mesmas tradições cristãs podem e fazem contribuir para uma transformação social da realidade, se utilizando de conceitos e doutrinas para tanto afirmar e endossar o *status quo*, como refutar e transformar, ou até mesmo gerar uma síntese simbiótica de ambas as atitudes.

É nesse espaço de influência e de poder configurador que os atores sociais presentes nos territórios vulneráveis se utilizem das tradições cristãs para também aumentar seu poder e viabilizar mudanças e posições nestes espaços, algumas promovendo a dignidade e o desenvolvimento dos habitantes, outras pensando em interesses privados que mantém as dinâmicas sociais apresentadas ou até mesmo aumentando as desigualdades vividas. As igrejas são instrumentalizadas por esses atores e as interações desenvolvidas a partir disso são inovações do cenário fluminense vulnerável. Exemplos dessa instrumentalização podem ser destacados, como o Estado que desenvolve alianças com as igrejas presentes com o intuito de veicular projetos e iniciativas na tentativa de pacificar áreas vulneráveis violentas juntamente com a Polícia Militar, unindo ambos os atores na construção da paz²⁰⁴. Outro exemplo é o uso da religião cristã por facções criminosas para legitimar seu

²⁰⁴ Marcas dessa dinâmica podem ser vistas durante o processo de pacificação das favelas do Rio, onde o Estado passou a atuar em parceria informal com igrejas evangélicas presentes nos territórios vulneráveis. Além da presença policial com as UPPs, o governo incentivou ações e projetos religiosos para ajudar na redução da criminalidade, o que também contribuiu para ampliar sua influência de certa forma nesses espaços. Exemplos dessa atuação incluem a participação de uma igreja Assembleia de Deus de São João de Meriti no evento de aniversário de instalação da UPP do Morro do Turano – destacado pelo geógrafo Iafet Bricalli – e a organização, pelo Estado, de um show do Ministério Diante do Trono no Complexo do Alemão, que contou também com a Tropa de Louvor, banda gospel formada por policiais do BOPE – trazido pela antropóloga Carly Machado. Ver: BRICALLI, Iafet Leonard, Os evangélicos e o dispositivo urbano neoliberal, p. 14-15 e MACHADO, Carly, “É muita mistura”, p. 14-15.

poder e atuação, tendo muitas das vezes igrejas como receptáculos ou espaços para tanto os traficantes se expressarem religiosamente como desenvolver trabalhos sociais junto com as igrejas em benefício da comunidade local vulnerável²⁰⁵.

Sejam inseridas de um contexto externo, sejam nascidas dentro dos contextos vulneráveis, as expressões cristãs no Grande Rio constituem o modo de vida dos moradores destas regiões. Mesmo aqueles que não se identificam como cristãos, simpatizam com a esta fé e assumem comportamentos próprios de um cristianismo interpretado no chão fluminense entre seus morros e margens. Sobre isso, o próximo tópico se dedicará a entender melhor como a cultura criada dentro dos espaços de vulnerabilidade social demonstra a realidade/desafio de vida vinculada à fé e a mensagem cristã.

5.4.

A cultura vulnerável fluminense

Pode ser esta a identidade cultural própria do Rio de Janeiro, aquela que foi palco e receptáculo de todas as mesclas, simbioses e sínteses de todos os povos e costumes que adentraram pelo mar, terra e ar no solo fluminense ao longo dos séculos. Apresentada no capítulo anterior como cultura periférica, que é apropriada repetidas vezes pela cultura centrista, a cultura vulnerável do Grande Rio é de fato o que há de ser autêntico, original e inovador na Região Metropolitana, ganhando prestígio no cenário nacional e internacional. Esse jeito de viver, falar, se vestir, se comportar, se expressar, dançar, cantar e ter fé é marcado e moldado pela realidade desafiadora vivida pelos seus habitantes. É dentro das regiões de vulnerabilidade social que nasceram as grandes expressões da cultura do Rio de Janeiro e continua esse espaço sendo gerador de cultura e produtor de expressividades artísticas que destacam como é viver ao estilo do Grande Rio.

²⁰⁵ Viviane Costa, em sua dissertação de mestrado, analisa como traficantes do Rio de Janeiro utilizam discursos e símbolos cristãos para justificar suas práticas e estilo de vida no crime. Seu estudo focou no Complexo de Acari, rebatizado como Complexo de Israel, área dominada pelo Terceiro Comando Puro – TCP – sob liderança de Álvaro Malaquias – apelidado como Peixão/Arão, um traficante que também foi consagrado pastor. A chamada Tropa de Arão combina estética de guerra com símbolos judaico-cristãos para afirmar poder e expandir territórios. Além do tráfico de drogas, o TCP também oferece serviços e ajuda aos moradores, frequentemente mediado por igrejas pentecostais e neopentecostais presentes na região. Ver: COSTA, Viviane, *Traficantes Evangélicos*.

A cultura vulnerável fluminense é transpassada por todos os desafios tidos nas dinâmicas sociais geradas no contexto vulnerável, são essas vivências que configuram o estilo de vida e geram costumes próprios aos moradores, seja na luta pela sobrevivência, pela familiarização com a violência, seja nas formas de driblar as opressões impostas à essas áreas e – como forma de destaque – seja pela fé cristã expressa de diferentes formas e ecos pela população que vive inserida neste cenário. Este tópico olhará para algumas celebrações e expressões artísticas que foram produzidas por aqueles formados dentro das regiões vulneráveis e analisará, nelas e com elas, as características da cultura vulnerável fluminense.

Sobre as celebrações, no capítulo anterior foram abordadas brevemente duas festas religiosas realizadas nos subúrbios da capital fluminense. Partir desses exemplos de festejo se torna interessante para observar algumas características culturais que surgem a partir da fé e da realidade vulnerável. A figura de São Jorge, por exemplo, é emblemática no Rio de Janeiro por ser um santo que batalha, assim como todo morador vulnerável, que sabe o que é lutar e buscar proteger a si mesmo e o seus das adversidades da vida. Não é por acaso que Luiz Antonio Simas assimila a devoção a São Jorge nos subúrbios do Rio por conta de “seu perfil de guerreiro, que supera as dificuldades, sufocos e demandas”²⁰⁶. Em todo o estado há celebrações e festas do santo, principalmente na Região Metropolitana. A devoção a São Jorge se tornou tão forte que em 2019 ele se tornou padroeiro de todo o estado do Rio juntamente com São Sebastião, demonstrando que essa personalidade guerreira do santo se identifica com a vida de tantos fluminenses, de variados jeitos, fazendo o historiador ter o seguinte apontamento:

São Jorge é o protetor dos apontadores do jogo do bicho – loteria popular das ruas –, está presente em bandeiras de clubes de futebol, protege quadras de escolas de samba, prostíbulos e balcões de botequins; inspira tatuagens, camisas, grafites, toalhas de rosto, pulseiras, medalhas de ouro, cordões e anéis de prata. Trafega pelos trilhos dos trens suburbanos, povoa o imaginário das luas cheias e derrota os perrengues daqueles que matam diariamente os dragões cotidianos para sobreviver e festejar.²⁰⁷

Outras festas de santo também são celebradas nos contextos vulneráveis, a exemplo da festa de Santo Antônio, padroeiro das cidades de Nova Iguaçu e Duque

²⁰⁶ SIMAS, Luiz Antonio, Santos de casa, p. 113.

²⁰⁷ SIMAS, Luiz Antonio, Santos de casa, p. 115.

de Caxias. Pertencente às celebrações do circuito junino, a festa do santo casamenteiro é mais forte na Baixada Fluminense, comemorada durante toda semana em volta do dia 13, sendo este dia feriado nos dois municípios, o que atrai grande parte dos moradores de outras cidades da Região Metropolitana para a frente das catedrais. As festas de Santo Antônio na Baixada demonstram a facilidade e a importância da criação de espaços comunitários celebrativos que não ficam apenas relegados ao público cristão católico²⁰⁸, sendo também gerador de renda a diversos setores e promotor da cultura local que tem como base a fé e a comunidade. Isso se demonstra também quando, durante a missa em solenidade ao santo, são distribuídos pães consagrados aos participantes a qual muitos distribuem aos familiares, amigos e moradores em situação de rua.

Ao falar de cultura vulnerável fluminense, se torna indispensável destacar a figura e a importância daquela que é a principal expressão celebrativa do Rio de Janeiro: o carnaval. É durante os 5 dias de festa que a essência daquilo que é ser carioca-fluminense chega em seu ápice. O carnaval não se resume apenas aos festins e confetes espalhados pelas ruas, nem mesmo aos excessos e irreverências trazidas durante as celebrações. É no carnaval que o cidadão vulnerável tem a oportunidade de se expressar para além de suas dores; é o espaço de alívio e deságue, de extravasamento e de celebração. O carnaval é a expressão cultural vulnerável onde todos os outros aspectos culturais periféricos se unem para uma verdadeira celebração. Desta manifestação, a fé e a crença cristã, principalmente as concebidas em áreas vulneráveis, não ficam de fora. A começar pela escolha do tempo que marca os dias do carnaval, sempre antecidos do tempo litúrgico da quaresma, também sendo vista nas irreverências das fantasias e dos blocos, a qual pode se destacar o Bloco das Carmelitas que acontece no bairro de Santa Teresa. Já os desfiles da Marquês de Sapucaí demonstram não só a festa, mas também os apelos, desejos e denúncias feitas pela população vulnerável a qual tem a fé como argumento e base de suas manifestações. É inegável que religiões afro-brasileiras ganham destaque na avenida, mas são incontáveis os desfiles que tiveram a

²⁰⁸ As historiadoras Elisa Silva e Elis Regina Angelo analisam a festa de Santo Antônio na cidade de Nova Iguaçu e observam que a celebração é compartilhada por dois contextos distintos: pelos devotos do santo e por aqueles que apenas gostam dos festejos. Entrevistando o pároco da Igreja de Santo Antônio de Jacutinga a época – padre Marcus Guimarães – as historiadoras compreendem “que dentro de uma mesma festa há vários espaços delimitados por simbolismos, credos e grupos sociais com dinâmicas próprias de vivências e convivências”. Ver: SILVA, Elisa Paes; ANGELO, Elis Regina Barbosa, *As festas populares de Nova Iguaçu e suas representações culturais*, p. 8.

confissão cristã como pauta direta e explícita nos enredos das escolas de samba. Dentre estes enredos será mencionado um exemplo marcante para se entender como esta expressividade da cultura vulnerável também incrementa elementos da fé cristã.

O memorável desfile da escola de samba Beija-Flor de Nilópolis. *Ratos e Urubus, Larguem Minha Fantasia* de 1989 foi idealizado pelo carnavalesco Joãozinho Trinta, a qual criticava a exclusão social da população vulnerável e os convocava a uma revolução a qual transformariam o lixo em luxo. O ponto auge do desfile foi o último carro alegórico que trazia a imagem do Cristo Redentor, mas que, por conta da proibição feita pela Arquidiocese do Rio de Janeiro, teve que entrar encoberto na avenida. Contudo, aquilo que poderia ser uma censura ou um impedimento da escola no desfile, se transformou num dos momentos mais icônicos da história do carnaval carioca quando o Cristo escondido embaixo de um pano preto, semelhante a um saco de lixo, entrava segurando uma faixa escrita: “mesmo proibido, olhai por nós” fortalecendo ainda mais a mensagem transmitida.



Figura 1 – Desfile da Beija-Flor, 1989

Entre pinturas e músicas feitas por aqueles que entendem bem a realidade das zonas marginais do Grande Rio, estas manifestações artísticas ganharão foco para melhor explicar como é a cultura vulnerável. Tendo ainda mais rosto, cor, ritmo e sentimento, estas expressões criadas e pela população vulnerabilizada ilustrarão os questionamentos, as vivências, as crenças, as resistências e as esperanças de um

povo que se reinventa e se renova a partir de sua realidade que abriga a complexidade e a contradição juntamente com a simplicidade e a irreverência.

Heitor dos Prazeres foi apresentado nesta dissertação como precursor das artes plásticas dentro do contexto periférico do Rio de Janeiro no século XX. Suas obras retratam o cotidiano dos morros da capital a partir de um prisma festivo e comunitário, a maioria de seus personagens são negros, próximos uns dos outros, estão dançando ou tocando instrumentos, alguns vestidos como sambistas, outros com roupas típicas de um morador periférico. A composição do cenário é revezada por ambientes internos e externos. Nos ambientes internos Heitor dos Prazeres pintava salas, terreiros ou salões de dança muito bem preenchidos; nos externos, a presença do chão batido dos morros – que ainda não eram asfaltados na época – se destacam com a figura de árvores e casas coloridas. Algumas vezes o pintor retratava a vida na parte de baixo, com as ruas asfaltadas, tendo os morros como fundo ou cenários marcantes como a Lapa, reduto da boêmia carioca. Pelos olhos de Heitor, a vida no contexto vulnerável é vibrante, alegre, rodeada de pessoas que vivem de forma simples e dançante, dificilmente solitária.

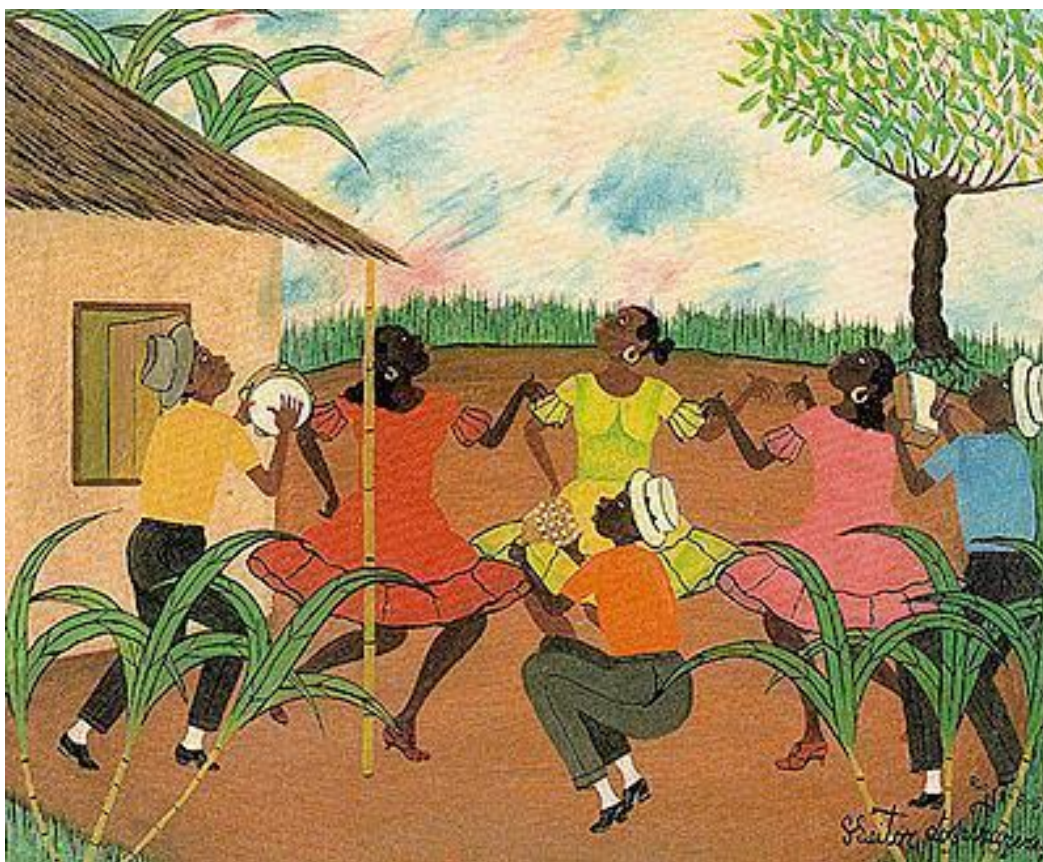


Figura 2 – Obra de Heitor dos Prazeres, Roda de Samba.

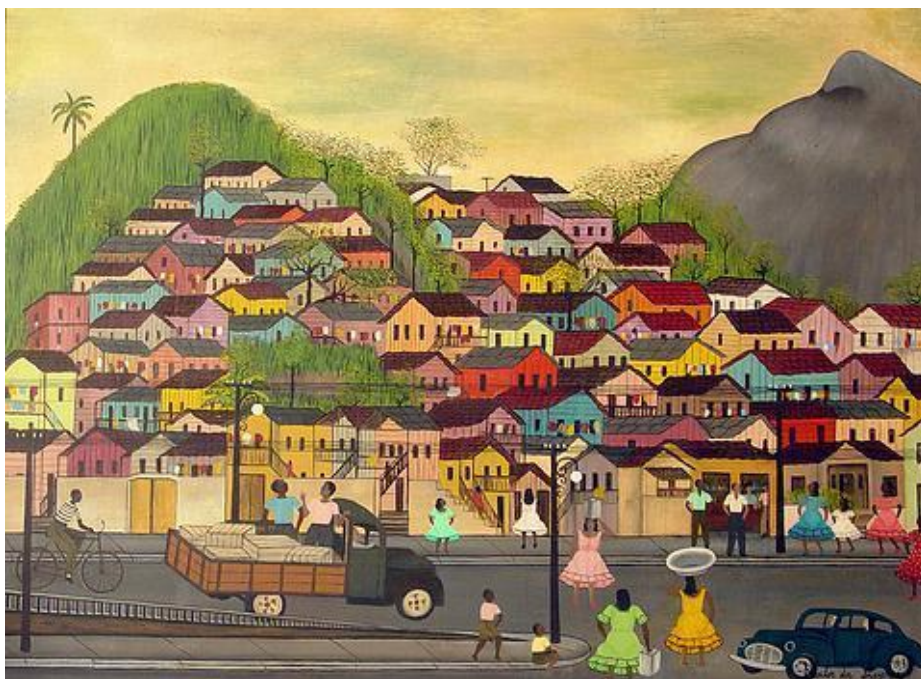


Figura 3 – Obra de Heitor dos Prazeres, Morro da Mangueira.



Figura 4 – Obra de Heitor dos Prazeres, Terreiro de Umbanda.

Também foi apresentado a figura do artista Maxwell Alexandre, considerado um dos mais relevantes nomes da arte contemporânea brasileira. A partir das obras

deste artista consegue-se perceber a evolução do cenário vulnerável de Heitor dos Prazeres, que no século XXI ganha novos elementos e símbolos que se agregam a figuras já pintadas pelo antigo artista autodidata. Pelos olhos e criatividade de Maxwell Alexandre, os personagens das áreas vulneráveis continuam assumindo corpos pretos, agora de cabelos loiros – prática comum dos moradores das comunidades-favelas da cidade do Rio. Alguns planos de fundo contém a padronização de elementos presentes na estampa de piscinas de plástico, utilizadas pela população como forma de lazer em dias quentes. Maxwell Alexandre frequentemente pinta personagens com uniforme da rede de escolas públicas do município do Rio de Janeiro, demonstrando seu apreço à educação assim como outras formas de vestuário típicas entre os habitantes dos espaços vulneráveis na atualidade. Interessante também notar as interações dos personagens com as viaturas da PMERJ e seus agentes e algumas práticas próprias de divertimento das áreas de vulnerabilidade. Nas obras de Maxwell Alexandre, as retratações presentes como em forma de colagem demonstram a diversidade complexa e interligada das vivências presentes nas margens do Rio de Janeiro.



Figura 5 – Maxwell de Andrade, Pardo é papel 1.

²⁰⁹ Destaque ao grupo de pessoas juntas na parte superior central da obra, vestindo uma beca preta com uma estola lilás. Esta vestimenta é própria dos formandos do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio que abriga o Departamento de Design onde Maxwell Alexandre se graduou. A representação desta cena traz um forte simbolismo quando se entende que a universidade é conhecida nos espaços vulneráveis como sendo apenas para a população branca e elitizada da cidade do Rio de Janeiro.



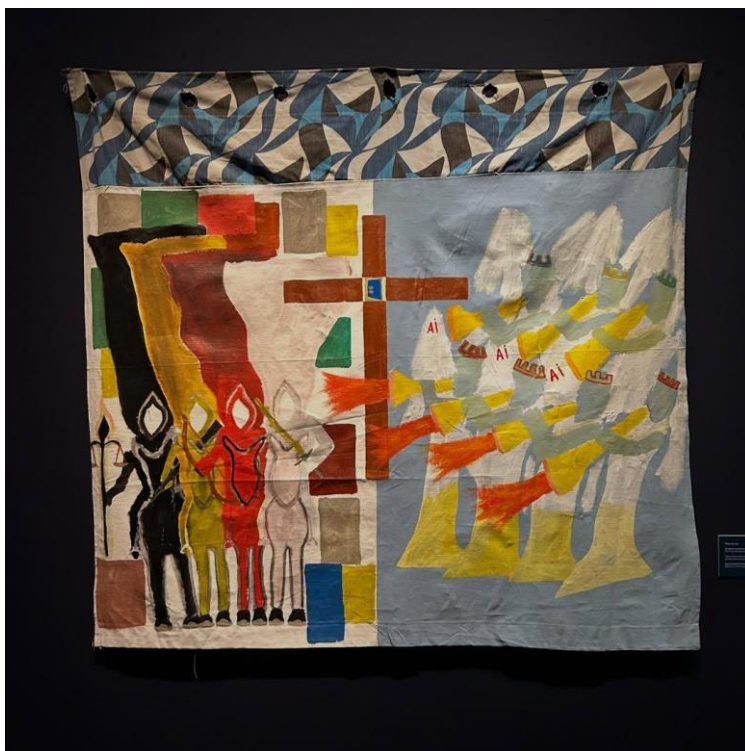
Figura 6 – Obra de Maxwell Andrade, Pardo é papel 2.



Figura 7 – Obra de Maxwell Andrade, Pardo é papel 3.

Maxwell Andrade tem uma relação muito próxima e própria com a fé cristã. O artista nasceu em um lar evangélico e sua formação teve a tradição pentecostal como contribuidora. Já artista, Maxwell Andrade funda na Rocinha a Igreja do Reino da Arte, também chamada de A Noiva, que mescla práticas litúrgicas e

pastorais do cristianismo pentecostal com o movimento coletivo artístico contemporâneo. A Noiva tem o objetivo de reunir artistas em torno de uma devoção comum, não necessariamente ligada à fé em Cristo.²¹⁰ Esse movimento ajudou na valorização e no empoderamento de artistas inseridos na realidade de vulnerabilidade social, dando para eles apoio e visibilidade em suas obras, gerando assim notoriedade a novos talentos. Entre esses se destaca o Primo da Cruz²¹¹, que em suas obras retrata o cotidiano dos espaços vulneráveis em um tom mais surrealista, conflitivo e escatológico, misturando elementos materiais, simbólicos e espirituais, com a fé cristã – sob a teologia pentecostal – presente em sua visão e imaginário. Nas obras de Primo da Cruz, a violência, a ostentação de armas, os entraves policiais são representados de maneira ostensiva juntamente com elementos estatológico-apocalípticos que ajudam a ilustrar uma “guerra” entre forças.



²¹⁰ TRIP TV, Rocinha tem a primeira Igreja do Reino da Arte. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=XIMMb7ghCbQ>>. Acesso em 10 out. 2025.

²¹¹ Cristiano Abreu de Almeida, o Primo da Cruz, é originário da Rocinha. Sendo seu pai pastor evangélico, Primo da Cruz sempre teve uma forte pertença religiosa, que se revela em seu sobrenome artístico. Antes de ser artista, Primo da Cruz se envolveu com a criminalidade, passando alguns períodos de sua vida preso. Em uma de suas solturas, Primo da Cruz procurou Maxwell Alexandre, seu amigo de infância, e o pediu uma oportunidade de trabalho. É a partir dessas aproximações que o artista se insere no meio produzindo pinturas, esculturas e instalações. Em 2020, Primo da Cruz foi assassinado na Avenida Brasil vítima de uma emboscada feita por seus desafetos do crime organizado.

Figura 8 – Obra de Primo da Cruz, sem título 1.



Figura 9 – Obra de Primo da Cruz, sem título 2.



Figura 10 – Obra de Primo da Cruz, Dia de festa.

Nas regiões de vulnerabilidade social, a fé cristã se relaciona de formas muito peculiares. Na originalidade simbiótica e sintetizadora que esses espaços geram, visto pelas inovações nas interações sociais e na formação cultural periférica, o cristianismo se insere em contextos e pautas diversificadas, entre a pertença e a apropriação, a contradição e a legitimação, o enfrentamento e a esperança individual e/ou coletiva de mudança de realidade. Primo da Cruz demonstra uma face disso em seus quadros e essas interações são expressas também em outras artes.

Entrando no universo musical, é interessante observar como algumas músicas dos gêneros criados ou presentes nas áreas vulneráveis expressam as realidades e anseios cotidianos, cortados pela fé e pelos desafios que é morar em um contexto de vulnerabilidade social. Inúmeras canções foram compostas e gravadas ao longo dos anos abordando a realidade vulnerável fluminense. Aqui será trazido alguns fragmentos como exemplos de como essa expressão pode ilustrar de forma nítida as relações sociais dentro do contexto vulnerável tendo a fé cristã presente nesses casos. A primeira música apresentada é o famoso *Rap da Felicidade*, da dupla de MCs Cidinho e Doca, originários da Cidade de Deus. A letra deste funk traz um forte apelo de um eu-lírico que clama por uma vida tranquila em seu local de origem, constantemente ameaçado pela violência e pelo descaso. Observa o seguinte fragmento a seguir:

Minha cara autoridade, eu já não sei o que fazer
Com tanta violência, eu sinto medo de viver
Pois moro na favela e sou muito desrespeitado
A tristeza e alegria aqui caminham lado a lado.

Eu faço uma oração para uma santa protetora
Mas sou interrompido a tiros de metralhadora
Enquanto os ricos moram numa casa grande e bela
O pobre é humilhado, esculachado na favela
Já não aguento mais essa onda de violência
Só peço à autoridade um pouco mais de competência.

Eu só quero é ser feliz
Andar tranquilamente na favela onde eu nasci
E poder me orgulhar
E poder me orgulhar
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar
Fé em Deus, DJ²¹²

²¹² CIDINHO E DOCA, *Rap da Felicidade*.

A presença de elementos de uma narcocultura²¹³ aliados à consciência religiosa no território revela dois aspectos que no cenário vulnerável vivem simultaneamente. A crença num Deus que se faz presente na comunidade-favela não anula nem questiona o fato da mesma abrigar a violência explícita em suas dinâmicas sociais de posse. A presença desse Deus não necessariamente implica uma mudança da realidade coletiva, nem pretende propor um movimento de ação social. A crença em Deus é tida como privada, onde ele ajuda as pessoas individualmente, seja nas lutas diárias, na proteção pessoal dos perigos, na esperança de ascensão ou no encorajamento de perseverar na conquista de objetivos mediante as dificuldades.

A rapper Ebony em seu álbum intitulado *KM2* retrata a realidade vulnerável violenta. Já na primeira faixa do disco se pode ouvir uma mistura de sons característicos de seu lugar de origem, o município de Queimados, na Baixada Fluminense. Sons de vendedores ambulantes, do sistema sonoro do trem urbano, de noticiários relatando violência e sons de tiro aliado a frase bastante conhecida pelos moradores a qual virou ditado: “baixada é cruel”²¹⁴. No decorrer do álbum, Ebony expõe temas que são ilustrados a partir de uma sensualidade erótica, se utilizando de um vocabulário vulgar explícito comum aos territórios vulneráveis, ao passo que propõe uma provocativa em se analisar o espaço e o contexto a qual foi criada juntamente com o empoderamento de sua persona. Na faixa *Extraordinária*, Ebony expressa bem essa questão. Destaca-se os seguintes versos:

São Simão, Queimados, crime rola normalmente
 Todo sábado tem baile independentemente
 Às vezes, é tão difícil agir naturalmente
 Eu sei que você não entende ser independente
 (...)
 Quanto eu vou ter que te ferir até você sentir?
 Quantas linhas vou gastar até você me ouvir?
 E pra encaixar, tão querendo me diminuir
 Mas eu só rimo caso um dia Jesus queira ouvir²¹⁵

²¹³ Este termo define um conjunto de expressões culturais que exaltam ou tornam comum o contexto social onde está presente o tráfico de drogas, o poderio de armas de fogo e o crime organizado. O conceito de narcocultura ultrapassa a prática criminosa em si, ela envolve modos de agir, valores, elementos estéticos e narrativas presentes na sociedade, sobretudo nas áreas vulneráveis marcadas pela forte influência de grupos e facções do crime organizado.

²¹⁴ EBONY, *KM2* [Intro por Larinhx].

²¹⁵ EBONY, *Extraordinária*.

Outra canção a se pontuar é o samba *Tô Fazendo a Minha Parte* de Diogo Nogueira, onde o artista canta sobre a realidade de vida de um morador das áreas vulneráveis, marcado pela desigualdade e luta por sobrevivência, porém regada pela fé e pela esperança de conseguir mudar de vida um dia. Diogo Nogueira canta no refrão:

Tô saindo pra batalha
Pelo pão de cada dia
A fé que trago no peito
É a minha garantia

Deus me livre das maldades
Me guarde onde quer que eu vá
Tô fazendo a minha parte
Um dia eu chego lá²¹⁶

Nessa música se evidencia o papel de Deus como protetor e encorajador para enfrentar as dificuldades. Deus é quem dá a energia e a esperança, e é quem garante um futuro melhor para aqueles que acreditam nele, sem necessariamente implicar a adesão a uma tradição cristã. A fé está presente nessas representações sem vinculação institucional religiosa, mas dentro de um imaginário universal e acessível a todos.

Aliado à fé como promotora de esperança, o senso de comunidade é outra marca presente nas áreas vulneráveis. Por mais que Deus ajude as pessoas individualmente, elas não vivem de modo solitário. O coletivo é muito importante e com ele as lutas, com suas vitórias e derrotas, as experiências, os entraves e as esperanças são partilhadas. É em comunidade que se vive, com seus anseios e dilemas, e nela é que as interações acontecem. Uma canção que expressa isso é *Vini Jr.* do trio originário do município de São Gonçalo chamado Os Garotin. Nesta música, com influências do R&B e MPB, os artistas versam a respeito do anseio de querer viver uma vida melhor, a exemplo do jogador de futebol Vini Jr. – conterrâneo do trio – dialogando com uma comunidade imaginária onde existem aqueles que são aliados ao eu-lírico e aqueles que duvidam de sua ascensão. Em uma estrofe da música os intérpretes cantam:

²¹⁶ NOGUEIRA, Diogo, *Tô fazendo a minha parte*.

Mas tô sempre com os meus
 Já não me sinto tão só
 Eu também sou filho de Deus
 Por que não sonhar o melhor?²¹⁷

Os sons produzidos nos espaços vulneráveis conseguem expressar bem e de formas variadas as nuances presentes na rotina diária daqueles que habitam nesse território. O álbum de Os Garotin, que contém a música acima mencionada, apresenta outras faixas que abordam temas como amor, superação, nostalgia e protesto. Sobre o último tema é importante destacar que as desigualdades e injustiças vividas em contexto de vulnerabilidade social não passam despercebidas pela população, como foi descrito no capítulo anterior a partir do humor carioca e expresso no desfile da Beija-Flor. Esta população clama por dignidade todos os dias e em coletividade se organiza para estancar os sofrimentos e mazelas vividas, tendo a fé em Deus como aquele que irá ajudar nos casos particulares de cada um. Esse sentimento de consciência de realidade e de indignação aliada a resistência é expressa na música *em nome da paz* a qual em seu refrão se repete a frase “Deus proteja” para o “homem” que procura a paz. A estrofe a seguir exprime os inúmeros apelos feitos por tantas áreas vulneráveis do Rio de Janeiro.

Aí, existe uma situação
 O Rio de Janeiro disfarçou a proteção
 O pobre sem direito à própria alimentação
 E o preto não pode ter uma bike cara no Leblon

Mas segue nós na resistência
 O morro ainda sangra, o povo clama por vivência
 O samba é nossa consciência, independência
 Um genocida no comando não matou a nossa essência
 Viva o Morro da Providência²¹⁸

A cultura vulnerável fluminense é expressa nesses sons, cores e celebrações de um jeito orgânico, intenso e irreverente. Essa forma de ver e viver o mundo e com ele interagir faz do cidadão fluminense inserido no contexto vulnerável um complexo instavelmente harmônico afetado por tudo que o cerca e o limita, mas que sempre busca formas de resistir e sobreviver frente a realidade imposta. Seja

²¹⁷ OS GAROTIN, vini jr..

²¹⁸ OS GAROTIN, em nome da paz.

através da vida comunitária, passando pela fé e religiosidade, sendo remodelada a cada nova dinâmica social, o cidadão fluminense vulnerável revela seu estar e ser no mundo de forma única e intensa, não lhe furtando ou amenizando nenhuma experiência.

5.5.

Interações entre cultura vulnerável e cristianismos vulneráveis

Em meio a esse ser e viver nas regiões de vulnerabilidade social do Grande Rio, as expressões cristãs presentes nesses espaços assumem comportamentos variados e complexos, contribuindo para a pluralidade desses ambientes ou mesmo reformulando/inserindo uma nova cultura. Os cristianismos vulneráveis também são grandes sintetizadores culturais e por ser um ator influente nas margens e nos morros fluminenses, suas interações com a cultura vulnerável se expressam em reafirmações, alienações, resistências e apropriações.

No que diz respeito às reafirmações à cultura vulnerável, as tradições cristãs nas áreas vulnerabilizadas – se destacando o catolicismo e o pentecostalismo – reiteram o senso comunitário e a dignificação humana. Por inúmeras vezes o cristianismo vulnerável desenvolve iniciativas e projetos com intuito de prestar serviços sociais e auxílios para atender a população vulnerável de diversas formas, seja na corriqueira campanha de arrecadação de alimentos para montagem de cestas básicas, seja nos dias de ação social onde são oferecidos diversos serviços²¹⁹, seja nos projetos de educação e profissionalização – cursos de alfabetização, cursos técnicos e pré-vestibulares. Tais empreendimentos destacam como por diversas vezes os cristianismos vulneráveis atua como substitutos do Estado, não só gerando prestígio no meio social local como também um status de confiança e de influência neste contexto.

No que tange a dignificação humana, os cristianismos vulneráveis têm uma capacidade de valorizar a pessoa humana dentro de seus espaços sociais. Nas igrejas, o fiel não é apenas um cidadão vulnerável suscetível a qualquer tipo de

²¹⁹ Entre eles, assessoria jurídica, cuidados preventivos de saúde – como aferição de pressão, glicose e aplicação de flúor – cuidados estéticos – como cortes de cabelo e maquiagem – e recreação. Todos esses serviços são prestados a maioria pelos fiéis – que tem formação ou especialização nessas áreas –, ou por seus amigos e conhecidos que se unem para ajudar a comunidade local.

aflição e tribulação. É nas igrejas que ele recebe força para enfrentar os desafios impostos. É dentro delas e com os seus irmãos que ele não é visto somente como um número, um quantitativo de censo estatal ou até mesmo um problema social pelas elites alheias. Em sua comunidade de fé, o fiel cristão vulnerável é visto como pessoa, com voz e oportunidades de contribuição, que pode cuidar e ser cuidado, que é destacado de acordo com suas habilidades, que ganha prestígio comunitário e que é dignificado em sua pessoa, levando outros a serem e se sentirem assim.

Na variedade própria dos cristianismos vulneráveis, o conceito de alienação e resistência também é um ponto a se destacar. Da mesma forma que as tradições cristãs presentes podem reafirmar alguns traços da cultura vulnerável, a mesma também pode atuar como ator de dissociação de forma a criar elementos “próprios” para se ver diferenciado daquilo que consideraram como “mundano”. A alienação e resistência à cultura vulnerável tem destaque nas tradições evangélicas históricas, pentecostais e neopentecostais. Nelas, o rechaço e a busca por alternativas à cultura vigente são operados de inúmeras formas.

Começando pela resistência, aquilo que foi apresentado no capítulo anterior a respeito de uma repulsa – movida tanto por ideais puritanos como pela disputa de influências no campo religioso fluminense – aqui ganha uma prática notória. Algumas representações do cristianismo vulnerável desenvolveram mecanismos eficazes para manter longe seus fiéis da cultura vulnerável fluminense. Os sermões e pregações contrárias à cultura desenvolveram segmentos pastorais corretivos/disciplinares que aplicam punições e sanções aos membros. Das advertências ao tipo de roupa usado, o conselho de se afastar de amizades seculares que vivem a cultura, a dispensa temporária das atividades eclesiais por conta de ter participado de alguma manifestação cultural, até mesmo a exclusão da membresia são alguns exemplos de práticas de resistência à cultura vulnerável. Ramon Oliveira dedica um capítulo inteiro de sua dissertação para analisar as práticas disciplinares no começo da PIBRJ, algo bastante similar a outras tradições inseridas em contextos vulneráveis. O historiador revela como a compreensão de ser batista da época – ainda vista atualmente – estava implicado em uma série de restrições no intuito de construir uma imagem e uma identidade exclusiva, diferente daquilo que era a essência cultural carioca – vista como imoral e depravada e consequentemente, a partir de interpretações, melhor e digna de ser comparada ao que é ser um bom

cristão. Como conclusão ao tópico sobre as retaliações ao que ele denomina como “crimes da carne”, Ramon Oliveira diz:

Em síntese, todos esses “crimes da carne” surgiam como legítimas tendências para a subversão/desestabilização da identidade que pastores e missionários visavam forjar na comunidade que lideravam. Enquanto ouviam um discurso oficial, homens e mulheres atravessavam a imposição da norma ao assistirem partidas de futebol, festejarem o carnaval ou irem ao cinema. Dessa forma, podemos observar que essa ascese foi uma das marcas da identidade batista carioca. Mesmo sabendo que em muitas ocasiões essa busca escapava no cotidiano dos fiéis e por isso desestabilizava a autoimagem que tais lideranças visavam constituir, não podemos negar os efeitos desses processos. Em suma, ser batista também era “ser resgatado e regenerado do mundo”.²²⁰

A resistência à cultura vulnerável desenvolveu nos cristianismos vulneráveis esse comportamento de ascese/alienação como forma de prevenir o envolvimento dos fiéis a mesma, ao passo que os preservavam nas doutrinas morais fundadas em cima desse afastamento do mundo/da cultura. A alienação se manifesta principalmente nas interpretações sobre santidade – onde o fiel é visto como alguém separado; salvação – a qual o fiel pode perdê-la por viver fora dos padrões comportamentais estabelecidos por determinada comunidade de fé; e testemunho – onde o fiel deve se abster das vivências seculares como forma de dar um exemplo de vida correta aos olhos das igrejas. O conceito de *fuga mundi*, de dualismo antropológico e de sectarismo se revelam nesta alienação, gerando assim alternativas comportamentais e culturais para essas tradições que o possam diferenciar da cultura presente.

Expressões idiomáticas, vestuário e expressões artísticas são criadas e utilizadas como forma de substituição. O cristianismo vulnerável cria, portanto, uma nova cultura, própria de seu grupo social, mas que não é isenta de apropriações. No caso do segmento evangélico histórico, a influência cultural de seus fundadores estadunidenses é vista como destaque no seu estilo de vida. Pode-se citar como exemplo as formas de interação social dentro das comunidades de fé, divididas em departamentos específicos que desenvolvem atividades típicas do norte global como chás, encontros temáticos, grupos de leitura, entre outros. Já no pentecostalismo e neopentecostalismo, por conta de seu histórico de inserção social, as inspirações são curiosamente da cultura vulnerável. Alguns comportamentos são

²²⁰ OLIVEIRA, Álvaro Ramon R., A cidade vai ao culto, p. 169.

“redimidos” e incorporados na prática e devoção dessas tradições, como é o caso das expressões devocionais típicas às religiões afro-brasileiras, principalmente as que envolvem o transe, ou também expressões musicais que introduzem instrumentos de percussão e ritmos semelhantes aos sons vindos da cultura vulnerável. Outros são reiterados com a conotação pejorativa e incorporados para se criar um imaginário negativo de coisas a serem evitadas, influenciados pela mesma compreensão batista sobre esse assunto, mesmo essas não tendo relação com a fé cristã, à exemplo do rechaço a expressões culturais populares como o samba, a capoeira, o futebol, assim como a inserção de entidades próprias as religiões afro-brasileiras com intuito de demonizá-las em seus cultos.

É necessário ressaltar que, evidenciando tais interações dos cristianismos vulneráveis com a cultura vulnerável, essas não podem ser entendidas como comportamentos absolutos de todas as tradições cristãs, nem mesmo de uma tradição em particular. A diversidade e pluralidade das comunidades cristãs no Rio de Janeiro, sejam elas ligadas institucionalmente ou não, é um fator importante a ser considerado por revelar a complexidade das expressões cristãs no campo religioso fluminense, principalmente dentro das regiões de vulnerabilidade social. Os exemplos e destaques levantados aqui ajudam a observar práticas comuns e presentes nessas comunidades em um número expressivo, assim como rastrear de onde surge o senso comum – às vezes tratado como estigma – em relação ao comportamento dessas tradições. Longe de generalizar atitudes, o destaque a essas práticas ressaltam um comportamento típico que pode ser vivenciado plenamente, parcialmente ou serem ignoradas pelas comunidades cristãs vulneráveis.

O mesmo método do tópico anterior será utilizado neste, de observar expressões artísticas – neste caso com a predominância de produções musicais – para compreender melhor sobre o quais são as interações vindas a partir dos cristianismos vulneráveis fluminenses e como estes criam cultura, tanto em continuidade como em descontinuidade com a cultura vulnerável. Além de exemplificar os pontos levantados acima, outros serão apresentados a partir da análise das letras e ritmos presentes nessas produções.

As músicas destacadas aqui demonstram as preocupações, necessidades, prioridades e realidades vividas pelos fiéis integrantes dos cristianismos vulneráveis. Mais uma vez, o pentecostalismo se destaca na produção dessas obras que é consumida e divulgada também pelas outras tradições cristãs. A partir da

década de 1980 começam nas igrejas pentecostais o empreendimento de gravação de álbuns de música gospel a partir do ponto de vista e da realidade dessas comunidades. Desse movimento surgem cantores e grupos oriundos dos espaços vulneráveis do Grande Rio, muitos deles sendo consagrados na música gospel brasileira, começando pela cantora iguaçuana Cassiane, um dos principais nomes do segmento.

As músicas de Cassiane revelam um caráter de adoração a Deus focando em seus atributos de poder, um Deus Todo-Poderoso, Forte, Supremo, Grande, Onipotente, etc...; aliando isso a realidade humana de necessidade e sofrimento, típico das dinâmicas sociais vulneráveis. Cassiane canta sobre um Deus que pode resolver os problemas humanos emergentes àqueles que o buscam, adoram e o confiam absolutamente. Isso fica evidente em sua música *Com Muito Louvor*, a qual a cantora aconselha ao fiel a louvar a Deus em qualquer circunstância, pois somente ele pode resolver qualquer tipo de problema. O seguinte trecho da música, cantada em ritmo orquestral destaca essa afirmação:

Deus vai na frente abrindo o caminho
Quebrando as correntes, tirando os espinhos
Ordena aos anjos pra contigo lutar
Ele abre as portas pra ninguém mais fechar

Ele trabalha pra o que Nele confia
Caminha contigo de noite ou de dia
Erga suas mãos, sua bênção chegou
Comece a cantar com muito louvor²²¹

Outra música da cantora que destaca o mesmo sentimento é *Hino da Vitória*, que descreve a figura de Jesus Cristo como aquele que tem o poder de mudar a situação calamitante de alguém, sendo ele poderoso para intervir diretamente e dar vitória aos desafios impostos pela vida social. Munido de ilustrações bíblicas – em sua grande parte do universo veterotestamentário – a cantora canta em uma estrofe a seguinte afirmação:

Toda vez que o Mar Vermelho tiver que passar
Chame logo este homem para te ajudar
É nas horas mais difíceis que Ele mais te vê
Pode chamar este homem que Ele tem poder

²²¹ CASSIANE, *Com Muito Louvor*.

Se passares pelo fogo, não vai te queimar
 Se nas águas tu passares, não vão te afogar
 Faça como Israel que o mar atravessou
 E, no nome do Senhor, um hino de vitória
 Do outro lado cantou.²²²

Seguindo essa linha, outro nome da música gospel pentecostal a ser mencionado é da cantora Elaine Martins, originária do Complexo do Alemão, um conjunto de favelas-comunidades da Zona Norte da capital. Por muito tempo Elaine Martins usava o vestuário típico do segmento pentecostal mais radical, uma roupa de tecido único que cobre todo o corpo, com variações de cores a cada roupa, conhecido como roupão, acompanhado de um coque alto, um estilo de penteado também comum. Elaine segue o mesmo estilo musical e de composição de Cassiane, com a novidade das músicas serem uma espécie de diálogo ou monólogo. A música *Sei É Bem Assim* relata uma pessoa que teve sua vida transformada por Jesus em diálogo com alguém a qual Deus também pode mudar, sempre com caráter metamorfósico-triunfalista onde Deus tem o poder de transformar radicalmente a vida de alguém. Mas é na canção *Página Em Branco* que há um detalhe interessante. Nesta música a cantora se coloca na visão de um traficante que quer sair da vida do crime e ter a sua realidade mudada. Em um monólogo, o eu-lírico manifesta o desejo ardente por uma transformação divina que resulta em um novo estilo de vida mais dignificante socialmente. O seguinte trecho demonstra esse desejo:

Guerreiro do tráfico
 Pra muitos eu não passo de um viciado
 Sei que roubo, sei que às vezes até durmo armado
 Mas sei que Deus tem outra opção

O sonho da minha vida
 É poder um dia construir uma família
 E poder andar de cabeça erguida
 Ser tratado como um cidadão

Uma página em branco, Deus, é o que eu quero ser
 Reescreve minha história me ajuda a vencer
 Deus estende a tua mão e me levanta desse chão
 E escreve a minha vida outra vez²²³

²²² CASSIANE, Hino da Vitória.

²²³ MARTINS, Elaine, Página em Branco.

Entre os grupos musicais surgidos nestas igrejas, a banda da Igreja Sarando a Terra Ferida de Nova Iguaçu surge com músicas em tom de esperança, com ritmo e melodia em estilo congregacional. Na música *O Novo de Deus*, uma de suas mais conhecidas, o grupo canta sobre desejos a qual Deus pode realizar, desejos relacionados a situações conflituosas e emergentes como o sustento familiar, a restauração de uma família e o cumprimento de promessas. Destaque para o refrão da música:

Família,			pode		sonhar
Mãe,	teu		filho	vai	voltar
Pai, na	mesa	o	pão	não	vai
Não vai	faltar				faltar
Promessas			se		cumprirão
Bênçãos			te		seguirão
E o		que		passou,	passou
O novo de Deus	chegou ²²⁴				

Outro grupo a se mencionar é o Ministério Apascentar de Nova Iguaçu, que muda de nome com o tempo e passa a se chamar Toque no Altar e em seguida Trazendo a Arca. As músicas também em estilo congregacional trazem como temática um tom de clamor, mais íntimo e apelativo de alguém que conversa com Deus e o pede algumas coisas, entre elas está a restituição de algo que foi perdido, a atenção de Deus para sua situação atual e a busca por abandono das coisas que o distancia desse Deus. Pode-se destacar as músicas *Restitui, Olha Pra Mim* e *Lembra, Senhor* como exemplos destes apelos. Outras músicas já são cantadas como conselhos/dicas e afirmações de coisas que Deus pode fazer para aquele que o clama, dando foco ao âmbito material. Na música *Toque no Altar*, o grupo aconselha ao ouvinte a se dispor a realizar algo para obter alguma ajuda/favor, se utilizando de ilustrações bíblicas para elucidar esse conselho, revelando traços fortes da Teologia da Retribuição. Nota-se isso já na primeira estrofe e no refrão a qual diz:

Quem	quer	a	glória,	traz	a	arca
Quem	quer	o	fogo,	traz		sacrifício
Quem	quer	a	vida,	que	suba	a
						cruz

²²⁴ MINISTÉRIO SARANDO A TERRA FERIDA, O Novo de Deus.

Quem deseja o favor do Rei
Toca na ponta do altar

Quem mais poderia te livrar
E mudar tua sorte de uma vez?
Prostre-se ao chão, estenda a tua mão
E toque no altar
Tu alcançaras o favor do Rei
Toque no altar²²⁵

Agora, é necessário um destaque especial para o estilo musical do gênero gospel chamado corinho de fogo. Gerado justamente em contexto vulnerável, as batidas e melodias semelhantes/idênticas ao samba e forró são utilizados em seus arranjos, inserindo-os no universo pentecostal e neopentecostal de forma a não ter tamanhas retaliações. O corinho de fogo se distingue por seu ritmo cativante e suas letras bastante apelativas e condizentes ao universo pentecostal. Para o musicista Álvaro Neder, as características marcantes do corinho de fogo são as seguintes:

Caracterizado por composições tonais com melodias e letras curtas, de fácil memorização, à base de gêneros afro-brasileiros, como samba, pagode e forró, os corinhos de fogo são executados com alta amplificação, acompanhados por instrumentos percussivos e embalados por andamentos moderados. (...) A vinculação da música à realidade social e cultural do público é expressa na estruturação melódica e harmônica, que foge de configurações complexas e virtuosísticas mais associadas à sala de concerto burguesa e suas derivações contemporâneas, inclusive de correntes majoritárias do próprio neopentecostalismo.²²⁶

Em seu artigo, Álvaro Neder pesquisa a forma de fazer música de uma igreja situada no município de Belford Roxo, pastoreado pela pastora Ana Lúcia, sendo ela também compositora de corinhos de fogo. Como exemplo, o musicista destaca a música *Boca do Sapo*, onde é retrato uma atividade religiosa estrangeira ao cristianismo, mas que é apropriada em tom negativo para se contrapor a dinâmica de livramento/poder que Deus opera na vida de seu fiel, neste caso o próprio eu-lírico. A música diz em seus versos curtos, repetidos várias vezes:

Colocaram o meu nome na boca do sapo
Vou te dizer o que aconteceu
O Senhor me abençoou
E o sapo morreu²²⁷

²²⁵ TOQUE NO ALTAR, Toque no Altar.

²²⁶ NEDER, A. et al., Música, religião e produção social de espaço em uma cidade operária, p. 152.

²²⁷ NEDER, A. et al., Música, religião e produção social de espaço em uma cidade operária, p. 153.

Observando as manifestações ocorridas na igreja da pastora Ana Lúcia, Álvaro Neder faz um destaque pertinente em sua pesquisa justamente a respeito de como comportamentos oriundos de outras culturas e religiões são ressignificados e incorporados às práticas cúlticas e musicais das tradições pentecostais no contexto vulnerável. Sobre isso ele ressalta dois pontos:

Muitos dos sons musicais, letras, interações físicas, gestos e danças encontrados na igreja da pastora são manifestações de corporalidade que habitam um outro universo semântico, associado às religiões afro-brasileiras (que, por sua vez, também são mediadas por discursos identitários de raça e classe), que saem do plano consciente (onde são renegadas, embora, às vezes, de maneira ambígua) mas, não obstante, permanecem ativas, de maneira subjacente, emprestando sua força para que ocorra a experiência de intensidade religiosa buscada ativamente pelo fiel. É essa adesão a uma identidade religiosa já mediada por uma identidade racial e de classe que se coloca no epicentro das fortes críticas recebidas pelos fiéis da pastora Ana Lúcia por membros e pastores de outras denominações, explicitando o caráter agônico, combativo, da opção por algo que poderia ser confundindo com uma “simples música”, mas que está impregnada de significados identitários pelos quais se vive ou se morre.²²⁸

[entrevistando o músico Gabriel Silva dos Santos, membro da igreja da pastora Ana Lúcia] Perguntado como é possível sentir essa presença, se é pela animação da música, relaciona um conjunto de elementos que inclui a música mas vai além dela, abrangendo a força da pregação (um tema sempre lembrado pelos fiéis em geral), e uma “segurança” ou convicção difícil de segmentar analiticamente, mas passível de ser sentida pelo fiel participante do evento como um todo: “Pela animação, pelo jeito que é cantado, pelo jeito que é falado, a força que você faz pra... a segurança que você dá pra pessoa, a pessoa se liga diretamente no céu e você sente o Espírito Santo”. Entretanto, valoriza a música como um componente destacado desta experiência, pois, respondendo sobre qual é a diferença entre os cultos sem música e com música, declara que, com a música, principalmente executada por uma banda, o fiel “se inspira mais”.²²⁹

As interações entre a cultura vulnerável e os cristianismos vulneráveis se mostram tais quais as dinâmicas sociais presentes nesses espaços. Esse constante estado de imprevisibilidade e ineditismo geram comportamentos únicos, por mais que sejam contraditórios, aproximativos, expropriativos; cada um a seu modo e dosagem. Mediante a esse cenário, chega-se ao ponto desta pesquisa de compreender de que forma a missão cristã está atuando e pode atuar nos espaços

²²⁸ NEDER, A. et al., Música, religião e produção social de espaço em uma cidade operária, p. 156-157.

²²⁹ NEDER, A. et al., Música, religião e produção social de espaço em uma cidade operária, p. 158-159.

vulneráveis. Uma missão eficaz, inculturada e que de fato revele o rosto de Jesus Cristo e seu Reino dentro de uma cultura cristianizada.

6.

A missão vulnerável

Depois de todo o trajeto feito até aqui, tendo contribuições de importantes áreas para se entender o contexto histórico, social e cultural fluminense, dando um foco particular em suas regiões de vulnerabilidade social, chega-se ao ponto de entender quais interações a missão cristã tem e pode ter nessas áreas.

Entendendo que o Evangelho de Cristo surge em um contexto bem delimitado, destacar este aspecto se faz importante para saber como esta mensagem se relaciona com seus ouvintes e o que ela propõe. A partir de então, voltará-se o olhar para o contexto vulnerável fluminense para compreendê-lo com um lugar missiológico a fim de entender como que a missão atua neste local. Por fim, em meio a tantos movimentos e caminhos, se destacará alguns deles que se fazem caminhos de esperança para que a fé na Missão de Deus seja fortalecida e anime os cristãos a atuarem numa nova evangelização nas áreas de vulnerabilidade social da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

6.1.

A mensagem cristã, o contexto vulnerável e a inculturação: interações

Entre tantos predicativos e adjetivos, não seria exagerado afirmar que a revelação de Deus em Jesus Cristo é ao mesmo tempo simbólica e escandalosa. “Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e as revelastes aos pequeninos” (Mt 11,25), afirma Jesus em oração destacando aspectos importantes de como a mensagem cristã é inserida ao mundo. Sem pompa, sem luxo e na margem social da época, Deus se encarna e se apresenta em uma figura humana frágil e pobre, nascendo em um comedouro de animais e fazendo de sua vida uma peregrinação em meio a espaços esquecidos. Jerusalém para Jesus será apenas um lugar de passagem e cumprimento. É na Galileia, Cafarnaum, Betânia, Samaria e nas fronteiras que Jesus vive a sua vida e ministério espalhando as suas Boas-Novas.

A mensagem cristã, portanto, tem um ponto de partida e adesão primeira. São os pobres, excluídos, marginalizados e vulnerabilizados a quem Deus em Cristo se

revela primeiramente – por livre decisão sua – e são esses que o acolhem e tem sua vida transformada. Sobre isso, França Miranda argumenta a respeito da predileção aos vulneráveis por Jesus e porque estes o acolhem de forma tão decidida. Diz ele que:

No ponto a que chegamos já podemos entender melhor por que Jesus se dirigiu sobretudo a certos grupos sociais e por que tais grupos mais facilmente acolhiam sua pessoa e sua mensagem. Todos eles se encontravam em situações existenciais penosas, com sofrimentos físicos ou morais, e completamente impotentes para suprimi-los de suas vidas. A auto-estima, o sentido da dignidade humana, a liberdade real, o reconhecimento social, a transparência existencial, a paz interior, se encontravam diminuídos ou supressos, levando-os a se voltar para Deus como o único que podia salvá-los dessa aflição.²³⁰

Essa primeira comunidade de discípulos, com suas histórias, realidades, lutas e labores, veem em Jesus uma esperança para agora, a realização de uma promessa, a chegada concreta do Reino de Deus. Jesus não nega a realidade imediata de sua mensagem, mas a apresenta em seu sentido completo, sua abrangência universal e seu destino eterno.

Na cruz, a escandalosa revelação de Deus chega em seu ápice ao mostrar que, por defender, anunciar e oferecer – literalmente – vida a todos frente às dinâmicas sociais opressoras e injustas da época, o Filho precisou morrer. O que poderia ser a vitória dos dominantes sociais é justamente a vitória de Cristo sobre qualquer tipo de morte através da ressurreição. De fato, quando Jesus diz que veio “para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10) ele demonstra isso em toda a sua jornada e suas atitudes. Esse é o seu Reino proclamado e inaugurado por Jesus, um Reino de vida, desde já e para sempre, onde todos são chamados e acolhidos, principalmente os vulnerabilizados. Quando os discípulos de João Batista perguntam se é ele o verdadeiro messias, Jesus diz: “Ide e anunciai a João o que vistes e ouvistes: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres, anuncia-se-lhes o evangelho” (Lc 7,22).

A mensagem cristã é inserida em uma área e em um contexto, não revelada como algo a parte de um universo/visão de mundo. Jesus se encarna na história humana e a assume para revelar a figura de Deus. Jesus surge na Palestina dominada

²³⁰ MIRANDA, Mario de França, *Inculturação da fé*, p. 141.

pelo império romano. Ele é a revelação do Deus de Abraão e do povo de Israel que construiu uma cultura própria, vivenciada em interação com tantas outras. Ele é a continuidade da revelação veterotestamentária experienciada por seu povo em sua cultura. Ou seja, Cristo surge dentro de uma herança cultural para falar de seu Reino, e ao falar deste Reino, ele se utiliza das referências humanas, sociais e culturais que tinha ao seu redor para o seu público. Suas parábolas são prova disso: situações reais e cotidianas dos seus ouvintes onde se aplica a verdade evangélica. Quando debate com os fariseus, Jesus se utiliza das interpretações da Lei aplicada ao contexto inserido, não como uma Lei morta em letras, mas viva em uma contextualização. Suas atitudes e sinais demonstram um Deus preocupado com o contexto humano em uma totalidade não fechada apenas em si, mas aberta a tudo que o circunda, tudo que o toca e tudo que o afeta; no seu jeito de olhar o mundo. Uma realidade coletiva e cultural que revela o propósito do Reino de Deus e consequentemente sua mensagem.

Portanto, a Boa-Nova de Cristo é em sua natureza inculturada e inculturadora. A comunidade apostólica transmite o Evangelho pelo mundo utilizando de atributos culturais para o melhor entendimento da população local. O trabalho missionário de Paulo é exemplo nítido de uma evangelização preocupada em inserir a mensagem cristã em diferentes culturas. Durante toda a Antiguidade, a Igreja inculturou o Evangelho à medida que avançava para a Europa, para o Oriente Próximo e para o norte da África. Nesses locais, as expressões cristãs foram enriquecidas pela cultura local, fazendo parte de sua realidade e nutrindo as relações socioculturais com a fé cristã em contribuição.

Sendo assim, a mensagem cristã em sua origem falava aos vulnerabilizados e foi inculturada em contextos diversos. Por séculos os primeiros cristãos viveram como minoria social e sofriam com todas as dificuldades que esta posição comporta. A virada do cristianismo se dá quando o império dominante da época adere à fé cristã e para ela garante não só direitos como destaque no cenário social. Começa então aquilo que se denominou na história como cristandade, onde a mensagem cristã ganha o privilégio de transmissão, principalmente nos países europeus, e começa a ser ela a formadora da cultura vigente, estando ela já inculturada na cultura greco-romana. A Idade Média cristaliza a cristandade; ser cristão era princípio básico da sociedade europeia feudal, gerando simultaneamente poder e prestígio à Igreja ao lado de conflitos e disputas.

A mudança da Idade Média para a Idade Moderna tem como uma de suas marcas justamente a crise enfrentada pela Igreja Ocidental juntamente com os avanços tecnológicos que expandiram o globo terrestre. Ao mesmo tempo que na Alemanha o protestantismo gerava mais um cisma na Igreja, Portugal e Espanha se lançavam primeiro ao mar em busca de novas rotas e terras para enriquecimento. A mensagem cristã neste ponto se misturou com os projetos de poder e disputa dentro dos novos territórios encontrados. O cristão nas novas terras ganhava mais um adjetivo de identificação – o cristão católico e o cristão protestante. O contato da fé cristã com outras culturas além-mar não seguiu o mesmo modelo do cristianismo primitivo. A inculturação foi mais uma exceção/efeito colateral do que uma via de regra.

No Brasil, a fé cristã foi imposta aos grupos não cristãos sob a base de sanções e extermínio. É interessante notar que há uma inculturação presente nesse período que se apresentava como forma de resistência dos missionários que evangelizaram às margens do sistema colonial. A Companhia de Jesus, tendo destaque o Pe. Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, tiveram sérias crises tanto com o governo geral português como com o bispado da época sobre a questão da evangelização dos indígenas. O teólogo Felipe Soriano destaca esses embates ao afirmar que:

José de Anchieta registrou as dificuldades que a Companhia de Jesus teve com o primeiro Bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, que desautoriza a ordem escrevendo a Sua Alteza contra o proceder dos padres com a catequese em 1551. Os motivos, entre outros, eram o costume dos meninos órfãos de cantarem as melodias de Portugal ao modo gentílico, o enterro dos mortos com música, bem como o corte de cabelo à moda da terra. A controvérsia que se levanta com esse fato versa sobre o estatuto do índio na sociedade colonial e o papel da Companhia de Jesus. Para o Pe. Nóbrega, os índios eram o alvo do trabalho missionário e, portanto, defensáveis perante os abusos dos portugueses, ao passo que, para D. Fernandes Sardinha, sua incorporação à sociedade não se limitava à situação de escravidão. Essa será a principal razão que fará Pe. Nóbrega se ausentar e deixar tão poucos jesuítas na Bahia à espera de melhor ocasião – só para que não morresse o princípio do apostolado. O governador-geral D. Duarte da Costa, para resolver o conflito entre indígenas e portugueses, reduzirá o número de dez para quatro aldeias na Bahia. A decisão do Pe. Manuel da Nóbrega de abrir novas frentes apostólicas mais ao sul do país é o fato que levanta a pergunta: qual era a ideia que os jesuítas tinham de Brasil?²³¹

Nesta comparação entre Manuel da Nóbrega e Dom Sardinha, Felipe Soriano revela que a evangelização jesuíta se aliava a elementos típicos das culturas

²³¹ SORIANO, Felipe de Assunção, Maria Tupansy, p. 40.

originárias, sem anular completamente a cosmovisão indígena. O autor argumenta que o contexto cultural dos nativos poderia manifestar a "Vida Boa" do Evangelho, gerando uma nova expressão da fé cristã adaptada aos trópicos, ao passo que o prelado brasileiro, valendo-se do mandato régio de instruir e educar as populações na fé, questionava a prática jesuíta e almejava que o indígena fosse domesticado e mantido em condição subalterna. Enquanto o bispado se preocupava em ensinar o *Salve Regina* aos seus novos serviçais, a Companhia ensinava o *Ave, Maria Tupansy*, propondo uma simbiose cultural.

Tal educação que os jesuítas desenvolviam, de caráter dignificante e igualitário, conferia aos povos originários um status diferenciado no sistema colonial – conceito que Dom Sardinha rejeitava. Para o prelado colonial, mais do que mero escravo, o objetivo era converter o indígena em mão de obra escrava qualificada, ou melhor, capaz de sustentar servilmente o programa colonial.

Diferente do cristianismo primitivo, a mensagem cristã no Brasil parte das elites coloniais para todos. As formações sociais da época estabeleciam castas muito bem definidas que, por mais que as elites não impedia a mensagem cristã às classes mais baixas, essas apresentavam apenas uma parte, ao invés de sua totalidade. A fé cristã igualitária, dignificadora, promotora de vida e de transformação social não tinha enfoque direto nesta época. Para França Miranda, o período da cristandade prezou o Evangelho pela formulação dogmática e doutrinária, por uma coesão da Igreja e por uma padronização de práticas e atividades em detrimento de uma experiência de fé pessoal e transformadora, capaz de gerar frutos para além da esfera eclesial²³². Ele diz que:

Devemos reconhecer que herdamos um catolicismo onde o hierárquico vale mais que o comunitário, a fidelidade à lei sobrepuja a docilidade ao Espírito, a palavra deprecia o silêncio, a organização e a eficácia dominam as atenções, as celebrações não mais remetem para além de si os seus participantes, não mais os colocam diante do Deus Vivo, não mais lhes proporcionam uma experiência salvífica. Infelizmente, com honrosas exceções, a Igreja está assim estruturada e esta configuração determina fortemente a mentalidade dos católicos.²³³

Portanto, a mensagem cristã, até então na sua expressão católica, chega no Brasil nesses moldes, empurrada de cima para baixo aos moldes hierárquicos, mas

²³² MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 30-31.

²³³ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 31.

com certa permeabilidade para se inculturar, o que foi visto ao longo dos anos; não como proposta oficial da Igreja, mas sim como movimento orgânico a partir de fatores como a ausência clerical, troca cultural entre grupos locais e estrangeiros e as dinâmicas de expressividade da fé popular. Na urbe fluminense, a intensidade desses fatores colocou a fé cristã dentro do tecido social de forma totalmente diferente do catolicismo europeu, mesmo este tendo sua presença.

A chegada da tradição protestante-evangélica no Rio de Janeiro curiosamente não foge do mesmo esquema colonizador da fé cristã que o catolicismo desenvolveu primeiramente. A diferença agora se dá nos atores que figuram os espaços. Não mais são os indígenas o povo local, e sim os fluminenses católicos que precisam conhecer a Jesus, ter a fé cristã verdadeira e ser civilizados como testificação de sua salvação. Analzira Nascimento contribui bastante no entendimento de uma evangelização colonizadora protestante-evangélica e revela que durante os empreendimentos missionários estadunidenses havia desconfianças dos missionários estrangeiros com os nacionais, destacando tais aspectos colonizadores:

Os desentendimentos entre missionários e nacionais começaram no início do século 20. Não havia confiança suficiente para entregar todas as responsabilidades para lideranças locais, pois “os missionários ocidentais consideravam os povos do Terceiro Mundo inferiores a si e, deveras, incapazes de zelar pelo futuro da Igreja”. Entre os batistas, os embates pela autonomia na gestão de fundos, administração de patrimônio, cargos de liderança e coordenação na Convenção Batista Brasileira tiveram lugar na década de 1920, e isto ficou conhecido como a “Questão Radical”. Os regimentos e estatutos favoreciam o controle missionário sobre as instituições, como descreve o pastor Reis Pereira, comentando que nessas “juntas constava que a maioria de seus componentes deveria ser formada de missionários [...] Assim, a direção das instituições continuou com os missionários”.²³⁴

O recorte na denominação batista que Analzira faz não impede olhar esses mesmos movimentos em outras denominações evangélicas nas suas missões. Não só há um proselitismo na mensagem cristã por parte deste segmento como também um convencimento de uma transposição cultural estadunidense no Rio de Janeiro como sendo necessária para a civilização.

É somente com o pentecostalismo que há uma primeira proposta de inculturação da mensagem cristã por parte da tradição evangélica no contexto fluminense. São os pentecostais nas regiões vulnerabilizadas que olharam para a

²³⁴ NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou colonização*, p. 89-90.

cultura local e dela se apropriaram de elementos para a expressão de sua confessionalidade. Todas as dinâmicas sociais nos espaços de vulnerabilidade e tudo aquilo que faz parte da cultura vulnerável apresentada, o pentecostalismo vem como uma resposta inserida e não como algo que vem fora. A mensagem cristã propagada pelo pentecostalismo recupera seu caráter transformador e dignificante, por mais que este esteja atrelado a concepções ascéticas e abrindo espaço para intolerância religiosa. Viviane Costa explica esse ponto com bastante nitidez quando afirma que:

A vida precisa do milagre. Pensar Deus é necessidade humana de esperança diante das impossibilidades. Somente o nascimento de um Deus que ouvisse os favelados, abarrotados em barracos e soterrados pelos que vivem em torno da estrutura do Estado, seria capaz de fazê-los “menos loucos”. (...) O *repto pentecostal* vem se apresentando como nova forma de pertencimento religioso, mais adequada à urbanização, à sociedade de classes e às individualidades modernas. O êxito na construção da nova religiosidade pentecostal, ou *pentecostalidade*, deve-se (...) ao “enxerto de sua novidade ao tronco da mesma cultura católica-brasileira que vem confrontar”. (...) A intercomunicação entre os sistemas simbólicos permite reinterpretções e inversões valorativas, pelas quais orixás passam a demônios e o Espírito Santo, a uma entidade entre outras. Sejam essas benéficas ou não, “diz respeito diretamente à existência do homem, à sua inteireza corporal ou espiritual, às relações que mantêm entre si, eventualmente à sua consciência ética e a seu destino espiritual”. Um Deus que ouve de perto o clamor que vem das valas e rios que transbordam, dos corpos famintos e nus, de pele preta, encontrados pela bala perdida.²³⁵

A partir dos dados levantados até aqui durante essa dissertação, percebe-se que a inculturação da mensagem cristã acontece justamente em contexto de vulnerabilidade. O Evangelho ganha sentido e é encarnado na vida daqueles que entendem que a Boa-Nova não é apenas algo etéreo, transcendental, mas também concreto e visível, com capacidade de transformação real para algo que se vive aqui e agora. Em meio a tantos desafios e dilemas, a população vulnerabilizada consegue aplicar as verdades evangélicas de forma mais direta. Fazem dos ensinamentos e ações de Jesus Cristo espelho para atitudes em seu cotidiano. O Evangelho de Cristo no contexto vulnerável é aquele que dá consolo, alento, esperança, força, vontade e protagonismo para mudanças. Assim como gera pertencimento, alegria, celebração, comunhão e uma comunidade afetiva que se reúne na devoção de algo – ou melhor, alguém – que dá sentido à vida e a jornada cristã. Essa segunda parte, que gera

²³⁵ COSTA, Viviane, *Traficantes evangélicos*, p. 100-101.

movimentos e expressividades que ajudam a formar cultura, é constantemente apropriada pelas elites, tecendo assim a fé cristã brasileira/fluminense que se tem hoje.

É importante ressaltar que para a mensagem cristã ser transmitida ela necessita de uma linguagem e essa linguagem comporta em si uma cultura. Reafirmando um conceito já trazido, a mensagem cristã por si é inculturada em alguma cultura humana, ao passo que se torna impossível dizer que o Evangelho não leva consigo nenhuma cultura e que ele é uma cultura própria a ser transplantada para todo tipo de realidade e contexto. Afirmar isso é vincular o Evangelho novamente a um esquema de colonização, que não se interessa em fazer desta Boa-Nova uma mensagem entendida em outras realidades. No Rio de Janeiro, a mensagem cristã não inculturada a cultura vulnerável gera dissociações graves que mantêm projetos de poder e controle, que cria doutrinas de opressão e alienação e que traz para realidade vulnerável elementos exógenos que não só não comunicam com o universo em questão como também é capaz de fomentar uma exclusão daqueles que não se sentem inseridos na linguagem que o Evangelho está sendo transmitido, gerando uma segregação da mensagem cristã, mensagem esta que foi revelada a todos e que convoca a toda criação – e a criação de sua criação – para a participação do Reino de Deus, mesmo em um contexto cultural cristianizado. Se torna necessário aprofundar o entendimento de que o contexto vulnerável não só pode ser um lugar teológico, mas principalmente um lugar de se entender e fazer missão, esta que comunica e promove a mensagem cristã a todos.

6.2.

O contexto vulnerável como lugar missiológico

Nas efervescências presentes no contexto vulnerável do Grande Rio, a fé cristã atua com considerável destaque. Até aqui se apresentou exemplos e expressões concretas de como nas margens fluminense o cristianismo influencia o comportamento e o jeito de ser da população vulnerabilizada, seja em maior ou menor grau. A cultura vulnerável é cristianizada, cada tradição cristã contribuiu e segue contribuindo para as interações desses espaços ao mesmo tempo que as dinâmicas sociais deficitárias presentes também operam na sociabilidade vulnerável. Nesse paradoxo a população vulnerabilizada responde de maneiras

diversas tendo na fé cristã o seu respaldo e base de argumentação. Seja para manter o *status quo* opressor, seja para superar esse sistema e desenvolver a vida e a dignidade próprias do anúncio evangélico. É nesse terreno fértil que se deve ser pensado e desenvolvido propostas de missão da Igreja e não a partir de um transplante externo.

Entender o contexto vulnerável como lugar missiológico se torna extremamente importante para que as iniciativas evangelizadoras e planejamentos missionários não caiam no vício colonizador e não sejam uma presença ascética/alienante do contexto que se vive. França Miranda defende que no contexto vulnerável se encontra uma “perspectiva privilegiada para acolher a salvação de Deus”²³⁶. Ele acrescenta dizendo que os cristãos vulneráveis, a qual ele chama de pobres, termo caro e significativo na teologia católica latino-americana, “são não só o grupo social que mais encarna a situação acima descrita, mas também que constitui a grande maioria dos batizados”²³⁷. Esse primeiro ponto ajuda a dar importância ao protagonismo dos cristãos vulneráveis como agentes de evangelização. Suas vivências carregam bastante conteúdo para o diálogo real e inculturado, capaz de ser assimilado e acolhido por todos, não só aos que estão na mesma realidade. Sobre este caráter protagonizador o teólogo Leonardo Boff faz uma pontuação interessante ao afirmar que:

Dentro do mundo, se situa a Igreja e a missão de antecipar o fim bom da criação e de ajudar na sua concretização em todas as dimensões. A libertação não poderá ser pensada somente para os pobres, mas para todos, começando pelos pobres e na perspectiva universalista dos pobres²³⁸

Mas é de se perguntar quais falas, frentes e pautas carregam os cristãos vulneráveis. Na diversidade de tradições e expressões cristãs presentes neste contexto, também há uma variedade de se anunciar o Evangelho de Cristo. Seja por base de uma cultura da dominação e mimetismo, ou seja, por base de uma cultura de resistência e libertação, conceitos apresentados por Leonardo Boff²³⁹. Elencar,

²³⁶ MIRANDA, Mário de França, Inculturação da fé, p. 141.

²³⁷ MIRANDA, Mário de França, Inculturação da fé, p. 141-142.

²³⁸ BOFF, Leonardo, Evangelizar a partir das culturas oprimidas, p. 163.

²³⁹ Leonardo Boff argumenta a respeito desses quatro modelos de cultura definindo-os da seguinte forma: A cultura da dominação é caracterizada a partir de entidades estrangeiras que impõem na América Latina o seu formato de vida – “a língua, a ciência e a tecnologia” – e consequentemente o cristianismo nesses moldes. Boff afirma que “a cultura da dominação significa uma violência

por mais resumido que seja, alguma das expressões desses conceitos dentro das defesas e pautas dos cristianismos vulneráveis se torna necessário para destacar o caminho por onde se encontra a mensagem cristã e por onde a missão deve trilhar.

Sob a cultura da dominação e mimetismo, a forte anulação das expressões do cristianismo popular fluminense como forma de valorizar o jeito estrangeiro de se viver a fé – tida por algumas expressões como a única forma verdadeira – tem se tornado marcante no contexto vulnerável. Uma nova romanização do catolicismo é vista cada vez mais nas regiões de vulnerabilidade social do Grande Rio tanto em seu estado mais dogmático-intelectual, veiculado por grupos tradicionalistas como o Centro Dom Bosco, como de forma mais espiritualizante, desenvolvida por grupos ligados a Renovação Carismática Católica, que acentua um forte clericalismo e promove práticas exógenas à cultura fluminense.

No meio protestante a presença é mais forte entre as igrejas independentes de classe média que desenvolvem iniciativas missionárias proselitistas dentro das áreas vulneráveis que são expressas em um estilo litúrgico-pastoral estadunidense, o que tem gerado adesão da população vulnerabilizada. Pode-se destacar também o constante fomento pentecostal neopentecostal à intolerância religiosa que afeta outras tradições cristãs e religiões como forma de dominar os espaços e monopolizar o discurso cristão. A prática disso se vê nos resultados de pregações e orações intolerantes que deságuam em violências religiosas como o ataque a praticantes das religiões afro-brasileiras e a hostilização de cristãos católicos nas regiões de vulnerabilidade do Rio de Janeiro. Um dos agentes dessa violência

permanente porque se sobrepõe às culturas em presença, as obriga a reestruturar-se e, em grande parte, a dissolver-se”. A cultura do mimetismo se baseia na imitação de outras culturas feita pelos grupos dominantes locais, sem qualquer adaptação. A cultura de resistência vem a partir dos oprimidos que resistem às dominações com características de sua própria cultura original, por mais que se utilizem de características culturais dominantes, a exemplo do catolicismo popular. Já a cultura de libertação “é própria dos grupos dominados que conscientizaram sua dominação, se organizaram em movimentos onde acumulam força e já ensaiam práticas criadoras de liberdade e de alternativas à ordem vigente dominadora”. Ver: BOFF, Leonardo, *Evangelizar a partir das culturas oprimidas*, p. 163-165.

religiosa são os traficantes ditos evangélicos que atuam dentro das comunidades destruindo terreiros²⁴⁰ e impedindo missas²⁴¹.

Sob a cultura da resistência e libertação, a Região Metropolitana do Rio de Janeiro fornece bons e belos exemplos e expressões, em sua maioria nas regiões vulneráveis. Destaca-se na tradição católica o comprometimento, a partir da década de 1960, às causas vulneráveis no projeto missionário da Igreja Católica. O fortalecimento das CEBs como espaços de acolhida e protagonismo leigo direcionou o olhar para as situações que afetam concretamente a vida da população vulnerável e forneceu respostas e iniciativas promotoras de dignidade de vida e transformação social. A vida cristã não podia ser vivida sem afetar a realidade presente, colocando o cristão católico para atuar na mudança do *status quo* vulnerável. Um exemplo de projeto resultante disso é o trabalho da Pastoral da Criança dentro das CEBs que atendem inúmeras famílias vulneráveis, dando-as muitas vezes a garantia de sobrevivência e bem-estar, sendo acompanhadas materialmente e espiritualmente.

No âmbito protestante destaca-se a resistência operada pelo discurso de expressões pentecostais contra as violências estatais presentes no cenário vulnerável. A violência produzida pelo poder público do Rio de Janeiro muitas das vezes se defende a partir de um argumento cristão alienante a qual coloca o Estado como um agente pacificador enviado por Deus que, em seu projeto de paz, pode gerar fatalidades, sendo estas violências interpretadas como um sacrifício necessário²⁴².

²⁴⁰ Viviane Costa destaca essa atuação da seguinte forma: “Não demora até que outras notícias envolvendo traficantes de territórios dominados pelo TCP descrevem mais episódios de violência religiosa contra expressões de fé afro-brasileiras. Os traficantes evangélicos, como ficaram conhecidos os de narcorreligiosidade pentecostal, aparecem como protagonistas dos casos de destruição e substituição de símbolos religiosos afro-brasileiros, conforme conquistam territórios, escancarando-se a dinâmica de guerra do tráfico carioca. ‘Falaram que não podemos voltar’, diz frequentador de terreiro dominado pelo TCP, em Parque Flora, Baixada Fluminense. Na matéria para o jornal Extra, de 11 de abril de 2019, o jornalista Bruno Alfano afirma que, para os investigadores do caso, há indícios da ‘relação desta ação – e de várias outras similares registradas no Rio – com traficantes convertidos, por conveniência, dentro das prisões’. Alfano comenta: ‘A proibição do Candomblé imposta pelo tráfico parte de uma facção específica é um problema de mais de uma década nas favelas do Rio.’” Ver: COSTA, Viviane, *Traficantes evangélicos*, p. 134-135.

²⁴¹ Em 2024, duas paróquias em Brás de Pina e uma em Parada de Lucas, bairros controlados pelo TCP, tiveram que encerrar suas atividades devido à coação de traficantes que proibiram o funcionamento das igrejas por ordem de Peixão. Ver: NASCIMENTO, Rafael et al., *Após ameaças do traficante Peixão, igrejas católicas fecham as portas no Complexo de Israel*.

²⁴² PEREIRA, Fellipe dos Anjos, *Mães pentecostais contra o Estado*, p. 157.

Ocorre que, nas vítimas do Estado, há pessoas vulnerabilizadas sem nenhum envolvimento com a criminalidade presente. Essas pessoas são amigos, pais, irmãos e filhos de cristãos e – em sua grande maioria – cristãos pentecostais que não concebem a ideia de o Deus cristão ser conivente com tanta morte e violência. O teólogo e cientista da religião Fellipe dos Anjos Pereira ressalta a figura das mães pentecostais que se levantam, utilizando de elementos de sua confessionalidade, contra a violência estatal que vitimou seus filhos. Ele afirma que:

A mística pentecostal é constitutiva e determinante na militância política e existencial dessas mães contra as máquinas sacrificiais do Estado neoliberal. É o fio que sustenta o luto, a luta, a depressão e a força contra a repressão do Estado para que elas possam reivindicar a memória a identidade e, muitas vezes, o corpo dos filhos. Se as mães estão disputando sentidos e narrativas contra o Estado, elas tensionam, também, as apropriações que o dispositivo da militarização faz da linguagem e das práticas religiosas pentecostais. Elas colocam a mística em movimento contra um Estado que agenciou sentidos, programas e atores pentecostais nas favelas como forma de legitimação e justificação teológica da política de exceção. Logo, as mães-vítimas disputam, ainda, seu lugar existencial de fé. “Não foi Deus quem matou meu filho, como eles (os policiais-pastores) dizem. Foi o Estado”. As linguagens sobre Deus, a partir de campo semântico pentecostal, estão em disputa nas favelas cariocas.²⁴³

É necessário tomar o caminho da resistência e libertação, como também defende Leonardo Boff²⁴⁴, porque é por ali que a missão se fideliza ao Evangelho de Cristo e gera testemunhos de transformação e inculturação. Inculturação essa numa cultura em que segmentos não propriamente cristãos clamam pela representação de Cristo e seu Reino que fale ao contexto vulnerável. Como instituições não confessionais/seculares, esses segmentos inseridos na cultura vulnerável fluminense cristianizada geram expressões que provocam para um Deus

²⁴³ PEREIRA, Fellipe dos Anjos, *Mães pentecostais contra o Estado*, p. 168. Fellipe dos Anjos Pereira destaca também dentro desta lógica mística das mães pentecostais o papel da revelação, experiência marcada por um êxtase corporal a qual o indivíduo se sente como que possuído pelo Espírito Santo que fala a partir da pessoa de forma espontânea dentro do serviço litúrgico. Para o teólogo, essa experiência mística ajuda a confrontar e criticar as mortes acometidas a seus filhos. Ele diz que “essa lógica da ‘revelação’ foi um caminho potente de contestação na experiência de uma das mães-vítimas que, no momento da perda de seu filho, integrava uma igreja neopentecostal liderada por um pastor que, ao mesmo tempo, era comandante do BOPE na comunidade. Em reuniões onde o líder religioso acionava os textos bíblicos para justificar as políticas de morte da pacificação, a mãe-vítima, de dentro do êxtase espiritual da ‘revelação’ e a partir da sua experiência de sofrimento, se rebelava contra a justificação teológica dada à morte de seu filho. Desta forma, o ambiente espiritual pentecostal, com todas as suas brechas e margens performativas, fornece variadas linhas de fuga para – crentes cheios do Espírito – que querem contestar as lógicas do mundo ao redor.” Ver: PEREIRA, Fellipe dos Anjos, *Mães pentecostais contra o Estado*, p. 170.

²⁴⁴ BOFF, Leonardo, *Evangelizar a partir das culturas oprimidas*, p. 165.

cristão atento às vivências e opressões dos morros e margens fluminenses e que atua em favor destes “pequeninos”. Entre exemplos que podem ser dados, além das reflexões e críticas aos modelos de dominação e mimetismo propagado por algumas tradições cristãs, se encontra manifestações artísticas variadas; entre tantas, terá destaque dois sambas-enredo de escolas de samba do carnaval carioca e um poema de uma moradora da Baixada Fluminense.

A escola de samba Unidos da Tijuca levou para a Marquês de Sapucaí em 2019 um enredo que falava sobre a história do pão, alimento milenar presente em várias culturas e cotidianos. Para além de um trajeto histórico, a comissão de carnaval que tinha como um de seus integrantes o célebre carnavalesco Laíla, destacou a simbolização sagrada do pão dentro da fé cristã. O que vale destacar é que essa simbolização esteve atrelada a uma súplica frente a desigualdade social enfrentada por muitos vulnerabilizados que sofrem com a miséria dentro do Rio de Janeiro e em outros locais do mundo. Na letra de seu samba-enredo, há uma parte que a escola do Morro do Borel canta como se fosse o próprio Cristo que está atento às dificuldades vividas, principalmente em relação à fome, se colocando como resposta para a mudança dessa realidade. Destaque para os seguintes versos:

Sou	a	fé	na	vida
Esperança		da		massa
Aquele que na dor te abraça				
Sou eu				
A	verdade	pra	quem	pede
Carregando		a	sua	cruz
O	alimento		em	comunhão
Princípio da salvação				
Ouço		chamar	meu	nome
Ouço	um	clamor	de	prece
Choro	ao	te	ver	com
Sou o cordeiro que a alma fortalece ²⁴⁵				

No ano seguinte, foi a vez da Mangueira tratar explicitamente da fé cristã dentro da Avenida. Em seu enredo intitulado *A verdade vos fará livre*, a escola verde-rosa apresentou a figura de Jesus Cristo aos moldes da realidade social vulnerável do Rio, com todas as suas sequelas e mazelas. Inculturando a mensagem

²⁴⁵ TIJUCA, Unidos da, Samba-Enredo 2019.

cristã em forma de apelo e protesto, a Mangueira quis retratar o Jesus revelado nos Evangelhos dentro do Morro da Mangueira do século XXI, criticando sua figura descrita por tradições cristãs que o distanciam do contexto presente da maioria das comunidades-favelas fluminenses. Esse “Jesus da gente” se apresenta nos seguintes versos do samba-enredo da agremiação:

Eu sou da Estação Primeira de Nazaré
 Rosto negro, sangue índio, corpo de mulher
 Moleque pelintra no buraco quente
 Meu nome é Jesus da Gente

Nasci de peito aberto, de punho cerrado
 Meu pai carpinteiro, desempregado
 Minha mãe é Maria das Dores Brasil

Enxugo o suor de quem desce e sobe ladeira
 Me encontro no amor que não encontra fronteira
 Procura por mim nas fileiras contra a opressão
 E no olhar da porta-bandeira pro seu pavilhão²⁴⁶

O teólogo André Luís de Araújo reflete sobre um entre-lugar teoliterário – que também pode ser compreendido como um entre-lugar missioliterário – que o samba-enredo da Mangueira ocupa. Em suas reflexões o teólogo analisa os versos dando-os uma interpretação singular a respeito desse Jesus que se insere e atua na realidade vulnerável e que a escola de samba acredita e anseia por sua manifestação real. Diz André de Araújo que:

Nota-se, ainda, que esse mesmo Jesus nasce de peito aberto, mas cerra o punho contra a injustiça. Por isso, a oposição, na mesma estrofe, dessas duas expressões – peito aberto / punho cerrado – adquire força e, em seguida, revela a docilidade de alguém que não mede esforços, para descer e para subir ladeira – fazendo-nos lembrar do Cristo que desce (na Encarnação) e sobe (na Ascensão), acontecimentos decisivos na perspectiva salvífica, operada pela Trindade –, no intuito de enxugar o suor do rosto de seus irmãos que sofrem. Vê-se encarnado um amor que não encontra fronteiras na luta contra a opressão; um amor que se reconhece na alegria do povo que sabe brincar o carnaval, como dizia Dom Hélder Câmara; um amor que defende sua bandeira e não se rende à violência, mas aparece em todo seu esplendor, cortejando o bailado da porta-bandeira, deslizando graciosamente na Avenida, apresentando as cores da sua escola.²⁴⁷

²⁴⁶ MANGUEIRA, Estação Primeira de, Samba-Enredo 2020.

²⁴⁷ ARAÚJO, André Luís, Jesus da gente – um entre-lugar teoliterário, p. 134.

Em forma de poema narrativo, a artista e psicóloga iguaçuana Luana Galoni descreve como Deus a aparece na cotidianidade fluminense e em alguns pontos sob a fisionomia da população vulnerabilizada. A artista ressalta como Deus pode ser revelado de várias formas, principalmente nela e no outro que a cerca. Isso para ela demonstra uma particularidade de Deus em poder ser revelado em sua criação; o que é interessante destacar para fortalecer o argumento de que Deus pode se apresentar dentro da visão de mundo do outro, ao passo dele ter um significado real para o contexto inserido – neste caso, o contexto fluminense. Abaixo, segue-se o poema:

Eu vi Deus ontem, num ônibus
 Ele entrou descalço, estava vendendo bala
 Achei estranho Deus aparecer assim
 Nem chinelo ele tinha, tava meio sujo
 O cabelo então nem se fala

Agora vê
 Logo Deus que semana passada eu vi cantando num show todo aprumado
 Que anteontem tava dançando com uma saia rodada
 E mês passado tava lá na cadeira da faculdade sentado
 Deus era preto
 E tava cursando psicologia
 Achei afrontoso, típico de Deus
 Que hoje mesmo me apareceu no espelho enquanto eu chorava pela manhã

E o que eu acho mais gozado, veja bem
 É que Deus, meio sem forma, meio sem contorno
 Cabe em mim e cabe no outro
 E ainda cabe num áudio de três minutos que uma amiga me mandou de outro [estado
 Ele cabe numa sinfonia de orquestra
 Numa sanfona bem afinada
 E nos berros da minha mãe

Eu vejo Deus em tudo
 E se não o vejo é porque não enxergo
 Se não o ouço é porque não tenho ouvido
 Se não o sinto é porque morri

Mas acho que consigo ver Deus até depois de morto
 Até depois de vivo
 Até depois dele descer do ônibus e não vender nenhuma bala
 E me deu um sorriso

Eu queria entender essa coisa do Espírito de ser muitos
 De ser um, dois e ninguém
 De transcender o tempo e de ser ao mesmo tempo
 Vendedor de bala, meu espelho e mulher com saia rodada

E de todos esses devaneios que escrevi enquanto o ônibus Deus dirigia
 Pensa só que louco seria
 Que revolução se daria
 Se por um surto ou poesia
 A gente finalmente entendesse
 Que Deus mora em mim
 E também mora no outro²⁴⁸

Tudo que foi apresentado neste tópico demonstra como o contexto vulnerável do Grande Rio é capaz de gerar elementos e materiais próprios e eficazes para se fazer uma evangelização inculturada que fale a realidade vulnerável. Seja pelas expressões cristãs que pautam suas pregações e pastorais em defesa e libertação da realidade vulnerável, seja pelos clamores daqueles que não tem uma confessionalidade cristã, mas que conhecem os elementos da mensagem cristã e pedem para que esta realidade do Reino de Deus seja presente nos espaços de vulnerabilidade. Um Reino de justiça, paz e alegria, como descreve o missionário “extramuros” Paulo (Rm 14,17).

Como lugar missiológico, o contexto vulnerável do Grande Rio pode ajudar na conversão dos discursos e ações/relações estabelecidos pelas tradições cristãs que se baseiam na cultura de dominação e mimetismo a partir da observação das vivências e da cultura vulnerável, seja com projetos reais de melhora dos desafios urgentes presente, seja com a escuta aos apelos levantados, seja com o encanto e uso da cultura através das expressividades manifestadas em forma de canto, dança, arte, poesia e celebração da vida que a população vulnerabilizada gera que em si carrega elementos da fé cristã, podendo ser usadas para a inculturação do Evangelho de forma a ser relevante e transformadora da realidade social apresentada. Tal conversão é necessária e para isso se torna indispensável e urgente uma nova missão do cristianismo nas áreas vulneráveis. Por uma evangelização realmente inculturada e que revele o Reino de Deus em sua integralidade naquilo que se comporta ou seu “já” presente na atualidade.

6.3.

Uma evangelização inculturada nas áreas vulneráveis

²⁴⁸ GALONI, Luana, Eu vi Deus.

Propor uma evangelização inculturada dentro de uma cultura cristianizada, como é o caso da cultura fluminense, pode aparentar uma certa redundância quando se entende o querigma cristão apenas pelo seu aspecto enunciativo/de discurso/de pregação²⁴⁹. Sobre este ponto, o anúncio cristão se baseia apenas na fala e no convencimento, a qual o empreendimento missionário está para fazer com que o nome de Jesus Cristo seja conhecido no campo de atuação. Pensando sobre este aspecto, quando este se depara com o contexto atual da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, encontra-se um terreno infértil, afinal, a realidade e cultura fluminense já está inundada de elementos cristãos, demonstrando não só que é conhecido pela população, como também apreciado em certa medida. Neste sentido, o querigma apenas em seu aspecto enunciativo é sustentado pela propriedade proselitista que se fundamenta numa conversão a partir de uma tomada decisão individual e adesão a uma comunidade de fé específica, acreditando ser ela a verdadeira e exclusiva representante da fé cristã. Não é difícil encontrar dentro dos discursos e sermões argumentos de convencimento que fortalecem as disputas dentro do campo religioso do Grande Rio.

Porém, quando se entende o querigma cristão como um projeto de anunciação do Reino de Deus sob a base testemunhal de seus proclamadores, a evangelização ganha outro rumo. No contexto fluminense este se depara com situações paradoxais que, ao mesmo tempo que apresenta uma base cristã, há sobrepostas dinâmicas contrárias à fé. Citadas ao longo da dissertação, essas dinâmicas revelam um déficit do querigma enunciativo onde somente o conhecimento sobre Jesus Cristo se demonstra como insuficiente para transformar o contexto fluminense, principalmente nas áreas de vulnerabilidade social. Indo além, esse conhecimento de Jesus gera ainda mais dinâmicas paradoxais, exemplificadas no uso da linguagem cristã na manutenção de privilégios e de violências. É de se pensar então em uma evangelização que siga o aspecto do querigma anunciativo-testemunhal do Evangelho de forma que este seja entendido na realidade e cotidiano vulnerável fluminense, revelando a necessidade de uma inculturação em uma cultura cristianizada. Para entender essa proposta de nova evangelização, França Miranda

²⁴⁹ Analzira Nascimento destaca essa característica em grupos protestantes conservadores que entendem a evangelização de forma quase que exclusiva como uma pregação oral a qual há um esquema de palavras que seguem uma fórmula para evangelizar. Ver: NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou colonização*, p. 125.

traz contribuições pertinentes a respeito de como esta deve ser exercida atualmente. Passado o tempo da cristandade, a fé cristã precisa se fazer entendida e relevante no tempo presente que é mais diverso, plural e polifônico²⁵⁰. Como proposta, França Miranda ressalta a questão da conversão em seu sentido neotestamentário e resgata o “núcleo existencial e místico da fé cristã”²⁵¹.

Sobre a conversão, o teólogo destaca que seu entendimento no novo testamento está intimamente ligado à adesão de um movimento baseado no anúncio do Reino de Deus na pessoa de Jesus Cristo. Reino esse que se realiza hoje/agora, não apenas por um acolhimento passivo, mas num deixar-se ser afetado por Cristo, gerando uma mudança existencial na pessoa humana²⁵². Como “atitude fundamental na vida do cristão”²⁵³, essa conversão não se direciona apenas aos não cristãos e sim para todos. Destacando pontos do Documento de Aparecida do CELAM, França Miranda enfatiza que a Igreja de Jesus necessita de uma conversão própria e pessoal para instaurar o Reino de Deus – que o teólogo cita como um Reino de vida – no mundo, conversão que “desperta a capacidade de submeter tudo ao serviço da instauração do Reino da vida”²⁵⁴. É uma conversão total que toca no aspecto intelectual, moral e religioso²⁵⁵ de cada pessoa capaz de atitudes concretas e visíveis, algo que chega a gerar aversões em certas situações, a qual o leva a afirmar que:

“Pois as pessoas costumam reagir negativamente quando Deus irrompe em suas vidas, preferindo adiar o Reino e não viver já sob a soberania de Deus. O ‘hoje’ de Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc 4,21) provocou rejeição, e este ‘hoje’ vale também para nossos dias, já que Deus continua nos oferecendo sua salvação definitiva na pessoa de Jesus Cristo, portanto, uma *oferta atual* que pede uma resposta. Esta

²⁵⁰ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 15.

²⁵¹ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 13.

²⁵² MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 25.

²⁵³ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 25.

²⁵⁴ DAp 366.

²⁵⁵ França Miranda se utiliza da reflexão de Bernard Lonergan que caracteriza a conversão nestes três aspectos onde a conversão intelectual consiste em ultrapassar impressões imediatas, reconhecendo que todo conhecimento é interpretado e situado dentro de um horizonte próprio, marcado pela história, formação e contexto de cada pessoa. Ao tomar consciência dessa limitação, torna-se possível ampliar o próprio horizonte e acolher outras perspectivas. A conversão moral, por sua vez, implica orientar as decisões por critérios de valor, e não por satisfação pessoal, escolhendo o bem mesmo quando isso exige renúncia, em vez de agir por vaidade, poder, conveniência ou busca de aprovação. Já a conversão religiosa refere-se à experiência do amor gratuito de Deus, que suscita fé e confiança, relativiza todas as demais realidades e fundamenta as demais conversões. Ela possibilita liberdade interior e orienta, de modo último, o agir humano. Ver: MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 28-29.

resposta consiste em nossa conversão, em mudanças sérias em nossa existência que implicam opções e renúncias, pois a soberania de Deus não é a dos homens, passa pelo abaixamento e pela morte, e aí está o seu triunfo, como nos demonstra o destino de Jesus Cristo. ‘A soberania de Deus só pode acontecer onde o ser humano esbarra em seus limites, onde não consegue conhecer mais, onde se abandona, onde dá espaço para Deus, de tal modo que Deus possa agir. Somente aí, nesta zona do contínuo morrer e ressuscitar, começa a soberania de Deus’.”²⁵⁶

Sobre a questão do núcleo existencial e místico da fé cristã, França Miranda retoma na origem que o cristão nasce a partir de uma escolha livre, antecedida pelo Espírito Santo, a qual experienciou sua fé na vida concreta. Ou seja, longe de qualquer tipo de imposição²⁵⁷, a pessoa humana experimenta o amor salvífico de Deus através de seu Espírito que o fala internamente²⁵⁸, quando esse amor é acolhido acontece o que França Miranda chama de “evento salvífico”²⁵⁹ que não somente dá sentido à existência em um espaço intelectual, mas também é experimentado de forma “sensível e afetiva, consolando, fortalecendo, animando, pacificando os que a fazem”²⁶⁰ essa experiência. A partir disto, o teólogo ressalta que o crer do cristão não fica apenas numa acolhida e sim gera uma dinâmica ativa que o tira de si e o coloca em direção a outro, revelando o seu caráter místico-evangelizador como um estilo de uma nova vida, isso se torna nítido a partir da seguinte afirmação:

De fato, *crer* significa confrontar diariamente sua vida com a de Jesus Cristo, plasmá-la gradativamente segundo os critérios evangélicos, assumir um novo modo de olhar e entender a realidade. *Crer* exige ultrapassar os limites do próprio eu, voltado somente para suas necessidades e interesses e dominado por uma racionalidade funcional. Pois ter fé significa ir mais além, confiar numa realidade transcendente, reconhecer que o invisível tem o primado sobre o visível e o aceitar precede o agir. Deste modo a fé tanto orienta o agir, como ilumina o visível. *Crer* significa romper o círculo fechado do nosso egocentrismo em direção aos outros. Pois a fé nos descentra de nós mesmos, leva-nos a viver diante do Mistério que nos obriga a deixar nossas certezas e seguranças, nos sensibiliza diante das carências dos nossos próximos e nos incita a remediá-las. Uma sociedade que desconhece esta abertura e esta sede do ser humano pelo Transcendente permite que seus membros sejam dominados por satisfações imediatas e limitadas, sejam presas fáceis do individualismo e do consumismo, sejam insensíveis à situação dos mais necessitados e excluídos. Faz-se necessário traduzir para os nossos dias o que Paulo chamava de *nova vida em Cristo*, uma existência humana com sentido e esperança, capaz de amar

²⁵⁶ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 25-26.

²⁵⁷ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 31.

²⁵⁸ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 31-32.

²⁵⁹ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 32.

²⁶⁰ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 32.

e perdoar, de relativizar as tribulações e os sofrimentos, de experimentar a alegria de fazer o bem, de injetar amor nas relações humanas, de experimentar a liberdade em meio a tantas pressões do ambiente e, sobretudo, de viver a alegria do amor, realização plena do coração humano. Mas só chegamos a esta realização gradativamente através de um despojamento de nossas seguranças, de nossas certezas, de nossos juízos, de nossos apegos, de nossas referências. Experiência de morte para podermos ressurgir, experiência pessoal do *mistério pascal* à semelhança de Cristo, que nos liberta de representações de Deus e concepções do cristianismo plasmadas segundo nossos interesses.²⁶¹

Olhando para o contexto vulnerável fluminense, vê-se a necessidade desta conversão dos cristianismos vulneráveis. De fato, não se deve esquecer das faíscas de esperança que são algumas comunidades de fé que tem resistido na proposta anunciativa-testemunhal do querigma para a evangelização no Grande Rio, mas é nítido observar que essas não são maioria no cenário e que a grande parte das tradições cristãs ainda operam a partir do querigma enunciativo. Entender a nova evangelização a partir da reflexão de França Miranda no Rio de Janeiro é fazer com que cada cristão inserido nas áreas vulneráveis não seja apenas um enunciador da palavra/ideia de Jesus Cristo. Disto, as áreas vulneráveis já têm um conhecimento herdado há séculos e que é continuamente repetido. A questão se dá justamente num conhecimento experimentado, sensível e afetivo, como ressalta o teólogo, capaz de transformar a realidade pessoal daquele que conhece a Cristo e que consequentemente transforma a realidade social a qual está inserido. Deixa-se de *enunciar* Cristo como uma ideia racionalizada e passa-se a *anunciar* Cristo e seu Reino de vida instaurado visivelmente nos dias de hoje.

Anunciar o Reino de vida de Cristo no Rio de Janeiro é confrontar todos os projetos de morte e apagamento presente a partir do testemunho do amor, do comprometimento com os mais vulnerabilizados, da sensibilidade de enxergar o outro – os pobres – não apenas como alvo estatístico e objetificado²⁶², mas como

²⁶¹ MIRANDA, Mário de França, Em vista da nova evangelização, p. 32-33.

²⁶² Diz Analzira Nascimento sobre o comportamento das missões estadunidenses no Brasil sob uma lógica gerencial-empresarial que objetiva e invisibiliza os evangelizados para o cumprimento de metas, estando isso acima da alteridade e do relacionamento com o outro. Como exemplo, Analzira Nascimento traz o comportamento da Junta de Missões Americanas que esteve no Brasil entre o século XIX e XX atuando de forma direta a qual se organizava “em três pilares principais: pregação oral do evangelho, plantação de igrejas e cursos rápidos de treinamento de liderança.” Esses “pacotes”, geralmente elaborados nos Estados Unidos, priorizam resultados de curto prazo e a salvação da alma, em detrimento de projetos de desenvolvimento humano e social duradouros. As necessidades locais tornam-se secundárias, e a formação mais sólida de líderes é sacrificada para

alguém dotado de liberdade, pessoalidade e dignidade. É também denunciar todo tipo de abuso de poder e combater aqueles vindos do próprio meio eclesial que destrói e fere tantas pessoas que buscam na fé um cuidado e amparo nas suas vidas. É promover a justiça e igualdade que garantam direitos e bem-estar aos que mais necessitam. Como um sentido mais prático, a partir das reflexões da pedagoga Débora Amorim, as Boas-Novas no Rio de Janeiro também se traduzem como políticas públicas que propõem transformações nos territórios de vulnerabilidade social. Essa interpretação ajuda a concretizar a mensagem cristã e anunciar o Reino de Deus que faz/dá sentido para a realidade da população vulnerabilizada. Diz Débora Amorim que:

Desafiar as configurações das relações sociais no Brasil é desafiar a fome, o racismo ambiental, a falta de moradia, a falta de serviço de água e saneamento básico, a falta de transporte público de qualidade, a falta da educação e saúde pública que ainda são sucateados pelo Estado e que atravessam, sobretudo, a Região Metropolitana do RJ e Baixada Fluminense onde grande parte da população negra sobrevive. Trazer à memória o que pode dar esperança é ajustar as lentes de uma teologia que tenha relação com a vida humana de pessoas que, historicamente, estão abaixo da linha da humanidade.²⁶³

Essa proposta de uma nova evangelização precisa encontrar na cultura vulnerável fluminense pontos de encontro e ligação para não ser apenas uma provocativa de alguém que analisa externamente o contexto, mas sim como alguém que ressalta na cultura elementos que se aproximam da mensagem cristã com intuito de potencializá-los para que a missão seja desenvolvida eficazmente. Com as características próprias da dinâmica da redenção cultural protestante, faz-se necessário uma inculturação da fé cristã que surja a partir e de dentro da cultura vulnerável do Grande Rio. Algo que vem debaixo para cima

Trazendo novamente as reflexões de Mário de França Miranda, o teólogo destaca o espaço privilegiado e de protagonismo da inculturação dos pobres. Para ele, a religiosidade popular desenvolvida pelos pobres não deve ser somente alvo de correções de equívocos, mas também um agente, um sujeito, de evangelização considerando que o gesto salvífico de Deus também pode ser experienciado e expressado de forma simples e autêntica dentro das manifestações populares,

cumprir metas estabelecidas pela matriz. Ver: NASCIMENTO, A., *Evangelização ou colonização*, p. 94;100;110.

²⁶³ AMORIM, Débora, *As Boas Novas se chamam políticas públicas*, p. 64.

revelando uma fé animadora que é interpretada dentro da cultura popular²⁶⁴. Os cristãos pobres são aqueles que, pela sua vivência, inculturam a fé de forma efetiva, sendo modelo para outras inculturações. Destaca-se a seguinte reflexão:

Podemos concluir, afirmando ser a inculturação da fé entre os pobres uma inculturação que goza de um status teológico privilegiado entre as demais. Pois não apenas contribui com novas compreensões e práticas para o enriquecimento da fé cristã, como é próprio de toda inculturação autêntica da fé. De fato, toda leitura realizada a partir de novas perspectivas existenciais e, portanto, culturais impõe o difícil ônus da interpretação, que manifestará então novos tesouros no texto polissêmico da Escritura e na vivência cristã das gerações anteriores. Porém, a inculturação da fé entre os pobres, devido à economia salvífica concreta testemunhada na Bíblia que faz deles seus destinatários primeiros, passa a ser uma referência obrigatória para as demais inculturações. Estas últimas são legítimas, mas devem saber se articular com a inculturação popular e com ela se confrontar. Pois expressões e práticas simples podem manifestar, devidamente entendidas, elementos essenciais da resposta cristã ao gesto gratuito de Deus. Evidentemente, a inculturação da fé numa cultura popular deverá também se deixar confrontar com outras inculturações da fé presentes na Igreja, delas recebendo complementações e correções.²⁶⁵

Contribui para esta reflexão o argumento desenvolvido por Paulo Suess ao tratar da evangelização dentro do contexto latinoamericano. Renunciando às falsas urgências usadas como desculpa para manter uma evangelização monocultural, o missiólogo diz que o resultado de uma nova evangelização se dá a partir da participação de todos em uma “Igreja toda ministerial”²⁶⁶ sem espaço para um clericalismo absolutista. Diz ele que:

Evangelizar, hoje, na América Latina, significa abrir espaços para que os Outros pobres possam evangelizar-se e ser evangelizados a partir de suas culturas, denunciando tudo aquilo que destrói sua identidade e corrompe a reciprocidade dos bens e da palavra. No interior da experiência histórica de libertação a evangelização inculturada acolhe a diferença étnico-cultural de todos como experiência pascal de Deus na diversidade do Espírito.²⁶⁷

Outra voz que defende uma evangelização inculturada a partir dos pobres e da cultura popular é a de Leonardo Boff, que abjeta a dominação cultural mantida pelas elites e dá voz às expressões da Igreja gerada nas margens sociais, o teólogo afirma:

²⁶⁴ MIRANDA, Mário de França, *Inculturação da fé*, p. 145.

²⁶⁵ MIRANDA, Mário de França, *Inculturação da fé*, p. 146-147.

²⁶⁶ SUESS, Paulo, *Evangelização e inculturação*, p. 47.

²⁶⁷ SUESS, Paulo, *Evangelização e inculturação*, p. 47.

As Igrejas que pretendem desenvolver uma nova evangelização na América Latina deverão fazer uma opção decidida pela cultura popular, pelo universo de expressão das culturas do silêncio que agora gritam pela libertação. A cultura popular é pervadida de religião; ela guarda a memória das lutas vencidas do povo e as grandes utopias de liberdade que nunca deixaram de ser sonhadas pelos dominados. Uma Igreja será popular na medida em que permitir ao povo expressar-se simbolicamente, com seu código, dentro do espaço eclesial.²⁶⁸

Não só o meio católico levanta essa proposta, Analzira Nascimento ajuda a ecoar essa reflexão no meio protestante quando incentiva a Igreja do Sul a olhar o seu passado colonizador e romper com esse esquema a partir da sua própria realidade e vivência:

A Igreja do Sul, com a experiência de vítima colonizada, pode se levantar com voz profética e atuação relevante. O essencial não é quanta ação ela empreende, mas que tipo de ação ela realiza (...). Dependendo dos rumos a tomar, a missão pode recuperar seu propósito, redefinindo suas reais motivações, e certamente encontrar seu lugar especial. Nessa procura por um sentido, a missão pode apresentar a visão do reino de Deus, incentivando a interdependência e (...) proclamando a possibilidade de um novo jeito de viver e “a busca de um novo sentido de vida, um sentido mais humano, que pressupõe e é, ao mesmo tempo, constituído de uma nova forma de ver e compreender a vida e a realidade que nos cerca” É o que Bosch denomina de tensão polêmica com o sistema deste mundo. E será aqui que essa Igreja da margem, da periferia, poderá desempenhar um papel fundamental na transição paradigmática e operacionalização do *novo jeito de pensar e fazer*. Ela pode ser incentivadora de uma militância que trabalhe por uma cultura de fronteira. Ela realiza uma missão *com* os outros e não *para* os outros. Revendo suas motivações, a igreja atual pode deixar de reproduzir uma antimissão e participar da *Missio Dei* respeitando a agenda e a “casa do outro”.²⁶⁹

A partir das reflexões levantadas, a proposta para uma evangelização inculturada na Região Metropolitana do Rio é justamente de valorização da cultura vulnerável por meio do Povo de Deus inserido nesse contexto. A evangelização inculturada parte do olhar, das vivências, do jeito de agir e das expressões de fé daqueles que acordam e se colocam em oração para enfrentar mais um dia no cenário vulnerável. Ninguém melhor para anunciar um Reino de vida do que aqueles que buscam esse Reino e estão dispostos a fazer tudo para garanti-lo em sua própria vida. Seu jeito de falar, vestir, andar, dançar, brincar, descansar, trabalhar e tantos outros não deve ser regido por um padrão externo ao meio em que

²⁶⁸ BOFF, Leonardo, *Evangelizar a partir das culturas oprimidas*, p. 169-170.

²⁶⁹ NASCIMENTO, Analzira, *Evangelização ou colonização*, p. 135-136.

vivem, assim como não deve ser invisibilizado, menosprezado, invalidado quando estes expressam sua devoção a Deus e sua comunicação àqueles que ainda não experienciaram o evento salvífico.

A base cristã da cultura vulnerável fluminense demonstra que a população vulnerabilizada não só conhece amplamente a fé, como a interpela a partir de suas vivências; questionando, ansiando e confrontando o Evangelho mediante a realidade imposta. Uma proposta de evangelização que aliena a população, tirando seu caráter transformador, se comunicando com uma linguagem estrangeira e levantando pautas de outros grupos, a cultura vulnerável nunca terá resultado efetivo e nunca será aceita plenamente e de forma duradoura nas periferias do Rio.

É somente a partir do chão vulnerável que a mensagem cristã terá seu sentido pleno, capaz de tocar totalmente a pessoa humana ao ponto desta ser uma anunciadora de um Reino real, de um Cristo real que a salva não de uma ideia, mas de um estado concreto, de uma realidade que se impõe como opressora e mortal – tanto espiritual como materialmente – a qual Deus, por meio de seu Filho pelo Espírito, não quer que sua criação e seus filhos continuem padecendo. É necessário procurar caminhos de esperança para que a missão da Igreja surta efeito pelas expressividades reais da cultura vulnerável fluminense.

6.4.

Ter fé na Missão: caminhos de esperança

A necessidade de apontar na realidade presente os caminhos que fará com que a missão da Igreja nas margens e nos morros do Rio de Janeiro seja o irromper do Reino de Deus na sociedade fluminense é observar de onde pode vir motivação e comprometimento no empenho de instaurar esse Reino de vida. Esses caminhos abertos no chão vulnerável são caminhos de esperança que revigora o trabalho evangelizador e insere mais trabalhadores na seara do Senhor (Lc 10,2). Ter fé na missão de Deus é confiar que ele é o mais interessado em instaurar seu Reino e convida toda sua criação e a criação de sua criação para fazer parte deste seu desígnio; é atuar com o compromisso e a ousadia que o próprio mestre dá para essa instauração; é plantar, regar e colher as sementes que Deus já tem dado o crescimento (1Cor 3,6) com esperança e na esperança de que o trabalho não é em vão no Senhor (1Cor 15,58). Ter fé na Missão é acreditar que o Evangelho – a Boa-

Nova de Cristo – é a solução da humanidade, capaz de trazer a plena salvação e de resgatar/redimir de toda morte e pecado que tanto assola os mais necessitados do Rio de Janeiro.

Introduzido no tópico anterior, olhar para os cristianismos vulneráveis resistentes e seus projetos é o primeiro caminho de esperança para ter fé na missão. Essas faíscas são responsáveis por brilhar a luz de Cristo em meio a tanta escuridão. Nesses cristianismos vulneráveis resistentes destacam-se os movimentos de igrejas pentecostais, a proposta das CEBs no catolicismo, e os projetos sociomissionários de expressões evangélicas.

Foi apresentado como o pentecostalismo fluminense pode ser agente de mudanças sociais em todo seu jeito de viver. A tradição pentecostal interpreta e aplica as consolações bíblicas no cotidiano sofrido assim como põe vontade e trabalha para que as mazelas sejam mitigadas. A valorização do segmento pentecostal dentro das áreas vulneráveis do Rio é necessária para potencializar todo esse empenho que desagua a devoção na ação, ao passo que retira os excessos alienantes, os dualismos, as intolerâncias e fortalece as igrejas para não serem mais alvos de instrumentalizações opressoras. Valorizar as igrejas pentecostais é autenticar uma nova religiosidade cristã popular – gerada no seio evangélico – feito pelos vulnerabilizados que é capaz de anunciar o Reino de forma testemunhal-prática, agindo por movimentos orgânicos, informais e pessoais na transformação das regiões de vulnerabilidade social, não se levando pela sociabilidade violenta, mas agindo com profecia e revelação em subverter o *status quo* vulnerável.

As CEBs no Brasil aplicaram a nova dinâmica organizacional proposta pelo Concílio Vaticano II e nas periferias do Rio de Janeiro tiveram uma adesão que despertou no Povo de Deus, principalmente no laicato, a sua participação socioeclesial como trabalho missionário. As CEBs são responsáveis em dar espaços de protagonismo para os leigos nas atividades da Igreja Católica, o que contribuiu para que os fiéis aliassem a sua devoção a um compromisso prático que se espalhou para a sociedade e propôs formas de inserção social a partir de desenvolvimento de ações comunitárias, participação política, organizações de assistência e debates para transformação da realidade presente. Por mais que hoje a proposta das CEBs esteja enfraquecida em muitas dioceses do Grande Rio, olhar para o legado e para a resistência desse modelo eclesial católico ajuda a ter e acolher a esperança de uma Igreja que caminha lado a lado entre si em suas diversas vocações para construção

do Reino no cenário vulnerável fluminense. O teólogo César Kuzma, ao propor uma Igreja em saída aos moldes do Papa Francisco, destaca a importância dos leigos, a qual as CEBs deram espaços de atuação, em serem missionários – qualidade de todo cristão – a partir de suas vidas e realidades. Assim diz ele:

Todavia, se quisermos pensar em uma Igreja em saída e em uma Igreja que é chamada para o Reino, é necessário (ousado, mas necessário) pensar que os leigos devem se afastar deste modelo estrutural piramidal e hierarquizado e buscar novos caminhos, novas maneiras de viver a fé, dentro do chamado que é próprio da sua vocação, que é o mundo secular e as grandes causas da humanidade. Aqui está a vocação e a missão dos leigos! Ali devem ser sal e luz. Sujeitos da história. É onde os leigos, como Igreja que são, podem oferecer o seu testemunho e o seu serviço concreto. Observamos que as ações de Francisco também vão por aí. O cristianismo tem algo a dizer ao mundo e este ‘algo’ não se limita a esfera do sagrado, mas é carregado de vida, justiça e esperança, capaz de propor um novo *ethos*, com um jeito leve e livre para dizer as coisas.²⁷⁰

Algumas denominações evangélicas e seus derivativos institucionais independentes têm se mostrado presentes e atuantes nas áreas vulneráveis através de projetos sociomissionários. Tais projetos concebem a missão da Igreja dentro de uma atuação social que cuide, ampare e dê uma nova perspectiva de vida à população vulnerabilizada. Tais igrejas e instituições enviam muitos cristãos para desenvolverem trabalhos que não só visam assistencializar a população, mas também evocar e fomentar uma transformação social através da dignificação e formação. Mesmo estando suscetíveis à sucateamento e retaliações por parte de seus mantenedores, esses projetos operam na resistência gerando esperança de uma nova realidade social a qual eles mesmos fazem e participam.

Como um dos exemplos, pode-se mencionar o trabalho que a Convenção Batista Brasileira promove por meio de projetos como a Cristolândia²⁷¹, o Projeto

²⁷⁰ KUZMA, César, Missão e identidade do Povo de Deus.

²⁷¹ A Missão Batista Cristolândia é um projeto sociomissionário que atende pessoas em situação de rua e adictos que procuram atendimentos básicos como alimentação, banho, roupas, como uma oportunidade de mudança de vida. Além da sede em Madureira, dentro da Região Metropolitana do Rio, o projeto tem espaços de reclusão para desintoxicação e ressocialização dos adictos no bairro de Campo Grande e na cidade de São Gonçalo.

Viver²⁷² e o Reino na Mangueira²⁷³, localizados nos bairros de Madureira, Costa Barros e Mangueira respectivamente. Menciona-se também o trabalho da Aliança Evangélica Brasileira que atuou no desastre climático em Petrópolis em 2022 revelando um caráter ecumênico dentro das igrejas evangélicas²⁷⁴. Trabalhos confessionais independentes também se destacam como é o caso da BXD_LAB presente em Jardim Gramacho com o pastor Vladimir de Oliveira que “atua a partir de dois eixos: educação antirracista e empreendedorismo favelado”²⁷⁵, e a ONG *Rio de Paz*, fundada pelo teólogo e pastor Antônio Carlos Costa, a qual movimenta manifestações contra a violência do Estado e em favor das vítimas. A ONG também atua dentro de algumas comunidades-favelas para reduzir o empobrecimento e combater as mazelas através de ações assistenciais. Pontuando um último exemplo, vale trazer um relato de Analzira Nascimento sobre um trabalho no qual atua juntamente com sua igreja, a Igreja Batista da Água Branca (IBAB), em São Paulo, em uma comunidade-favela localizada no bairro carioca da Tijuca junto com outras parcerias.

Em um dos projetos sociomissionários desenvolvidos pela Ibab, há uma parceria com a Jocum (Jovens com uma Missão) do Morro do Borel. Repetimos constantemente uma ação de cuidados da mulher que sempre faz grande sucesso entre as senhoras e as jovens da comunidade. Contamos com o apoio de um salão de beleza muito conceituado no Rio de Janeiro, que participa com vários profissionais da estética, inclusive o proprietário, que pertence a uma igreja da cidade. Já ouvimos mais de uma vez funcionários seus afirmarem que ele trata o cabelo de uma mulher do morro com a mesma excelência e carinho que dispensa às madames que frequentam seu ateliê. Não tenho dúvida que, com esse projeto no Borel e sua rotina diária, ele está participando do que Deus está fazendo no mundo com seus dons e habilidades. Várias vezes flagramos mulheres chorando no momento do

²⁷² O Projeto Viver é uma extensão da Cristolândia que atua com crianças e adolescentes vulneráveis na prevenção ao uso de drogas. Em Costa Barros, no Complexo do Chapadão, a Casa Viver oferece atividades complementares às escolas para que seus frequentadores possam ter vivências além da realidade violenta presente. As atividades oferecidas vão desde musicalização, aulas de artes marciais, reforço escolar e recreação.

²⁷³ O Reino da Mangueira atua de forma similar a Casa Viver, realizando atividades extracurriculares às crianças e adolescentes moradoras do Morro da Mangueira.

²⁷⁴ Durante essa tragédia climática, a Aliança Evangélica Brasileira se colocou a serviço, amparo e cuidado da população petropolitana, mais especificamente aos moradores do Alto da Serra e do Morro da Oficina através das igrejas inseridas nesses bairros, tendo como base de operação a Igreja Batista do Alto da Serra e como base logística e de acomodação de voluntários a Agência Missionária Wesleyana. Os trabalhos desenvolvidos pela Aliança Evangélica foram desde apoio logístico junto à prefeitura na organização e administração dos abrigos e doações, distribuição de insumos, disponibilização de serviços e assistências às famílias, atuando diretamente durante um mês na região. Destaca-se a presença e a participação ativa da Paróquia Santo Antônio, também do Alto da Serra, em cooperação e colaboração com a Aliança Evangélica no cuidado às vítimas.

²⁷⁵ OLIVEIRA, Vladimir, Sobre o mesmo chão, p. 57.

“embelezamento”, e a pergunta frequente quase sempre é a mesma: “Por que vocês fazem isto?”.²⁷⁶

Durante a dissertação, para elucidar melhor como se dá a cultura vulnerável, foi apresentado algumas expressões culturais chave que nascem e caracterizam o jeito de ser e viver da população vulnerabilizada. Apontar para essas expressões como caminho de esperança para o desenvolvimento da missão nesses contextos é tocar em um dos pontos práticos da inculturação. É olhar para a realidade que cerca e observar como esta pode apontar para aquilo que o Evangelho é. É validar os aspectos do estilo de vida que ressaltam características do Reino de vida e propor mudanças para aqueles que perpetuam vícios e morte.

Há um privilégio na cultura vulnerável fluminense para esta inculturação devido sua base cristã ao passo que há um grande obstáculo nos vícios que derivam da realidade desafiadora e sofredora desses espaços. Inculturar na cultura vulnerável fluminense é despontar as suas virtudes não como sendo alheias a um universo que não lhe é próprio, mas sim como parte verdadeira de sua visão de mundo que também revela o Evangelho a seu próprio modo, por mais que as tentativas de dualizar esses dois universos – Evangelho e cultura – estejam presentes ainda atualmente. O caminho de esperança está também em quebrar todo o dualismo impetrado durante os séculos e trazer o real valor de todos os simbolismos e expressões que permeiam o imaginário e o universo de sentidos do morador do Grande Rio.

A prática disso se dá em trazer para a vida do cristão a festa, a religiosidade, a música, a dança, as vestimentas, o jeito de se expressar verbalmente e comportamentalmente. Trazer essa cultura sintetizada com elementos africanos, originários e europeus. Trazer e valorizar as cores, as vibrações e sentimentos que brotam da cotidianidade fluminense é redimir estes que já falam a respeito de um Cristo que tem um olhar voltado para os que mais precisam dele. Esse resgate cultural a partir dos cristãos vulneráveis e suas tradições revela o acolhimento e o pertencimento das imagens do Cristo que os setores não confessionais já fazem e clamam por realidade. Como missão, o cristão que se apropria de sua própria cultura vulnerável; revela e testemunha o Reino de Deus de forma assertiva e afetiva. Seja através das festas populares dos santos, da alegria do carnaval, das rodas e escolas

²⁷⁶ NASCIMENTO, Analzira, Evangelização ou colonização, p. 130-131.

de samba, dos grupos de pagode, dos bailes funks, dos louvorzões nas praças; quando isso tudo se dá de forma inculturada o Reino se manifesta da sua forma mais viva e concreta, mostrando a beleza que é viver e celebrar a cultura que se pertence, onde não mais as sementes, mas sim os brotos do Verbo já se mostram visíveis e apelam para serem cuidados.

Nesse movimento, muitas atuações começam a surgir como forma de expressar a possibilidade e a eficácia de se ter um Evangelho inculturado no Rio de Janeiro. Uma inculturação que parte dos próprios cristãos que anunciam a sua fé com seu jeito de ser. Em algumas igrejas e missões nas regiões de vulnerabilidade, o fomento cultural aproxima os fiéis da comunidade com aulas de capoeira, instrumentos de percussão, ações anti-proselitistas nos carnavais e outras atividades. Nas produções, tanto confessionais como seculares de cristãos inseridos nas galerias de arte, rodas de samba, confecção de fantasias, organizações de bailes funks não violentos, se despontam também como aproximação e testemunho. Destaca-se aqui, dentro do cenário musical, o cantor e músico carioca, Arthur Martins, nascido no Morro do Mato Alto, no bairro da Praça Seca e morador atual da Zona Oeste. Em seu trabalho, Arthur Martins tem trazido a temática do Evangelho inculturado à cultura vulnerável, com todos seus sons, ritmos e síncopes. O álbum *Nos Braços do Amanhã* expressa de forma nítida a preocupação que ele tem em expressar a sua fé na linguagem de seu povo, gerando não só um trabalho musical de grande valor artístico, mas transmitindo a Mensagem de um Cristo encarnado a qual ele se comunica diretamente a partir de sua linguagem. Dentro do álbum, duas músicas se destacam: a primeira delas é *RESPOSTA* que, a partir de um forte ritmo percussivo, demonstra uma forma de se comunicar com Deus. Na letra desta música Arthur Martins canta:

Eu vou bater o meu tambor
Como se faz nas rodas de samba
E nas platinelas dos pandeiros
Das Assembléias de Deus

Não mais pra invocar o seu nome apenas
Mas pra responder à sua voz
Eu vou bater o meu tambor²⁷⁷

²⁷⁷ MARTINS, Arthur, *RESPOSTA*.

A segunda música é *IJEXÁ* a qual o cantor apresenta o próprio Deus cristão dançando e se alegrando com o ritmo trazido pelos iorubás e que faz parte das rodas de sambas do Rio de Janeiro. Assim fala seus versos:

Eu vi Deus dançar o ijexá
E Ele disse assim:
Toque mais lindo não há

O ijexá balança o meu viver
É como se Deus falasse com você
O rum-pi-lé compassa o caminhar
Eu sou feliz e danço o ijexá²⁷⁸

A partir desses dois caminhos apresentados, gera-se a aplicação anunciativa-testemunhal do Evangelho de Cristo em sua perspectiva transformadora. Quando o Reino de Deus se instaura nas áreas vulneráveis a vida transborda e a realidade se transfigura nas características próprias desse Reino: de justiça, paz e alegria. Por mais que sejam faíscas, os relatos de como a fé cristã transformou a toda a vida daquele que teve um encontro salvífico com Deus de forma integral ao ponto deste querer proporcionar o mesmo evento aos demais a partir da sua realidade, se despontam como exemplos da eficácia do Evangelho inculturado que ainda fala ao tempo presente e quer transformar as dinâmicas sociais apresentadas. Acreditar nesse poder transformador do Evangelho torna-se também um caminho de esperança para fortalecer aqueles que, a partir da ousadia e da profecia aplicada no seu jeito de viver dentro de sua cultura, insurgem o Reino da vida dentro dos cenários de mortes que são as regiões vulneráveis. O próprio Evangelho carrega em si uma esperança ativa que impele aos seus mensageiros e chama/vocaciona tantos outros para uma participação concreta nas realidades vividas, seja denunciando abusos, seja sendo ponto de apoio e acolhimento em situações de calamidade, seja fomentando e proporcionando ambientes e oportunidades de mudança social, seja testemunhando Jesus de um jeito acessível e real. A esperança do Evangelho transformador é fonte e afluenta dentro de cada cristão que atua para promover a esperança e responde a razão da mesma para aqueles que o indagam (1Pd 3,15).

Por esses caminhos de esperança que a fé na Missão de Deus gera no contexto vulnerável do Grande Rio transformações potentes e revela o desígnio salvífico

²⁷⁸ MARTINS, Arthur, *IJEXÁ*.

daquele que é o dono da Missão. Dentro desta esperança, as interações entre missão e cultura deixam de ser deficitárias e passam a gerar frutos visíveis da transformação que a mensagem cristã deseja. De algo que é visto no aqui e no agora, que aponta para a eternidade não de modo exclusivista e futuro, mas presente e operante a partir da cultura. O Evangelho de Cristo, assim, salva de fato a humanidade – neste caso os fluminenses – de seus sofrimentos sistêmicos e dos esquemas diversos de morte que os assolam todos os dias.

7.

Conclusão

Esta dissertação percorreu desafiadores caminhos. Ao longo do tempo e das mudanças que ele traz, foram encontradas estradas que ora se justapõem ora se distanciam grandemente. Na formação daquilo que se entende hoje como Região Metropolitana do Rio de Janeiro, o viver, o lutar e o acreditar se emaranhavam de diferentes formas, nas cosmovisões e nas sociabilidades de forma dinâmica, simbiótica e sincrética. Foi visto como a cultura gerada no chão vulnerável fluminense não exime nenhuma característica que a traga, por mais contraditória que ela possa parecer. Nestes espaços, o comum se torna olhar para os impressionantes absurdos que nascem na vida do dia a dia. A cultura vulnerável fluminense tem na sua essência a crença e o descaso, a fé e a opressão, a violência e a caridade. É sagrada e profana, é cristã e pagã, é gospel e secular, é da igreja e do mundo.

Essa integralidade dos dualismos compõem a cultura fluminense, e de forma desordenadamente harmônica, caminha mantendo e gerando novas expressões. Com esta configuração, a missão cristã se apresenta entre teorias e práticas. Ao mesmo tempo que ela está desde a presença portuguesa, se inova a cada novo dia. Portando um baú onde se tira novos e velhos tesouros, o anúncio do Evangelho no Grande Rio tanto contribuiu para a formação cultural como ainda encontra espaços e brechas para se fazer ainda mais eficaz. A pesquisa até aqui mostrou de que forma estas três esferas: missão, cultura e vulnerabilidade social interagiram e interagem dentro desta metrópole.

Os anseios europeus se misturavam entre fé e poder, evangelização e colonização. O Brasil foi um receptáculo para toda sorte de investida missionária ligada ao domínio. A missão do século XVI era marcada pela disputa territorial de confissões que ainda apresenta seus resquícios na atualidade. Observar como a formação social brasileira pautou intrinsecamente os objetivos evangelizadores é notar que o cristianismo brasileiro não é nem passivo e nem isento e sim influencia todo tipo de conduta e interação, até mesmo as mais destoantes da mensagem cristã. A inserção do cristianismo na antiga Pindorama a transforma na Terra da Santa Cruz com o objetivo de torná-la “para Cristo” onde todos professam que “só o

Senhor é Deus”. O que se vê hoje no território brasileiro e o que se constituiu como identidade nacional é consequência direta e significativa das interpretações da fé cristã frente a tudo que com que ela interagia/interage neste chão.

Afunilando o olhar para a capitania que foi delimitada por uma ordem religiosa; que se tornou a capital de um reino europeu onde seus governantes foram batizados, casados e coroados dentro de uma igreja; que virou a capital do império e da república brasileira e que até hoje influencia e molda comportamentos do restante da federação, as terras de São Sebastião do Rio de Janeiro se desenvolvem para além da costa da Baía de Guanabara e as tradições cristãs que se encontram neste território disputam lugares de destaque configurando o estilo de ser e viver do cidadão fluminense, sendo reproduzido para além do estado. É significativo destacar que a segunda maior denominação evangélica brasileira nasceu em um coreto de uma praça no subúrbio carioca, carregando toda experiência e vivência que este espaço desenvolve para realidades e contextos internacionais. O Rio de Janeiro é o palco das transformações que as tradições cristãs implicaram na sociedade e vitrine para as replicações em vários outros espaços. Toda essa influência e destaque carrega as mutações e manutenções do seu tempo e de forma particular afeta o espaço fluminense a partir de suas dinâmicas próprias.

Este Rio de Janeiro tem um *ethos* próprio: sua cultura como jeito de interagir com o mundo mistura todos os mundos presentes para se ter um só, criando assim uma cadeia simbiótica que ao longo da história gera novas culturas a partir das misturas. As religiões presentes basearam esta cultura que foi se desenvolvendo a partir do jeito de se viver e expressar a fé juntamente com as posições sociais. No caso do cristianismo, a tradição católica estrutura, a tradição evangélica repele, a tradição pentecostal se apropria e todas se interagem carregando um pouco de cada em si. Nota-se de onde vem o anticatolicismo evangélico a partir destas noções, assim como a disputa pela interpretação do transe entre os espaços pentecostais e os espaços afro-religiosos e as constantes tentativas de romanização das práticas devocionais-litúrgicas-sociais católicas. A proposta da inculturação, que ganha seu espaço de debate em um período recente, se confronta diretamente com o ascetismo, a demonização e com a romanização da cultura fluminense ao mesmo tempo que se propõe operar de forma original a esta cultura essencialmente marcada pela fé cristã. A pergunta central nasce desta novidade: Como inculturar a fé em uma cultura cristianizada?

Olhando para a vulnerabilidade social do Grande Rio, revela-se as grandes problemáticas encontradas onde muitos desviam o olhar. As dinâmicas sociais presentes nos espaços vulneráveis demonstram que, por mais cristianizada que seja a cultura fluminense, as enormes brechas e as profundas chagas de incoerência e contradição. As interpretações cristãs podem tanto alimentar o *status quo* opressivo, como também agir com resistência e alternativas de transformação. Na constante ebulição criativa do *ethos* assimilador, o contexto vulnerável chegou a desenvolver uma narcocultura cristã onde as igrejas são instrumentalizadas pelo tráfico e o tráfico tem amparo espiritual das igrejas, ambas se constituindo como alternativas de suprimento da ausência estatal presente em grande parte na forma de retaliação e de marginalização, demonstrando que as contradições se harmonizam no dia a dia da população. Mediante a tantos desafios pela sobrevivência, a apelativa escatológica cristã – em seu sentido mais alegórico e performático – impera como uma das vias de escape. Ansiar e buscar com todas as forças – mesmo que leve a alienação – uma vida para além desta que garanta o fim do sofrimento e a vitória eterna. As manifestações culturais feitas tanto dentro como fora do espaço confessional vulnerável e consumida pelos seus pares demonstra que a fé cristã ao mesmo tempo que tem uma resposta para esse cenário, à dispõe de formas múltiplas seja para manter ou libertar das condições marginalizantes.

Relembrando dois aspectos importantes – a opção livre de Deus em se revelar em um contexto vulnerável e em uma cultura própria – cristianismo nasce de uma minoria da sociedade com propostas de integralidade entre a devoção e o comprometimento social. A salvação cristã é vivida não apenas num espaço espiritual, mas no testemunho de transformação que impacta todo o cotidiano daqueles que tiveram uma experiência salvífica. Se opor a cultura presente é dificultar ainda mais a compreensão e o projeto missionário da fé cristã que não irá responder aos apelos reais feitos pelos seus ouvintes, neste caso a população vulnerável do Grande Rio. A inculturação é uma estratégia importante para a evangelização fluminense quando esta propõe uma libertação dos paradigmas opressivos que se utiliza da fé para manter as violências e potencializa a cultura vulnerável para atestar e implementar as verdades e promessas evangélicas, ouvindo os clamores que os becos e as vielas já fazem ao Criador e que critica os segmentos cristãos de não estarem vivendo a realidade do Evangelho que promove

a dignidade humana. Entre caminhos de esperança, de escuta e fomentação, o Reino de Deus é irrompido na sociedade vulnerável fluminense a partir dos seus.

É a mensagem cristã vivenciada no comum da vida que é partilhada; quando esta toca a pele, ganha cor, desperta emoções e se comunica com o mundo real através das suas linguagens próprias. O Evangelho gera sentido, e quando falta o sentido vira alienação, manipulação, dominação, discursos de convencimento, proselitismo, instrumento de disputa; deixa de ser Evangelho. Quando a missão interage com a cultura vulnerável através da inculturação, o anúncio do Reino de Deus transforma a realidade local sendo uma com ela, cuidando das sementes do verbo presentes para que elas cresçam fortes e deem muito fruto. No contexto sociocultural do Rio de Janeiro, há inúmeros brotos do verbo, plantas germinadas que precisam da luz e da água limpa e fresca que as tradições cristãs podem dar para não serem mortas pelo descrédito e pela hipocrisia.

Viver o Evangelho na cultura vulnerável fluminense também é se atentar às religiosidades populares geradas neste cenário, são elas que traduzem as experiências de salvação de cada pessoa humana tocada pela fé cristã. França Miranda gosta de frisar a importância – observando também a necessidade de correções – da religiosidade popular para a inculturação que conseqüentemente se torna uma grande aliada para a missão devido ao seu jeito de transmitir as Boas-Novas de Cristo:

Religiosidade popular significa a experiência salvífica cristã realizada e expressa no interior dessa cultura popular. Enquanto tal experiência brota da ação de Deus, que quer a salvação do ser humano para a qual, ultimamente, ele foi criado, ela é uma experiência de plenitude, de sentido, de confiança, de felicidade, de realização, numa palavra, de salvação. Porém, é fundamental que seja captada pelo homem como experiência salvífica. Este, contudo, só poderá fazê-lo no interior de seu universo simbólico e de suas práticas sociais. É a linguagem que dispõe para entender, expressar e viver essa experiência.²⁷⁹

A partir das religiosidades populares que acontecem no dia a dia nas margens e nos morros do Grande Rio é que se expressa a fé do povo de forma igualitária, emotiva e celebrativa que certamente configura o jeito de viver e partilhar sua fé aos demais independente de sua confessionalidade. Entendendo a religiosidade popular desta maneira, não haverá espaço para disputas entre as igrejas pela primazia e pelo poder local. Há pontos em comum que se expressam na cultura

²⁷⁹ MIRANDA, Mário de França, *Inculturação da fé*, p. 143.

local onde as tradições cristãs presentes nos espaços vulneráveis podem vivenciar uma vida em comunidade, onde todas têm a mesma missão e o mesmo chamado para evangelizar pela partilha. Sob a luz do decreto do Concílio Vaticano II *Unitatis Redintegratio* que fala a respeito do ecumenismo, o Espírito de Cristo age nas variadas tradições cristãs, edificando todas mutuamente²⁸⁰. Sob esse Espírito, na prática comum de cada confissão, que colabora entre si sob o viés da fraternidade e não da disputa, sendo expressa da religiosidade popular, o anúncio inculturado do Reino de Deus às regiões de vulnerabilidade social do Grande Rio se torna tão eficaz como esperançoso, capaz de realizar plenamente a Missão de Deus e apressar a volta de Cristo, já presente no coração no estilo de vida de cada um.

²⁸⁰ UR 3-4.

8.

Referências Bibliográficas

- AGÊNCIA SENADO. Avança criação de Frente Parlamentar Católica. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2024/07/09/avanca-criacao-de-frente-parlamentar-catolica>. Acesso em: 30 dez. 25.
- ALEXANDRE, Maxwell., Pardo é papel, 2019-2020. Disponível em <<https://www.premiopipa.com/maxwell-alexandre/>>. Acesso em: 10 out. 2025.
- ALMEIDA, Maria Regina C. Poder e relações sociais na prática missionária no Rio de Janeiro colonial. In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus na América**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Contra Capa, 2013. p. 95-114.
- ALVES, Sirlene Ribeiro. Heitor dos Prazeres – Arte, luta e resistência negra. In: Congresso Internacional de Pesquisadores Negros, X., 2018, Uberlândia. **Anais do X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros – (re)existência intelectual negra ancestral**. 18 anos de enfrentamento. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2018. Disponível em: <https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1528762774_A_RQUIVO_HeitordosPrazeres.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- AMANTINO, Marcia Os jesuítas e seus escravos na capitania do Rio de Janeiro no século XVIII. In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus na América**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Contra Capa, 2013. p. 115-137.
- AMORIM, Débora, As Boas Novas se chamam políticas públicas. In: MALTRAPILHO, Léo. (Org.). **Teologia de favela: ensaios sobre fé em Deus, nossos corpos e territórios**. São Paulo: Editora Recriar, 2024. p. 63-64.
- AMORIM, Rodolfo, ALMEIDA, Marcos, LAGO, Davi. **Arte e Espiritualidade: O cristão e a Cultura Brasileira**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.
- ARAÚJO, André Luís de. Jesus da gente – um entrelugar teoliterário: a construção do (samba) enredo da Estação Primeira de Mangueira 2020. **Fronteiras**, v. 3 n. 1. p. 119-144, jan./jun. 2020. Disponível em: <<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1628/1430>>. Acesso em: 11 jul. 2025. DOI: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2020.v3n1.p119-144>.
- AZEVEDO, André Nunes de. O Rio de Janeiro do século XIX e a formação da cultura carioca. **Intellectus**, v. 9, n. 2. jul./dez., 2010. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/intellectus/article/view/27678/19862>>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- BALEEIRO, Eliomar. **1891**. Brasília: Senado Federal/Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.
- BESCHIZZA, Christian Barcelo C. L. Uma introdução ao funk carioca: trajetória inicial e um guia bibliográfico para futuras pesquisas. **Horizonte Científico**, v. 9 n. 2. p. 24-36, dez. 2015. Disponível em: <<https://seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/24941>>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- BIRMAN, Patricia, MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80. p. 55-69, out. 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/tt9QnTqmjFXmVvS8RqxCKPy/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300004>

- BITTENCOURT, Renata. Sou eu que dou as ordens: a autorrepresentação de Heitor dos Prazeres. **ARS**, v. 20 n. 45. p. 15-54, ago. 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ars/a/bz5M9dgKHv63hPBHgrk8vbd/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: 10.11606/issn.2178- 0447.ars.2022.200799.
- BOFF, Leonardo. Evangelizar a partir das culturas oprimidas. In: SUESS, Paulo. (Org.). **Culturas e Evangelização**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- BORGES, Gerson. **Ser evangélico sem deixar de ser brasileiro**. Viçosa: Ultimato, 2016.
- BRANDÃO, André Augusto P., JORGE, Amanda Lacerda. A recente fragmentação do campo religioso no Brasil: em busca de explicações. **Revista de Estudos Sociais**, n. 69. p. 79-90, jul./set., 2019. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2019000300079>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- BRICALLI, Iafet Leonard. Os evangélicos e o dispositivo urbano neoliberal: governando as populações e os territórios urbanos periféricos. **Geografares**, v. 34, p. 1-20, 2022. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/geografares/3772>>. Acesso em: 31 dez. 2025. ISSN: 2175-3709.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta ao El-Rei D. Manuel**. São Paulo: Dominus Editôra S. A., 1963.
- CARDOSO, Armando. **Um carismático que fez história: vida do Pe. José de Anchieta**. São Paulo: Paulus, 1997.
- CASSIANE. Com Muito Louvor. Rio de Janeiro: MK Music: 1999. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yk72I2Jpj78>>. Acesso em: 31 dez. 2025.
- CASSIANE. Hino da Vitória. Rio de Janeiro: MK Music: 1999. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cWA81k-7kp0>>. Acesso em: 31 dez. 2025.
- CELAM. **Aparecida: discípulos e missionários de Jesus Cristo**. Disponível em: <https://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2025.
- CELAM. **Puebla: evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Disponível em: <<https://dehoniana.edu.br/wp-content/uploads/2019/08/Documento-de-Puebla.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- CELAM. **Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã**. Disponível em: <<https://diocesepetropolis.com.br/wp-content/uploads/2022/07/Documento-Final-Santo-Domingo-IV-CELAM-1992.pdf>>. Acesso em: 31 dez. 2025.
- CÉSAR, Elben M. Lenz. **História da Evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais**. Viçosa: Editora Ultimato, 2001.
- CID, Gabriel da Silva V. A capoeira no Rio de Janeiro 1910-1950: narrativa de mestre Celso. **Morpheus - Revista Eletrônica em Ciências Humanas**, v. 2 n. 3. p. 1-9, 2003. Disponível em: <<https://seer.unirio.br/morpheus/article/view/4102/3753>>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- CIDINHO E DOCA. Rap da Felicidade. Rio de Janeiro: Ultra Records: 1995. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7pD8k2zaLqk>>. Acesso em: 24 fev. 2026.
- CNBB. CNBB divulga declaração sobre os 50 anos do golpe civil-militar. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/declaracao-por-tempos-novos-com-liberdade-e-democracia/>>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- COMPANHIA DE JESUS. **Congregacion General XXXII de la Compañia de Jesus**. Madrid: Razón y Fe, 1975.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo actual.** Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 30 dez. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja.** Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acesso em: 31 dez. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo.** Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html#>. Acesso em: 31 dez. 2025.

CONCONE, Maria Helena V. B. A noção de cultura. **Revista Kairós Gerontologia**, v. 14 n. 3. p. 51-66, set. 2011. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/kairos/article/view/10098/7578>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo, Edições Loyola, 2004.

COSTA, Viviane. **Traficantes Evangélicos: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

COUTO, Ronaldo Teixeira do. A conquista de riquezas e de almas: os jesuítas na capitania do Rio de Janeiro (século XVIII). In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus na América.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Contra Capa, 2013. p. 267-286.

CRUZ, Primo da., Dia de festa. 2020. Acrílica sobre tela Disponível em <<https://2020.travessias.org.br/artista-a-noiva.html>>. Acesso em: 10 out. 2025.

CRUZ, Primo da., Sem título. Disponível em <<https://www.instagram.com/p/DHWFzaCv9Ye/>>. Acesso em: 10 out. 2025.

EBONY. KM2 [Intro por Larinhx]. Queimados: Ebony: 2025. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iXEQgrzhsaU>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

EBONY. Extraordinária. Queimados: Ebony: 2025. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KXU6qsRj4SA>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

ESTAÇÃO PRIMEIRA DE MANGUEIRA, À flor da terra: no Rio da Negritude entre dores e paixões. Rio de Janeiro: Estação Primeira de Mangueira: 2025. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=dl4QN638zrA&list=RDdl4QN638zrA&start_radio=1>. Acesso em: 30 dez. 2025.

FERNANDES, Eunícia B. B. Lugares índios e limites fluminenses. In: FERNANDES, Eunícia (Org.). **A Companhia de Jesus na América. Rio de Janeiro:** Editora PUC-Rio/Contra Capa, 2013. p. 75-93

FILHO, Carlos Ribeiro C. Reformas antes da reforma: investigando antecedentes da reforma luterana do século XVI. **Estudos Teológicos**, v. 57, n. 2. p. 297-315, jul./dez 2017. Disponível em:

<http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/2972/pdf> . Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.22351/et.v.57i2.2972>.

GALONI, Luana. Eu vi Deus. Disponível em: <<https://www.instagram.com/reel/DMWMg-2yGjF/?igsh=b3k0NTh1YW4yd3gx>>. Acesso em: 31 out. 2025

GEMAL, Kamir Freira. Favelas cariocas: fenômeno, categoria e intervenções do estado sobre o espaço urbano. In: Simpósio Nacional de Geografia Urbana, XVI., 2019, Vitória. **Anais do XVI Simpósio Nacional de Geografia Urbana – XVI SIMPURB**. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/simpurb2019/article/view/26606>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

GESCHÉ, Adolphe. **O cosmo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

G.R.E.S. ESTAÇÃO PRIMEIRA DE MANGUEIRA. Samba-enredo 2020 – A Verdade Vos Fará Livre. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/mangueira-rj/samba-enredo-2020-a-verdade-vos-fara-livre/>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

G.R.E.S. UNIDOS DA TIJUCA. Unidos da. Samba-enredo 2019 – Cada Macaco No Seu Galho. Ó Meu Pai, Mê Dê o Pão Que Eu Não Morro de Fome. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/unidos-da-tijuca-rj/samba-enredo-2019-cada-macaco-no-seu-galho-o-meu-pai-me-de-o-pao-que-eu-nao-morro-de-fome/>>.

Acesso em: 31 dez. 2025.

GUZZONI, Mariana. Sobre a cultura, Cristo é Senhor. Disponível em: <<https://theinvisiblecollege.com.br/sobre-a-cultura-cristo-e-senhor/>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

IBGE; LOSCHI, Isabela. Censo 2022: católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>> Acesso em: 30 dez. 2025.

JUNIOR, Valdir Gonzalez P. Poder, memória e repressão: a Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978). **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 2, n. 2. p. 20-40, jun 2014. Disponível em: <<https://repositorio.unesp.br/server/api/core/bitstreams/121a83bc-b7ad-432e-96b9-c9b036d9335b/content>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

KUZMA, Cesar. Missão e identidade do Povo de Deus: uma Igreja em saída e chama ao Reino. **Concilium (Brasil)**, v. 375, p. 241-254, 2018.

LEAL, Jair Souza. Os batistas brasileiros e o golpe de 1964. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, v. 8, n. 2. p. 101-118, 2017. Disponível em: <<https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1463>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: 10.5935/2179-0019/plura.v8n2p101-118.

LIMA, Luís Corrêa. Manuel da Nóbrega e a fundação do Rio de Janeiro: um ideário de expansão da cristandade. In: STECKEL, Edvino Alexandre, LIMA, Luís Corrêa, VENEU, Marcos Guedes (Orgs.). **Rio 456 anos: a Igreja na história da cidade**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021. p. 17-33.

LIMA, Mônica. História, patrimônio e memória sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. **Outros Tempos**, v. 15, n. 26, p. 98-111, jun./nov. 2018. Disponível em: <https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/657/pdf>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v15i26.657>

LIMA, Ronan. **O surgimento das afro-pastorais: estudo sobre a(s) Teologia(s) Negra(s) e algumas implicações pastorais no Brasil**. São Paulo: Editora Recriar, 2023.

LOPES, Antônio Lisboa L., ALMEIDA, Vinnícius. Evangelicalismo e Fundamentalismo nas origens do Protestantismo Brasileiro e a urgência do Pacto Educativo Global. **Revista Cultura Teológica**, v. 33 n. 109. p. 247-264, set./dez. 2024. Disponível em:

<<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/68518/46717>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: 10.23925/rct.i109.68518.

LOPES, Marcelo. Bem aventurados os ‘pobres’; porque eles reinam (ao menos) no ‘pentecostalismo’. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 34 n. 2, p. 141-145, jul./dez., 2012. Disponível em:

<<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/18637>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: 10.4025/actasihumansoc.v34i2.18637.

MACHADO, Carly. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, v. 33, n. 2, p. 13-36, 2013. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rs/a/sM9634Kkq6CVnsGTjtDfpJr/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872013000200002>

MARTINS, Arthur. RESPOSTA. Rio de Janeiro: Rooftop Records Br: 2024. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=acuL8PSiLf4>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

MARTINS, Arthur. IJEXÁ. Rio de Janeiro: Rooftop Records Br: 2024. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EDMynhDDh74>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

MARTINS, Elaine. Página em Branco. Rio de Janeiro: MK Music: 2007. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=d6G3DB2php0>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

MATOS, Alderi Souza de. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. **Fides Reformata**, v. 12 n. 2, p. 43-62, set. 2007. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/fileadmin/user_upload/3-A-atividade-liter%C3%A1ria-dos-Presbiterianos-no-Brasil-Alder-Souza-de-Matos-1.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2025.

MCCANN, Bryan. A Bossa Nova e a influência do blues, 1955-1964. **Tempo**, v. 14 n. 28, p. 101-122, jun. 2010. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/tem/a/zx4p6jdh54wXPptBBvkvJKt/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042010000100005>.

MINISTÉRIO SARANDO A TERRA FERIDA. O Novo de Deus. Rio de Janeiro: MK Music: 2007. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QkwlowAP948>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

MIRANDA, Mario de França. Em vista da nova evangelização. **Perspectiva Teológica**, v. 45 n. 125, p. 13-34, 2013. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/%20perspectiva/article/view/2828/%202980>>. Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v45n125p13/2013>.

MIRANDA, Mario de França. **Inculturação da Fé**: uma abordagem teológica. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

NASCIMENTO, Analzira. **Evangelização ou colonização?** O risco de fazer missão sem se importar com o outro. Viçosa: Editora Ultimato, 2015.

NASCIMENTO, Midian. Verso 2 - Um Nó. João Pessoa: Coletivo Candieiro: 2024. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aqycabSKWhI&>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

NASCIMENTO, Rafael, et. al. Após ameaças do traficante Peixão, igrejas católicas fecham as portas no Complexo de Israel, diz irmandade. Disponível em:

<<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2024/07/06/igrejas-catolicas-fecham-as-portas-no-complexo-de-israel.ghml>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

NEDER, Álvaro, et. al. Música, religião e produção social de espaço em uma cidade operária – o caso da igreja da pastora Ana Lúcia em Belford Roxo, Rio de Janeiro. **Per Musi**, n. 34. p. 132-176, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/permusi/article/view/5206/3231>>. Acesso em: 07 abr. 2025. DOI: 10.1590/permusi20163406

NOGUEIRA, Diogo. Tô Fazendo a Minha Parte. Rio de Janeiro: EMI Music Brasil Ltda: 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jxh3FxFgIWc>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

NOGUEIRA, Octaciano. **1824**. Brasília: Senado Federal/Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

O GLOBO, Há 30 anos, a Beija-Flor revolucionava o carnaval com 'Ratos e urubus'. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/cultura/ha-30-anos-beija-flor-revolucionava-carnaval-com-ratos-urubus-23434100>>. Acesso em 10 out. 2025.

OS GAROTIN. em nome da paz. Rio de Janeiro: Mangomusik: 2024. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=k2UWK4sdnUQ&list=RDk2UWK4sdnUQ>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

OS GAROTIN. vini jr. Rio de Janeiro: Mangomusik: 2024. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YRYnBgOjXfw&list=RDYRYnBgOjXfw>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

OLIVEIRA, Álvaro Ramon R. **A cidade vai ao culto: uma história social dos batistas no Rio de Janeiro (1900-1930)**. Rio de Janeiro, 2021. 205p. Dissertação. Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Álvaro Ramon Ramos; CHAVES, João B. Souza Marques e os batistas brasileiros: a ascensão de um porta-voz (não) adequado entre 1910-1930. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 18 n. 53. p. 1-20, 2025. Disponível em: <<https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbhr/article/view/26058>>. Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n53e26058>.

OLIVEIRA, Gilda Olinto. Capital cultural, classe e gênero em Bourdieu. **INFORMARE - Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação**, v. 1 n. 2. p. 24-36, jul./dez. 1995. Disponível em: <<https://ridi.ibict.br/bitstream/123456789/215/1/OlintoSilvaINFORMAREv1n2.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2025.

OLIVEIRA, Vladimir de. Sobre o mesmo chão. In: MALTRAPILHO, Léo. (Org.). **Teologia de favela: ensaios sobre fé em Deus, nossos corpos e territórios**. São Paulo: Editora Recriar, 2024. p. 55-61.

OLIVEIRA, Yasmin Anefalos de, MACHADO, Denise B. P. Invisibilidade social e espacial em aterro metropolitano. O caso de Jardim Gramacho (RJ), Brasil. **Bitácora Urbano Territorial**, v. 31, n. 1. p. 163-176, jan./abr., 2022. Disponível em: <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/bitacora/article/view/87530/82365>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.15446/bitacora.v32n1.87530>

PEREIRA, Fellipe dos Anjos. Mães pentecostais contra o Estado: notícias de uma pesquisa. **Lugar comum – Estudos de mídia, cultura e democracia**, n. 52. p. 146-174, 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/lc/article/view/46769/25260>>. Acesso em: 31 dez. 2025.

PEREIRA, Júlio César M. S. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007.

- PEREIRA, Leonardo Affonso de M. Da Providência a favela: os trabalhadores e a ocupação da região portuária do Rio de Janeiro (1856-1901). **Revista de História**, n. 182, p. 1-28, 2023. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/201510>>. Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2023.201510.
- PRAZERES, Heitor dos, Morro da Mangueira. 1960. Óleo sobre tela. Disponível em: <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/115174-morro-da-mangueira>>. Acesso em: 10 out. 2025.
- PRAZERES, Heitor dos, Roda de Samba, 1965, óleo sobre tela. Disponível em: <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/85152-roda-de-samba>>. Acesso em: 10 out. 2025.
- PRAZERES, Heitor dos, Terreiro de Umbanda, 1959, óleo sobre tela. Disponível em <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/115176-terreiro-de-umbanda>>. Acesso em: 10 out. 2025.
- RODRIGUES, Solange dos S. Disputas no campo religioso brasileiro; caminhos alternativos de conhecimento. **Religião e Sociedade**, v. 19, n. 1, p. 141-148, 1998. Disponível em: <<https://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/Religiao-e-Sociedade-N19.01-1998.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2025.
- RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.
- SANTOS, Alberto dos. Cultura Evangélica no Território Brasileiro. In: Encontro de Geógrafos da América Latina, X., 2005, São Paulo. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina** – Por uma Geografia Latino-Americana. Do Labirinto da Solidão ao Espaço da Solidariedade. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 13604-13617. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiadelapoblacion/55.pdf>>.
- SCHMIDT, Daniel Augusto. O apoio católico e protestante ao golpe civil e militar de 1964. In: PASSOS, João Décio, SANCHEZ, Wagner Lopes. (Org.). **A salvação da pátria amada: religião e extrema-direita no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2024. p. 79-97.
- SCHOENENKORB, Leila. Sobre um “carrasco” que virou santo – divergências políticas e doutrinárias em torno de São José de Anchieta. **Numen**, v. 20, n. 2 p. 96-118 jul./dez., 2017. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22092>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2017.v20.22092>.
- SILVA, Adriano Rosa da. A formação social urbana no Rio de Janeiro na Primeira República. In: ALMEIDA, Flávio Aparecido de (Org.). **Trabalho, capitalismo e migrações: reflexões, reflexos e ações**. Guarujá: Editora Científica Digital, 2024. p. 8-35.
- SILVA, Antônio Aparecido da. Evangelização e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. (Org.). **Inculturação: desafios de hoje**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 1994. p. 95-119
- SILVA, Átila Barros da. História das primeiras igrejas evangélicas nas montanhas de Nova Friburgo, Rio de Janeiro: uma análise histórica e sociocultural. **Revista Tópicos**, v. 2 n. 6, 2024. Disponível em: <<https://revistatopicos.com.br/artigos/historia-das-primeiras-igrejas-evangelicas->

[nas-montanhas-de-nova-friburgo-rio-de-janeiro-uma-analise-historica-e-sociocultural](#)>. Acesso em: 30 dez. 2025.

SILVA, Elisa Paes; ANGELO, Elis Regina Barbosa. As festas populares de Nova Iguaçu e suas representações culturais. In: Simpósio Nacional de História, XXVII., 2013, Natal. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História** – Conhecimento histórico e diálogo social. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2013. Disponível em: <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548875805_d247751ba5fe1b585fa60f0adbe0a7ba.pdf>. Acesso em: 31 dez. 2025.

SILVA, Lúcia Helena Pereira da. Baixada Fluminense como vazio demográfico? População e território no antigo município de Iguaçu (1890-1910). **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 34 n. 2. p. 415-425, 2017. Disponível em: <<https://rebep.org.br/revista/article/view/1049/pdf>>. Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.20947/S0102-3098a0024>.

SILVA, Luiz Antonio M., MENEZES, Palloma Valle. (des)Continuidades na experiência de “Vida sob o cerco” e na “Sociabilidade violenta”. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 38, n. 3, p. 529-551, set./dez. 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/drpnMqtGffQ9wgpjKGRKgJM/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.25091/S01013300201900030005>

SILVA, Maria Beatriz N. **Cultura e sociedade no Rio de Janeiro (1808-1821)**. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1977.

SILVA, Mayara Grazielle C. F. Algumas considerações sobre a reforma urbana de Pereira Passos. **urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana**, n. 11. p. 1-11, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/urbe/a/RZQZ3vhLgqTmYWXQXZrqSgJ/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 31 dez. 2025. DOI: 10.1590/2175-3369.011.e20180179.

SILVA, Nilo Tavares. **Para que todos sejam um**. O estilo batista de ser e a questão ecumênica: retrocessos e avanços no discurso ecumênico brasileiro. Juiz de Fora, 2011. 196p. Dissertação. Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora.

SILVA, Tiago de Oliveira. **Huguenotes na França Antártica**: a primeira tentativa de introdução da fé reformada no Brasil, São Paulo, 2022. 41p. Trabalho de conclusão de curso. Centro presbiteriano de pós-graduação Andrew Jumper, Instituto Presbiteriano Mackenzie. Disponível em: <<https://dspace.mackenzie.br/items/05f0b394-4bee-40d1-8710-412f23aa26d1>>.

Acesso em: 02 mai. 2025.

SILVEIRA, Leandro M. **Nas trilhas de sambistas e “povo santo”**: memórias, culturas e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950). Niterói, 2012. 184p. Dissertação. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Universidade Federal Fluminense.

SIMAS, Luiz Antonio. **Santos de casa**: fé, crenças e festas de cada dia. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SOARES, Jorge Miguel A. A Igreja Católica e o governo Vargas: colaboração nascida de uma identidade programática. In: PASSOS, João Décio, SANCHEZ, Wagner Lopes. (Org.). **A salvação da pátria amada**: religião e extrema-direita no Brasil. São Paulo: Paulus, 2024. p. 53-78.

SORIANO, Felipe de Assunção. **Maria Tupansy**: o Auto da Assunção de São José de Anchieta. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

SOUZA, Anderson Jankus de. Neopentecostalismo e marketing religioso: uma análise das técnicas de merchandising em instituições religiosas brasileiras. **Revista Encontros Teológicos**, v. 25 n. 1. p. 103-122, 2010. Disponível em: <<https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/285>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: <https://doi.org/10.46525/ret.v25i1.285>.

SOUZA, Ney de. Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. **Atualidade Teológica**, v. 46. p. 127-144, jan./abr. 2013. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23290/23290.PDF>>. Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: 10.17771/PUCRio.ATeo.23290.

STECKEL, Edvino Alexandre. 456 anos de cidade ou vila. STECKEL, Edvino Alexandre, LIMA, Luís Corrêa, VENEU, Marcos Guedes (Orgs.). **Rio 456 anos: a Igreja na história da cidade**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2021. p. 35-44.

SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceito, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. (Org.). **Inculturação: desafios de hoje**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, 1994. p. 19-47

SUESS, Paulo. **Introdução à teologia da missão**: convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2007.

TOQUE NO ALTAR. Toque no Altar. Rio de Janeiro: Trazendo a Arca: 2003. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DyA8cA6m_Ok>. Acesso em: 31 dez. 2025.

TRIP TV, Rocinha tem a primeira Igreja do Reino da Arte. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=XIMMb7ghCbQ>>. Acesso em 31 dez. 2025.

VIECILLI, Raquel Bisvayno, VIEIRA, Marcílio de Souza. Samba: da margem social a identidade nacional. **RIF**, v. 21 n. 46. p. 92-105, jan./jun. 2023. Disponível em:

<<https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/21760/209209217820>>.

Acesso em: 30 dez. 2025. DOI: 10.5212/RIF.v.21.i46.0005.

VILLELA, André. Qual era a população da cidade do Rio de Janeiro entre 1779 e 1870?. **Acervo**, v. 37, n. 2. p. 1-30, mai./ago., 2024. Disponível em: <<https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/2119/2042>>.

Acesso em: 30 dez. 2025.

WIKIFAVELAS, Rocinha. Disponível em <<https://wikifavelas.com.br/index.php/Rocinha>>. Acesso em: 31 dez. 2025.