

Mães Pentecostais contra o Estado *notícias de uma pesquisa*

*Fellipe dos Anjos Pereira*⁶⁸

“À semelhança de outros tempos, o mundo contemporâneo é modelado e condicionado profundamente por estas formas de ancestrais da vida cultural, jurídica e política, que são a da clausura, da cerca, do muro, do campo, do cerco e, no final das contas, da fronteira. Por outro lado, são recuperados processos de diferenciação, de classificação e de hierarquização para fins de exclusão e de erradicação. (...) Novas vozes se levantam para proclamar que o universal humano ou não existe ou limita-se ao que é comum, não a todos os homens, mas apenas a alguns deles. Outros afirmam que a necessidade individual de se santuarizar a sua própria lei e a sua morada ou habitação, consagrando, de uma ou de outra maneira, as suas próprias origens e a sua própria memória ao divino, afastando-as assim de qualquer interrogação de natureza histórica e fixando-as definitivamente num campo inteiramente teológico”.

Achille Mbembe
Crítica da Razão Negra

“Ó homem de preto, qual é sua missão?
Entrar na favela e deixar corpo no chão”

Cântico do Batalhão de Operações Especiais da PMERJ

RESUMO

O presente artigo apresenta notas e notícias de pesquisa em andamento do programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, visando estabelecer diálogos críticos e criativos com os leitores da revista Lugar Comum e contribuir com as reflexões sobre as contra-condutas, resistências e subversões políticas operantes no cotidiano das periferias do país. A pesquisa em tela pretende (1) Investigar as formas de vida religiosa das mães pentecostais vítimas da

⁶⁸ Mestrando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Possui graduação em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (2011). Especialização (Lato Sensu) em Teologia Bíblica Sistemático-Pastoral pela FABAT - Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil-RJ. Dedicou-se às pesquisas em Teologia Política e em Religião, Sociedade e Cultura, atuando principalmente nos seguintes temas: Violência, Biopolítica, Religião e Estado. Bolsista CAPES. Orientador: Professor Dr. Jung Mo Sung.

violência na cidade do Rio de Janeiro, em suas relações de resistência, contestação e rebelião contra os *dispositivos sacrificiais* operados pelo Estado; Busca-se, enquanto objetivos específicos, (1a) Analisar os mecanismos *mítico-teológicos* de produção de violência no contexto do Rio de Janeiro governado sob o paradigma neoliberal de cidade; (1b) Apresentar as linguagens e práticas religiosas das *mães pentecostais* como constituintes de uma *forma-de-vida* de resistência, contestação, superação e rebelião; (1c) Explorar as entrevistas e aprofundar considerações teóricas sobre Religião e Violência a partir da forma de vida religiosa praticada pelas *Mães Pentecostais contra o Estado*.

PALAVRAS-CHAVE:

Pentecostalismo; Violência; Neoliberalismo; Militarização; Mães; Sofrimento Social;

Introdução

Interesso-me pela presença dos pentecostalismos populares na sociedade brasileira desde minha primeira “aventura acadêmica”, com o TCC do bacharelado em teologia. Conclui em 2010 e naquela época tanto as pesquisas teológicas quanto as dedicadas à sociologia da religião no Brasil tinham uma forte atração por casos e temas do que convencionou-se chamar de *neopentecostalismo* (MARIANO, 2009). Um breve mapeamento das pesquisas produzidas a partir dos anos 2000 nos departamentos de teologia, ciências da religião e até dos núcleos de ciências humanas e sociais mais abertos ao campo religioso brasileiro vai demonstrar a tendência desta época. O crescimento demográfico dos evangélicos deste perfil e sua forte atuação no cenário macropolítico brasileiro são alguns dos fatores que explicam tamanho interesse. Neste fluxo, no final de 2009, fiz um mergulho inicial nas pesquisas sociológicas sobre o *neopentecostalismo* questionando-me sobre a relação da linguagem da *teologia da prosperidade* com a diversificação do *mercado religioso brasileiro*, nos termos do Peter Berger, a partir da emergência de novos atores religiosos no campo via popularização da internet. Linguagem, mídia, *neopentecostalismo* e mercado eram os meus interesses à época.

Uma inquietação que já me acompanhava àquela altura era com a repetitividade dos problemas levantados pelos projetos de pesquisa, que em sua maioria giravam ou

em torno das questões institucionais das megaigrejas neopentecostais ou das articulações eleitorais tramadas pelos seus líderes carismáticos. As que se desviavam um pouco disso, se dedicavam a compreender as lógicas de mercado operadas no interior destas institucionalidades.

Até que no final de 2010 tomei conhecimento da existência da “*Tropa de Louvor do BOPE*”, banda de música formada por alguns membros do destacamento evangélico do Batalhão de Operações Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro, que atende pela alcunha de “Caveiras de Cristo”, e em 2011 participei presencialmente de um grande evento evangélico onde eles foram convidados a “*dar testemunhos do que Deus estava fazendo na missão da pacificação do Rio de Janeiro por meio da vida e da fé deles*”. Nesta segunda ocasião, contemporânea aos primeiros anos de implantação das Unidades de Polícia Pacificadora, baseados em testemunhos pessoais sobre situações vividas, segundo eles, em contextos de “*guerra às drogas*” e de “*guerra para defender a população do Rio de Janeiro do poder dos traficantes*”, os policiais faziam inúmeros acessos aos textos bíblicos e às narrativas de batalha espiritual usadas em ambientes neopentecostais para justificar a letalidade e a violência empregadas nas operações de pacificação. Citação como: “*se a bíblia diz que o salário do pecado é a morte (referência ao texto bíblico de Romanos 6. 23), o meu fuzil só está adiantando o pagamento a estes pecadores*”. Esses eventos atraem minha atenção à relação entre os discursos teológicos evangélicos – em especial aqueles construído na linha da guerra espiritual – e as lógicas de segurança pública que marcaram os processos de pacificação das favelas cariocas. No início da jornada, esta era a intuição, o interesse e a problematização que guiaram as primeiras pesquisas teóricas e imersões em contexto.

Meus primeiros contatos com a produção acadêmica sobre a relação dos evangélicos com as políticas de segurança pública executadas pela UPP se deram por meio das pesquisas das antropólogas Patrícia Birman, Carly Machado e Christina Vital da Cunha, às quais sou imensamente grato pelos excelentes artigos, provocações e aprendizados. Reconheço-as aqui como pessoas de importância inestimável nesta brevíssima jornada investigativa.

1. Violência e biopolítica neopentecostal

É inegável a adesão dos empobrecidos brasileiros aos diversos formatos de pentecostalismos e neopentecostalismos, especialmente em territórios de exceção, de

lutas sociais deflagradas e de precarização da vida. Para entender as complexidades das periferias brasileiras, no caso, as favelas do Rio de Janeiro, torna-se imprescindível discernir como os evangélicos, em sua maioria neopentecostais, se inserem e significam esses espaços e relações.

Em se tratando das aproximações deste enorme contingente neopentecostal com a questão da violência nas favelas do Rio de Janeiro, a linguagem mística e teológica do movimento nos ajudam a entender algumas questões iniciais. Para a pesquisadora e professora Christina Vital da Cunha (CUNHA, 2009. p.26), as ideias de “*combate à presença do Mal*” e das cotidianas “*batalhas espirituais*” que exigiriam vigilância constante em “*oração*” por parte dos fiéis, assumem grande relevância e expõe a afinidade entre o *ethos*⁶⁹ pentecostal e o *ethos* da guerra.

Em outras palavras, a perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais que compreende o “mundo” (categoria que expressa a oposição entre o “Bem” e o “Mal”, entre o “Céu” e a “Terra”, entre o “mundo” da morte do espírito e a “vida plena na Igreja com o Senhor”) como o lugar da guerra, que fala do inimigo, do chamamento ao “exército do Senhor”, que ritualmente lança mão de arroubos emocionais e de um linguajar bélico, se comunica muito com o próprio ethos dos moradores, de forma geral, e com os “bandidos” (CUNHA, 2009. p.26)

A linguagem militarizada das religiosidades neopentecostais, colada às experiências de militarização do cotidiano que os moradores das favelas cariocas enfrentam diariamente, facilitaria, potencializaria a inculturação dos neopentecostais nos territórios marcados pela dinâmica e pelo discurso da guerra. Compreender essa mixagem ideológica é um trabalho indispensável. Outros fatores, também, operam conjuntamente para a realização do alinhamento neopentecostalismo – favela, tais como: a) a proximidade entre lideranças evangélicas e a realidade cotidiana da favela, b) a descentralização institucional/religiosa que facilita a fundação de novas denominações, c) a disponibilidade aos serviços religiosos durante vários horários e dias da semana, d) a influência que as famílias, principalmente as mães, exercem na adesão religiosa de parentes, e) o acolhimento promovido pelas igrejas a todos que as procuram e, f) a rede de solidariedade e proteção forjada ou realimentadas a partir das comunidades religiosas locais. O volume e a diversificação de atividades religiosas

⁶⁹ Toma-se ethos nesse pré-projeto como Geertz (2008) que o explica em termos de uma forma de pensar e agir na realidade. Ou seja, o ethos seria uma perspectiva, uma forma de compreender o mundo, de estar no mundo, uma cosmovisão que orienta a ação e o pensamento dos indivíduos.

favorecem a formação de redes afetivas e a fixação do membro na igreja, uma vez que as demandas altas geram círculos de atendimentos. (CUNHA, 2009).

Para Christina Vital da Cunha,

Num espaço social como o das favelas, no qual a insegurança é tão presente no cotidiano, onde o sentimento de desrespeito e de baixa confiança em si mesmo e nas instituições é muito intenso, a *rede dos evangélicos e os laços de afeto e confiança gerados (e/ou fortalecidos) a partir de tal pertencimento religioso têm uma dimensão fundamental na rotina*, não só dos que se filiam a esta religião e participam de suas atividades litúrgicas, mas também para os que vivem próximos a esta realidade e percebem neste meio uma possibilidade de buscar “acolhimento” em momentos de necessidade. (CUNHA, 2009. p.27)

Apesar da existência dos mais variados tipos de experimentações religiosas neopentecostais, uma variedade de denominações, afirma Almeida (ALMEIDA, 2006), o vínculo religioso/identitário forte ainda é uma realidade nas “*comunidades evangélicas*” presentes em favelas e periferias urbanas, localidades onde o pertencimento a redes evangélicas é um *diferencial considerável no enfrentamento da sensação de insegurança e das situações de vulnerabilidade vividas por seus moradores*. Elas são importantes tanto para a reprodução econômica, quanto para a identificação moral positiva dos moradores de áreas estigmatizadas como as de favelas onde a criminalização é extensiva, no imaginário social, a todos os que nelas residem. Nas palavras de Almeida: “Pode-se afirmar que as redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento da autoestima e do impulso empreendedor” (ALMEIDA, 2006). As redes de acolhimento, reciprocidade, confiança e segurança promovida por comunidades neopentecostais fortaleceram a identidade evangélica, que passou a ocupar um lugar religioso, político e social privilegiado no contexto das favelas cariocas.

Percebendo a notoriedade e a autoridade política que a identidade evangélica gozava nas favelas no final dos 2000, o Estado recorre à gramática e ao imaginário religioso *neopentecostal* para promover uma nova forma de ocupação militarizada a partir do dispositivo da UPP. Se por um lado a presença, a partir das apropriações e reelaborações feitas pelo próprio sujeito religioso, as linguagens e as éticas pentecostais colaboraram para a valorização da vida dos favelados, a partir desta capturação que o

Estado faz dos motes pentecostais, o mesmo imaginário será acionado para justificar a opressão política e a violência sobre esta população.

Ainda na década de 90 o governo do Estado já havia utilizado técnica semelhante, à época usando as linguagens religiosas do Candomblé e de Umbanda, que eram as expressões religiosas hegemônicas nas favelas cariocas. Nos muros e nas vielas da favela do Acari, por exemplo, eram comuns as pinturas de santos católicos e divindades ligadas às religiosidades afro-brasileiras. São Jorge/Ogum – santo que tem sua mitologia linkada à guerra – esteve sempre associado aos que estão na “guerra do crime” (seja a favor ou contra): “bandidos”, traficantes, bicheiros e policiais eram, e ainda são, costumeiramente vistos portando anéis e medalhas do “santo guerreiro”. A medida que as religiosidades afro-brasileiras vão sendo substituídas (ou subsumidas) pelos pentecostalismos e neopentecostalismos, que os salmos militares viram, sem sombra de dúvida, os textos bíblicos mais presentes nos muros e outdoors da favela e o som do atabaque vai sendo substituído pela música gospel e pelas orações efusivas, os dispositivos de guerra e pacificação vão ajustando suas armas ideológicas à religiosidade neopentecostal (CUNHA, 2009). Nesse contexto específico, as inovações biopolíticas implementadas pela UPP convergiram com um período de singular crescimento do neopentecostalismo de favela no Rio de Janeiro. Ocorre então, uma mudança no discurso religioso que operará as subjetividades e os processos de subjetivação nos campos onde a vida segue produzida como matável.

2. Neopentecostalismo pacificador

Os fenômenos neopentecostais estão profundamente implicados nas relações sociais e políticas construídas nas favelas cariosas. Analisá-los é um imperativo para compreender as novas configurações da violência na sociedade brasileira e as formas pelas quais se exerce o governo das populações marginalizadas. A incidência e a mixagem dessas experiências religiosas nas relações de poder, nas tensões de gênero e raça, nas produções econômicas alternativas ao capitalismo hegemônico, nas inovações políticas à partir das margens, nas lutas por justiça e igualdade contra os racismos epistemológicos e ambientais, que marcam a relação da cidade com a favela, demonstram a relevância e a atualidade desta pesquisa. Pensar os neopentecostalismos hoje e toda criatividade presente no corpo complexo deste movimento, possibilita uma revisão de categorias fundamentais às ciências humanas e sociais, também para as

ciências da religião. Como o fenômeno religioso define relações e disputas em contexto de escalada da violência, inclusive e principalmente da violência institucional em territórios marginais? Como as ciências das religiões pensam suas categorias epistemológicas a partir de fenômenos gerados no interior de estruturas racistas e em relação a formas violentas de governo?

As lógicas clássicas aplicadas na sociologia das religiões a partir da noção de secularização como diferenciação e racionalização do social já não dão mais conta de apreender a presença de novas formas e experiências religiosas na cena pública brasileira. Práticas neopentecostais como as que observamos nas favelas cariocas reconfiguram, ou ao menos tencionam, as diferenciações consagradas na modernidade no que diz respeito à religião e política: esfumaça e confunde os limites, as tradicionais separações entre religião e política, igreja e estado, religioso e secular, público e privado. Estas categorias pairam num estado de indistinção. O crescimento vertiginoso dos neopentecostais no Brasil, suas políticas de ocupação dos espaços/imaginários públicos em profunda relação com o poder e suas disciplinas, dificultam ainda mais a utilização destes limites.

A antropóloga Patrícia Birman (BIRMAN, 2012), especialista nos estudos sobre religião, espaço público e formas de segregação no espaço urbano, analisando práticas religiosas presentes na questão da violência no Rio de Janeiro, defende que a emergência de alta intensidade e a consolidação pentecostal na esfera pública foram movimentos políticos que modificaram singularmente as disputas em tela entre religioso e secular. Historicamente, os modos violentos e segregacionistas de governar as populações da cidade do Rio, em muitas ocasiões decisivas, contaram com o protagonismo de atores religiosos; Porém, a presença neopentecostal constitui um novo tipo de negociação. Como demonstrado, as práticas religiosas sempre se mobilizaram e/ou foram acionadas em torno de agendas sobre a violência no Rio. Casos simbólicos marcam essa relação cada vez mais sofisticada, complexa e ambivalente. Uma, em especial, do início da década de 90, acontecia em paralelo às mudanças comentadas acima sobre a “conversão gradual da favela” ao pentecostalismo: a chacina da Candelária. Nas articulações pacifistas lideradas por Betinho, pelo IBASE e pelo VivaRio, a participação das religiões no campo da violência se deu de forma mais pluralista. A manifestação o *Abraço na Candelária* marcou esse modelo de atuação. Ritualizavam-se os atos públicos, tendo líderes e atores religiosos como grandes parceiros na operacionalização de uma linguagem de espiritualidade atrelada à demanda

pela paz. Praticavam rituais diversificados visando a construção de uma disposição subjetiva contrária à violência e favorável à criação de cooperação entre os diferentes grupos da cidade, pela cidade. A religião, portanto, produzia os discursos que relacionavam paz, espiritualidade e bem-estar social, mas não se envolvia profundamente na modelagem e na implementação de políticas públicas. Dentro de uma perspectiva secularista, ainda que generosa, das organizações que lideravam as manifestações, as religiões cumpriam um papel ritual delimitado, enquanto os atores técnicos empreendiam as políticas públicas. A secularização demandava a participação religiosa como forma de articular discursos carismáticos pela paz na cidade. A fé – ou as diversas expressões de fé – atuava como forma de conter a escalada da violência, em nível discursivo, apenas. A presença neopentecostal no âmbito deste debate aumenta a pluralidade e esfumaça essas delimitações.

A construção do consenso de exceção criado em nome da ideia de *pacificação* converge com o surgimento de atores religiosos neopentecostais interessados na disputa por novos espaços de poder e por novos territórios para ações proselitistas. Com as novas políticas de segurança apontadas preferencialmente aos territórios marginalizados e às pessoas criminalizadas, pobres indesejáveis, o Estado precisava de um novo discurso religioso e de um novo modelo de participação que legitimasse sua aberta brutalidade contra os “*incivilizados*”.

Retornando à professora Birman, é ela quem analisa a “conjunção performativa de interesses” (BIRMAN, 2012) entre atores religiosos e atores do Estado. Observa que a relação das religiosidades neopentecostais com o projeto de pacificação assumiu uma forma de gestão social com protagonistas religiosos/seculares indissociáveis entre si. Um é fantasma do outro. E, o outro, o corpo do um. Os discursos, as místicas e as teologias políticas neopentecostais foram, portanto, agenciadas pelo dispositivo do Estado e seu projeto de gestão da dor e do sofrimento dos empobrecidos.

Na opinião de Birman, o imaginário da favela como um território isolado da cidade e dos favelados como estas personas perigosas à segurança do *cidadão de bem*, num contexto de “consenso social” sobre a urgência de reconquista militar da paz, fez surgir uma personagem política com poder de comandar e autoridade moral/espiritual para pacificar as almas e os corpos ingovernáveis dos pobres – o arquétipo pastoral de Michel Foucault: uma outra UPP – Unidade de Polícia Pastoral; ou uma pastoral policial. Para ilustrar, ela cita notícia icônica do Jornal Extra:

'Polícia Militar vai levar trabalho religioso às UPPs'

Em nome da pacificação, a partir de 12 de julho, a PM começa nas Unidades de Polícia Pacificadora um trabalho espiritual entre policiais e moradores. Os padres e pastores do Serviço de Assistência Religiosa da PM farão a ligação entre as lideranças religiosas das comunidades ocupadas e os objetivos do governo do Estado nas favelas. O objetivo da PM é apoiar espiritualmente os policiais das UPPs, além de acelerar a aproximação entre eles e os moradores. O projeto, que será tocado pelo capelão da Polícia Militar, coronel capelão Edson Távora, começará pelo Morro Santa Marta, em julho, e, até novembro deste ano, visitará todas as pacificadoras. Teólogo de formação, Távora acredita que o contato espiritual possa servir de instrumento de ligação entre os policiais e os moradores. Inicialmente, explica, os comandantes das UPPs farão um café da manhã entre os padres e pastores da Capelania e representantes religiosos locais... A segunda etapa do trabalho religioso terá uma celebração católica e outra evangélica, tendo entre os fiéis tanto os policiais quanto os moradores... Após o primeiro encontro, na UPP do Santa Marta, os religiosos irão, nessa ordem, às favelas do Batan, Chapéu Mangueira e Babilônia, Cidade de Deus, Pavãozinho e Cantagalo, Tabajaras e Cabritos, Providência, Borel, Formiga e Andaraí.⁷⁰

Outra articulação importante entre o programa de pacificação e as religiosidades neopentecostais não deixou de abranger um aspecto cultural importante deste campo religioso, a música gospel:

'Banda gospel do Bope leva paz às comunidades'

Tropa de Louvor é o grupo formado por membros do Batalhão de Operações Especiais, que realiza shows-cultos e se apresenta com a arma na cintura e a Bíblia na mão direita. Por Christina Nascimento.

Rio – ‘Se queres a paz, prepara-te para guerra’. A frase estampada em latim na parte de trás da camisa preta é o aviso que os integrantes da Tropa de Louvor deixam por onde passam. A banda gospel é formada por membros dos Caveiras de Cristo, policiais evangélicos que integram o Batalhão de Operações Especiais (Bope). A Tropa realiza cultos-shows nas comunidades pacificadas e cria uma nova vertente de comportamento, por vezes contraditório, na unidade em que seus homens são treinados para matar... “Deus está neste lugar”, diz o sargento do Bope e pastor da Igreja Assembleia de Deus Carlos Mello, para um grupo de 200 pessoas, entre eles pastores e padres, no culto-show do Borel, no sábado à tarde. Com a tradicional farda do Bope, o emblema da caveira no braço esquerdo e a Bíblia na mão direita, ele conta seus testemunhos de conversão e convida os moradores para uma tarde de louvor: “Estamos aqui trazendo a palavra do Senhor”. O público, tímido no início, não demora a se acostumar com a cena do palco: um coral de homens de preto, com coldres e armas na cintura, cantando e orando. A quadra da Escola de Samba Unidos da Tijuca se transforma então numa espécie de templo evangélico dos Caveiras de Cristo... “Isso aqui traz esperança”, diz o padre da Paróquia São Camilo, na Tijuca, José Patrício de Souza, 63 anos. Para o bispo da Igreja Evangélica

⁷⁰ Jornal Extra, 11.12.10

Pentecostal Salvação por Cristo, Antônio Ferreira, 75 anos, o culto não é para falar de religião: “Estamos aqui para unir pessoas”.⁷¹

Para Birman, neste novo tipo de articulação político-religiosa que trata agentes neopentecostais como protagonistas de projetos de salvação religiosa, moral e social, a gestão da população à margem acontece, nesse exemplo citado, por intermédio de uma modalidade específica de casamento entre as práticas seculares e religiosas, *dedicadas ao controle da violência*. Assinalemos que, nesse caso, ao menos, emprega-se símbolos que efetivam um cruzamento dos referenciais religiosos e seculares nos corpos dos soldados que são ao mesmo tempo autoridades militares e religiosas. O pastor fardado reclama assim um poder físico-moral inseparável do uso da Bíblia e do seu uniforme. Esses militares-pastores passam, assim, a incorporar um modo de ação que torna indissociável os dois poderes – poder pastoral e poder policial. A conexão que assim se faz participa, podemos sugerir, dos muitos circuitos e negociações que atravessam a vida social ali e fora dali.

A professora Carly Machado (MACHADO, 2013) aprofunda a mixagem de projetos religiosos, políticos, sociais e midiáticos acionados pelo dispositivo de pacificação nas periferias do Rio de Janeiro ao analisar o contexto do show do Ministério de Louvor Diante do Trono, realizado no Campo do Sargento dentro do Complexo do Alemão, três meses depois da sua ocupação em novembro de 2010 pelo Exército. A organização do evento, dentro do escopo da política de pacificação, parte do programa Rio Contra a Dengue, era uma parceria da TV Globo com o Governo do Estado e o grupo cultural AfroReggae. Para a autora, a ocupação dos territórios empobrecidos do Rio de Janeiro não se deu exclusivamente pela repressão violenta e real da polícia e do exército, mas, também, pela ocupação simbólica de diversos atores articulados em torno da estratégia de “*não deixar espaços vazios*”. A cultura evangélica – já presente e ganhando cada vez mais força ideológica no contexto – foi determinante nesta ocupação simbólica, não menos violenta. Vários shows de músicas evangélicas foram promovidos por agentes sociais – como o AfroReggae – e financiados pelo Estado.

Machado trabalha a ocupação sonora e cultural como uma forma de disputar identidades e imaginários a partir do conceito de política de presença de Oosterbaan, que discute a importância da música e da arte na compreensão da dinâmica relacional de

⁷¹ Jornal O Dia, 03.06.2011

diferentes atores numa determinada territorialidade. Assim, os shows de músicas evangélicas promovidas pelas forças militares em atos de ocupação territoriais agenciariam outra dimensão desta política da presença como parte importante da supremacia política de uma religião sobre o tráfico.

A música gospel do show do ministério Diante do Trono, no Alemão, apresentada como principal atração de um projeto de saúde promovido pelo governo fluminense, se traduz enquanto ocupação sonora do Complexo pelo Estado. E o som da pacificação é a música evangélica. (MACHADO, 2013).

Ela demonstra que esta atividade religiosa apresentada como parte de um programa de higienização funcionou dentro de um conjunto potente de higiene moral que procurava ocupar e purificar a alma da população do Alemão com a mensagem evangélica pacificadora, sem deixar espaço vazio para ocupação do diabo, sinônimo de crime e tráfico. Machado pensa como os evangélicos – e suas linguagens e estéticas excepcionistas – se posicionam de forma privilegiada dentro de um programa de subjetivação informado pelo Estado, sua polícia e suas políticas de governamentalidade. Os evangélicos neopentecostais seriam agenciamentos produtivos para a formação de subjetividades favoráveis ao Estado no programa de pacificação em curso.

Tomando a ideia de *mediação* de Bruno Latour, o conceito de *Antropologia das Margens* de Das e Poole⁷² e, ainda, dialogando com as abordagens foucaultianas sobre a relação entre religião e política em *Segurança, Território e População*, Machado compreende as religiosidades neopentecostais como “*mediadores-chaves ou privilegiados para entender as ações do Estado em territórios-alvos das políticas dos projetos de pacificação no Rio de Janeiro*” (MACHADO, 2013). Para ela, pensar e problematizar a partir dos conceitos usados de *missões, missões de paz, redenção, libertação, pacificação, liberdade e salvação*, ajuda-nos a refletir sobre os modos de mobilização e operação subjetivas na vida social. Em torno na ideia de *missão*, por exemplo – e o que dela pode se derivar no discurso evangélico – é possível pensar religião e política de uma perspectiva privilegiada. Ao mobilizar a conversão subjetiva das populações ao projeto de “paz” do Estado, a mixagem entre projetos de intervenção da segurança pública com projetos morais/religiosos, viram campo privilegiado de pesquisa político-religiosa/antropológica. Pensar religião e política no escopo dos

⁷² um modo de pensar o estado não a partir da ideia de ausência, mas da perspectiva de sua presença em vários agentes e no próprio processo de exclusão de políticas/suspensão de direitos, como diria Agamben: inclui excluindo.

dispositivos de pacificação dos territórios pobres do Rio de Janeiro significa pensar em como a governamentalidade carioca *seculariza* um projeto religioso de “paz cristã”, ideia central à pacificação. O conceito de “*redenção*”, por exemplo, defende Machado, permite discutir um projeto de cunho político e religioso do Estado do Rio de Janeiro que visa, no escopo do projeto de pacificação, associar a intervenção política e policial da libertação de territórios das forças do tráfico à concepção teológica cristã de libertação subjetiva do mal e do inimigo.

No âmbito das UPP’s, teologia política é mecanismo de Estado e seu programa de pacificação:

A ocupação militar é assim “ungida em Cristo” e a paz que ela promove é a paz cristã que leva à liberdade. Procura-se assim afastar-se moralmente de qualquer possibilidade interpretativa que associe a presença do estado com uma prática ostensiva e violenta de militarização da vida cotidiana, visando controle e dominação. O soldado não é portanto aquele que faz o mal, mas o que leva o bem, a sentinela que guarda a cidade já que “se o Senhor não guardar a cidade, em vão vigia a sentinela”. (Salmos 127:1). (MACHADO, 2013)

O novo paradigma de governamentalidade em operação no Rio de Janeiro demandava uma performance teológico-política que não desautorizasse moral e espiritualmente a suspensão dos direitos humanos e sociais e o conseqüente extermínio da população favelada, uma *política do sagrado* que legitimasse a violência institucional para eliminação do mal marginal. A construção ideológica da favela como locus carente moral e espiritualmente – ligação das carências sociais à faltas morais/espirituais – facilitou a adesão neopentecostal ao dispositivo da pacificação. Considero principalmente a adesão feita pelos pastores, pelas lideranças religiosas das denominações mais tradicionais e pelas personalidades midiáticas e políticas que atuam para este campo religioso. Neste específico, as políticas de pacificação “*secularizam*” uma lógica religiosa de salvação/civilização dos inimigos da paz e da ordem pública. Uma das minhas hipóteses à esta altura é que, possivelmente, mais do que secularizar lógicas religiosas, leitura que pode ser feita através de Carl Schmitt, as políticas de pacificação sacraliza, purifica, encanta seus mecanismos, converte seus dispositivos jurídicos em dispositivos sacrificiais, tendo em vista justificar as violências e violações produzidas pelo Estado. A partir desta lógica, a UPP atualizaria a *violência sagrada*⁷³ e suas dinâmicas sacrificiais sobre as vidas precarizadas nas favelas do Rio de Janeiro.

⁷³ Tenho trabalhado atualmente para construir e aprofundar esta hipótese a partir de um diálogo teórico entre René Girard, Franz Hinkelammert, Achille Mbembe e Pierre Clastres.

Ao demonstrar a presença dos discursos e práticas neopentecostais no âmbito das políticas de pacificação, as pesquisas citadas me provocaram a imergir no contexto dos neopentecostanismos de favela para investigar as relações entre religião e violência. As análises antropológicas e sociológicas sobre religião e violência no Rio de Janeiro, ao mapear as linguagens usadas, as estéticas em profusão, as negociações institucionais e as mixagens simbólicas entre a violência do Estado e as lógicas religiosas, abriram oportunidades para que as ciências das religiões analisem as especificidades religiosas e teológicas implicadas nestes processos. Se, por um lado, os efeitos sociais e políticos do neopentecostalismo foram descritos por tais investigações, abria-se agora a possibilidade de se perguntar como tais teologias políticas pentecostais e neopentecostais seriam produzidas e mobilizadas no *interior e no cotidiano* destas comunidades religiosas. Se as ciências humanas e sociais foram capazes de sinalizar as funcionalidades políticas do neopentecostalismo em legitimar os modelos violentos da pacificação, as ciências da religião teriam envergadura epistemológica para mergulhar neste contexto em busca de questões mais próprias do religioso? Pretendia concentrar minha atenção não tanto nas sistemáticas institucionais da religião e não nos objetos sociais que ela produziria, mas naquelas racionalidades mítico-teológicas que animavam as formas-de-vida religiosas presentes no ambiente de militarização da vida. Queria captar as subjetividades teológico-políticas que faziam do neopentecostalismo uma matéria maleável, aderente ou resistente à violência. Ou, por outra perspectiva, me questionava como as experiências religiosas neopentecostais gestavam economias de subjetividades capazes de estabelecer novos modos de interagir e significar as relações com as violências cotidianas. Por fim, eu pretendia encontrar outra forma de apreender a experiência humana e social do religioso que me ajudasse a inserir novas reflexões neste cenário crítico da violência sacralizada do Estado no percurso de implantação das Unidades de Polícia Pacificadora. Se a professora Carly Machado evidenciou a produtividade social e a posição estratégica da linguagem teológica da *redenção*, por exemplo, na relação do pastor evangélico com as ações policiais, por minha vez, questionava como essas noções teológico-políticas eram articuladas, assimiladas e até subvertidas no interior/cotidiano das comunidades religiosas em face do tema da violência.

Não estava apenas buscando explicar a sujeição dos neopentecostanismos às políticas de exceção gerenciadas pelo Estado. A opção pelo cotidiano e pelos usos populares das linguagens neopentecostais visava identificar, principalmente, as formas

de resistências e subversões geradas no interior da experiência religiosa contra as violências institucionais de Estado. Eu questionava da seguinte forma naquele momento: neste contexto das violações sistemáticas promovidas pelo Estado, de criminalização de populações e territórios empobrecidos, dentro de um modelo de política de segurança pública que governa o extermínio da juventude negra na cidade do Rio, surge a oportunidade de pensar como as diversas religiosidades neopentecostais, que por muitas ocasiões atuaram como redes de solidariedade, cooperação e proteção social nas comunidades empobrecidas, se relacionaram discursiva e moralmente com o projeto de “pacificação” nas favelas cariocas. Em que medida os neopentecostalismos aderiram objetiva e subjetivamente a militarização da vida e *em que intensidade inventaram resistências e contestações*. Pretende-se analisar a ambivalência do cotidiano: modalidades de sujeição – práticas de resistências do fenômeno neopentecostal em relação ao dispositivo biopolítico da UPP. Busca-se identificar subjetividades, linguagens e éticas neopentecostais que fomentaram e articularam resistências e rebeliões contra a máquina biopolítica do Estado.

E foi a atenção ao cotidiano, às práticas religiosas menores, às bordas das institucionalidades confessionais, que me apresentou às experiências religiosas nas quais trabalho hoje: as formas de vida religiosa das mães vítimas da violência na cidade do Rio de Janeiro, em suas relações de resistência, contestação e rebelião contra os dispositivos sacrificiais operados pelo Estado.

3. A militarização da vida e a rebelião pentecostal

No escopo das discussões sobre segurança pública no Brasil, a socialização e a midiaticização de metáforas bélicas como “guerra as drogas”, “ocupação das favelas”, “combate ao crime organizado”, publicitam o nível de militarização do imaginário político sobre a segurança, sobre os territórios pobres e as populações empobrecidas das cidades. O olhar conjuntural sobre essa realidade é atravessado por uma lógica militar. Adota-se o conceito de militarização a partir da definição de Cerqueira como “um processo de adoção e emprego de modelos, métodos, conceitos, doutrina, procedimentos e pessoal militares em atividades de natureza policial, dando assim uma feição militar às questões de segurança pública”. (CERQUEIRA, 1998.)

Para a pesquisadora Julia Leite Valente,

A ideia central por trás das Unidades de Polícia Pacificadora, a retomada, re-conquista de território é um reflexo de uma concepção militarizada de segurança pública que adota o modelo de guerra para o combate ao crime, sendo o criminoso percebido como inimigo a ser eliminado, os policiais vistos como combatentes e a favela como território a ser ocupado. Na primeira parte do seu artigo *UPP's: observações sobre a gestão militarizada de territórios desiguais* (2014), ela demonstra como o projeto das UPPs se coaduna com dois elementos que marcam as políticas de segurança pública no Brasil: a militarização da segurança pública e uma visão maniqueísta de sociedade que contrapõe civilização e barbárie, esta geograficamente localizada nas favelas. Na segunda parte, trata do componente territorial do projeto, a partir da geografia de Milton Santos, indicando como o projeto pretende uma reestruturação urbana em um projeto empresarial de cidade. (VALENTE, 2014)

A militarização é, portanto, o itinerário ideológico e institucional através do qual as lógicas militares são transferidas para o âmbito das políticas de segurança pública. Diz respeito a maneira como as políticas de segurança pública assimilam e operam lógicas, estratégias, táticas e discursos próprios do universo da guerra. Num contexto jurídico onde a segurança pública deveria ser percebida e praticada como exercício cidadão, ela permanece regida por estatutos e moralidades militares. O núcleo da militarização consiste na construção ideológica do outro como inimigo a ser eliminado. Antes essa imagem era projetada contra um ente externo à ordem nacional, agora contra criminosos concidadãos. A guerra era pensada como política externa, agora transforma-se em controle social nativo. Este núcleo militarizado que rege as políticas de segurança pública e as práticas policiais no Brasil, conforme lógica bélica de combate e eliminação de inimigos, foi potencializado no período da ditadura militar. A militarização da vida e das relações sociais na cidade do Rio de Janeiro pode ser compreendida como um resquício estratégico da ditadura militar, ou da exceção que marca história do Brasil. A construção ideológica do inimigo – à época da ditadura, os comunistas, hoje, os traficantes/favelados – provoca alterações institucionais, políticas e sociais, consolida a militarização como estratégia de controle social e amplia a violência estatal. Tudo de forma bem arquitetada e justificada ideologicamente, teologicamente.

O geógrafo inglês Stephen Graham explicita como *o novo urbanismo militar* constitui a vida urbana hoje em todo o mundo (GRAHAM, 2011). Graham sinaliza para a militarização da sociedade civil, que ele entende como a extensão de ideias militares para os espaços e circulações cotidianos, fazendo da guerra e da preparação para a guerra fatos normalizados. Trata-se de uma “*militarização da questão urbana*”

(SOUZA, 2008), que se manifesta no difundido uso da guerra como a metáfora dominante nas narrativas sobre as sociedades urbanas: guerra contra as drogas, contra o crime, contra o terrorismo, contra os sobrantes do mercado etc. Na obra citada, Graham propõe que o processo de militarização da vida cotidiana nas cidades tornou-se um paradigma de governo do neoliberalismo em todo mundo. Descreve processos de militarização muito semelhantes aos ocorridos aqui no contexto dos megaeventos e das implantações das UPP's:

Encarceramento preventivo, banimentos e criminalização em massa começam a puncionar normas legais já precárias do devido processo legal, habeas corpus, direito ao protesto, direito internacional humanitário e direitos humanos de cidadania. Cada vez mais as sempre frágeis noções de cidadania nacional homogênea se desgastam e desintegram na medida em que diferentes grupos e etnias são preventivamente perfilados, rastreados e tratados diferentemente. (...) A lei é empregada para suspender a lei, abrindo a porta para “estados de exceção” e emergência mais ou menos permanentes (GRAHAM, 2011, p. 94).

A militarização da vida urbana não seria “privilégio” ou acontecimento isolado da cidade do Rio de Janeiro. Trata-se de um mote global do neoliberalismo como biopolítica. Uma variedade considerável de pesquisas apontam para esse fato como um padrão nas políticas urbanas implementadas pelo neoliberalismo e seu modelo de cidade-mercado. Um dos pesquisadores mais argutos e profundos em trabalhar esta relação é o sociológico Loic Wacquant. Em busca das referências originais de seu pensamento, encontra-se o já clássico artigo "*Militarização da marginalização urbana*". A partir deste texto, nota-se o seguinte raciocínio sobre o papel do Estado na gestão do referido urbanismo militar no interior das cidades-mercado:

O projeto penal do neoliberalismo encerra um paradoxo: pretende incrementar “mais Estado” nas áreas policiais, de tribunais criminais e de prisões para solucionar o aumento generalizado da insegurança objetiva e subjetiva que é, ela mesma, causada por “menos Estado” no front econômico e social nos países avançados do Primeiro Mundo. Isto reafirma a onipotência do Leviatã no domínio restrito da manutenção da ordem pública, simbolizado pela batalha em curso contra a delinquência de rua e a migração clandestina que surgiu em todos os lados, precisamente quando o Estado declara e demonstra ser incapaz de impedir a decomposição do trabalho assalariado e de conter a hiper mobilidade do capital que converge para desestabilizar todo o sistema social ao esmagá-lo em um brutal e tentacular movimento de ataque. E, como já mostrei em outros lugares, isso não é uma mera coincidência: é precisamente devido ao fato de que as elites estatais, convertidas à nova ideologia dominante do mercado todo-poderoso irradiada dos Estados Unidos, reduzem ou abandonam as

prerrogativas do Estado nos assuntos socioeconômicos que elas devem, de todas as formas, aumentar e reforçar sua missão nos assuntos de “segurança” – após terem-na reduzido abruptamente à sua única dimensão criminal – e, além disso, fazer a assepsia do crime da classe baixa nas ruas em vez de enquadrar as infrações da classe alta nas grandes corporações. Isso porque expandir o Estado penal lhes permite, em primeiro lugar, abafar e conter as desordens urbanas geradas nas camadas inferiores da estrutura social pela simultânea desregulamentação do mercado de trabalho e decomposição da rede de segurança social. Também permite que os eleitos para cargos majoritários contenham seu déficit de legitimidade política com a confirmação da autoridade estatal nessa limitada área de ação, em um momento no qual têm pouco mais a oferecer a seus eleitores (WACQUANT, 2007, p. 203).

Para Wacquant, o neoliberalismo encerra um projeto penal para as cidades, em especial contra os pobres das cidades e em cenários urbanos onde desigualdades sociais e mecanismos de exclusão são mais gritantes. Parte deste projeto depende da reconfiguração do Estado no que tange a gestão das políticas sociais e urbanas. Ou, melhor, da redefinição das funções do Estado em relação à sociedade e ao mercado. Restaria ao Estado a manutenção da ordem pública engendrada, para não dizer desejada, pelo mercado. Manutenção da ordem por meio da militarização. As disputas fundamentais são: por um lado, *redução e abandono* das funções sociais, principalmente daquelas que regulam ou impõe limites ao mercado; por outro lado, *aumento e reforço* das iniciativas securitárias e criminais. Pratica-se a conformação do Leviatã Policial, uso da máquina de guerra do Estado contra os sobrantes do mercado.

Nas palavras do próprio Wacquant,

(...) a articulação da extrema desigualdade, da violência das ruas e da punição em massa nas cidades brasileiras sob o duplo consenso de Washington na economia de mercado e no controle do crime estimula a efetiva *reductio ad absurdum* do Estado a seu aparelho repressivo e à fusão de suas forças militares e civis para a manutenção da ordem. Isso transforma a segurança pública em um empreendimento marcial e o combate ao crime em um campo de prova para uma liderança política vigorosa voltada para os “resultados” imediatos e tangíveis. E faz com que a imposição da lei nos e ao redor dos infames bairros de classe baixa se transforme, literalmente, em uma guerra com seus moradores, com batalhas armadas e manobras, espionagem e execuções blindadas, controle de fronteiras e contagem de corpos, extensos “efeitos colaterais” e a vil demonização do “inimigo” pela mídia e as autoridades, incluindo o visível “repúdio a qualquer referência aos direitos dos criminosos” (WACQUANT, 2007: 215-216).

Constata-se que a criminalização da marginalização nas cidades neoliberais ou as políticas do urbanismo militar consistem na resposta que o neoliberalismo oferece às crises societárias que ele mesmo cria ao destruir a seguridade social das populações mais pobres. Nota-se que, num ambiente de alta concorrência e consumo, inflado de rivalidades criadas entre os sujeitos desejantes de formas-de-vida cada vez mais individualistas, os conflitos surgirão. E a única resposta possível planejada pelo neoliberalismo é a repressão, a militarização como forma de governamentalidade, de biopolítica.

Segundo Negri e Hardt, as democracias neoliberais contemporâneas instalaram um *permanente estado de guerra* dentro dos limites da sua jurisdição e tendo seus compatriotas indisciplinados como inimigos privilegiados. A inovação biopolítica deste novo contexto global de guerra é que elas não são mais travadas entre combatentes soberanos, mas entre o soberanos e os indisciplinados do seu próprio território e nacionalidade. “*Uma guerra empreendida pelo Estado contra os sobrantes de um modelo excludente de cidadania*” (HARDT; NEGRI, 2005). Para estes autores, essa guerra civil – conceito que usa para descrever as investidas militares do soberano contra os não-soberanos dentro de um mesmo território – ganhou escalas globais. Eles defendem que a estrutura do direito internacional no que diz respeito à guerra foi solapada por esta nova complexidade policialesca do capitalismo global. Desta perspectiva, a maioria dos atuais conflitos armados do planeta, sejam frios ou quentes – na Colômbia, em Serra Leoa ou Aceh, entre israelitas e palestinos, entre indianos e paquistaneses, no Afeganistão e no Iraque – podem ser consideradas como *guerras civis imperiais*, mesmo e principalmente quando se identifica o Estado como um dos atores deste conflito, gerado na maioria das vezes pelo status deste capitalismo contemporâneo: excludente e genocida. Conclui a ideia defendendo que “*não se trata aqui de guerras isoladas, portanto, mas de um generalizado estado de guerra global que de tal maneira torna menos distinta a diferença entre guerra e paz que já não somos capazes de imaginar uma paz verdadeira ou ter esperança nela*”. (Ibidem, 2005.)

Em curso, *a militarização, a pacificação e a criminalização dos pobres e da pobreza* operadas pelo Estado neoliberal fez muitas vítimas fatais no Rio de Janeiro – recorta-se mais precisamente o período histórico marcado pelas implantações das

Unidades de Polícias Pacificadoras. Ao instalar um regime biopolítico de exceção⁷⁴ sobre as favelas da cidade, o dispositivo mítico-teológico do neoliberalismo e sua *biopolítica do sacrifício* legitimou e purificou a exclusão, a violência e a morte, transformando o cotidiano das pessoas numa experiência grave de sofrimento social. As favelas foram gerenciadas como extensão ideológica e prática dos territórios de exceção clássicos, como o campo de concentração, *nómos* da terra na modernidade, sobre o qual se autoriza *a aniquilação da vida indigna de ser vivida, sobre o qual se configura o homem matável e o abandonado à morte* (AGAMBEN, 2002). Pesquisas apontam o alvo preferencial do dispositivo. Por exemplo, segundo relatório da Anistia Internacional – *Você matou meu filho: Homicídios cometidos pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro, 2015* – que apresentou investigação exclusiva sobre execuções extrajudiciais, homicídios e outras violações de direitos humanos praticados pela Polícia Militar na cidade do Rio de Janeiro, o Brasil é o país com o maior número de homicídios no mundo: 56 mil pessoas foram mortas em 2012, por exemplo. Os estereótipos negativos associados à juventude, notadamente aos jovens negros que vivem em favelas e outras áreas marginalizadas, contribuem para a sacralização da violência. Em 2012, mais de 50% de todas as vítimas de homicídios tinham entre 15 e 29 anos e, destes, 77% eram negros. Como se disse, as políticas de segurança pública no Brasil são marcadas por operações policiais repressivas nas favelas e áreas marginalizadas, às vezes sob o uso do conceito fantasmal da “guerra às drogas”. Essas operações militarizadas de larga escala têm resultado em um alto índice de mortes nas mãos da polícia. Das 1.275 vítimas de homicídio decorrente de intervenção policial entre 2010 e 2013 na cidade do Rio de Janeiro, 99,5% eram homens, 79% eram negros e 75% tinham entre 15 e 29 anos de idade. Configurado o corte preferencial das mortes nesta colônia penal chamada Rio de Janeiro: *jovens negros e pobres*. Em um período de dez anos (2005-2014), foram registrados 8.466 casos de homicídio decorrente de intervenção policial no estado do Rio de Janeiro; 5.132 casos apenas na capital. Apesar da tendência de queda observada a partir de 2011, um aumento de quase 39,4% foi verificado entre 2013 e 2014. O número de pessoas mortas pela Polícia representa

⁷⁴Em Agamben se encontra sólida e rica reflexão sobre o estado de exceção, que, ao instituir o excepcional com regra, se apresenta como “a forma legal daquilo que não pode ter forma legal”, “essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” (Agamben, 2004, p.12) Este “estado de emergência permanente”, mesmo que não declarado, fundamenta e autoriza o recurso permanente a medidas excepcionais, deslocando o que antes era “uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo”. (Agamben, 2004, p.13)

parcela significativa do total de homicídios. Em 2014, por exemplo, os homicídios praticados por policiais em serviço corresponderam a 15,6% do número total de homicídios na cidade do Rio de Janeiro.

A *militarização da vida* cotidiana nas periferias da cidade do Rio de Janeiro produz configurações e intensidades novas de violências contra os que não se adequam ao modelo de cidadania neoliberal. E, neste contexto de guerra urbana, *ao eleger as vidas dos pobres e a juventude negra como vidas sacrificáveis*, ao utilizar a violência institucional do Estado como forma de executar as mortes necessárias à estabilização do próprio sistema-mercado, a *soberania neoliberal e suas biopolíticas do sacrifício* geram também novas formas de sofrimento social.

Pretende-se investigar essas figuras específicas de subjetividades e sofrimentos a partir da noção de *sofrimento social* tal como elaborada por Veena Das e Arthur Kleinman. Questiona-se como certas subjetividades e sofrimentos estão diretamente implicados na forma como a cidade neoliberal impõe suas violências e tecnologias de sujeição social. São pesquisas que giram em torno da relação das práticas do poder com a produção de subjetividades em sofrimentos e traumas. Das e Kleinman definem *sofrimento social* numa estética muito semelhante ao funcionamento de um dispositivo biopolítico. Para eles, sofrimento social seria,

"O *ensamblaje* de problemas humanos que tem suas origens e consequências nas feridas devastadoras que as *forças sociais infligem à experiência humana*. (...) Deste modo, o sofrimento social se refere à diversas dimensões da experiência humana, incluída a saúde, a moral, a religião, a legalidade e o bem-estar, e resulta do que os poderes políticos, econômicos e institucionais fazem às pessoas, e, reciprocamente, de como estas formas de poder influem nas respostas aos problemas sociais. Assim, a descrição de uma experiência de sofrimento - pensemos nos massacres, nos sequestros prolongados, na tortura e na desaparecimento - necessariamente constituem uma apropriação do sofrimentos para usos políticos, usos determinados por discussões locais e globais. (DAS, 2008, p.25)

Surge aqui a discussão sobre aqueles eventos que podem ser reconhecidos como traumáticos, socialmente traumáticos. Trauma social, então, designaria a dimensão coletiva de vivências particularmente ameaçadoras, intensas e desconcertantes feitas no interior de uma comunidade ou sociedade. Quais são os critérios mínimos que identificam uma experiência de trauma social? Em 1976, o sociólogo Kai Erikson propôs o conceito de trauma social para definir o *ethos* - ou cultura grupal - que é diferente da soma das feridas pessoais que as constituem, é mais do que estas. Os efeitos

traumáticos produzidos pelas socializações, institucionalizações do sofrimento por meio do *poder de fazer sofrer*. Neste contexto, Ortega questiona como o conceito de *sofrimento social* pode transtornar as redes simbólicas da lei, das comunidades e das espiritualidades, e as redes imaginárias, da autoridade, da nação e da religião, que dão sustento à vida social.

Abordar as *políticas do sofrimento na cidade neoliberal* a partir da teoria crítica do sofrimento social de Das e Kleinman constitui-se um esforço transdisciplinar entre filosofia, sociologia, antropologia, psicologia social e ciências da religião com o objetivo de captar as complexidades de se analisar o neoliberalismo como uma forma ampla de governo sobre toda a vida humana. As configurações atuais das violências produzidas pelo neoliberalismo demandam análises mais amplas e articuladas entre as muitas vertentes da Teoria Crítica. O ponto de partida é que o sociológico, o psicopatológico, o político, o econômico, o religioso e os programas de pesquisas antropológicas dedicados ao *sofrimento social* estão questionando claramente os limites disciplinares clássicos, levantando questões que não podem ser abordadas por teorias sociológicas, psicológicas, antropológicas, econômicas ou religiosas isoladamente. Dito com outras palavras, a questão do *sofrimento social* mostra que as ciências humanas, às vezes, não conseguem dizer com clareza sobre o que se experimenta na sociedade, nas experiências cotidianas.

4. Mães pentecostais contra o estado

As mães dos jovens mortos pelo Estado no âmbito da militarização da vida na cidade do Rio de Janeiro estão diante de uma complexa e ampla rede de operações mítico-teológicas. Todas as violências que lhes fazem sofrer foram sacralizadas e normalizadas no interior das relações sociais na cidade neoliberal. Há uma espécie de consenso religioso sobre a utilidade de se eliminar os indesejáveis, aqueles que não podem financiar a vida no *empresariamento urbano*. A exceção foi autorizada pela soberania do mercado, a militarização foi implementada como forma de governo das populações marginalizadas, as políticas neoliberais do sofrimento foram instaladas: o *homo sacer* foi consagrado, nomeado, visado, marcado, policiado e morto. O poder e todos os seus agenciamentos informaram e conformaram a cidade – a opinião hegemônica – sobre *aquela forma de vida indigna de ser vivida*, exposta à morte sacrificial para recuperação da ordem. A *biopolítica do sacrifício*, desta forma, nomeou

os matáveis e rapidamente agenciou a violência legítima/purificada do Estado para executar suas demandas. O Estado aqui reduz-se à função sacerdotal da racionalidade mítico-teológica do neoliberalismo. O mercado neoliberal, visível nesta lógica a partir de suas políticas de urbanismo militar, exerceu a sua soberania e eliminou os indesejáveis, os sobrantes. Na forma de soberania, o mercado total instrumentalizou a existência humana e social na cidade e, de igual forma, negociou a destruição subjetiva, física, social e política daqueles corpos que não lhe satisfazia. Tornam-se reconfigurados pelo mercado neoliberal qualquer limite entre política, violência e sacrifício. Tais operações da *biopolítica sacrificial* não foram sequer vistas como violência, dadas as alegações de que eram processos necessários para se construir a ordem pública na cidade-mercado.

Tomando as categorias analíticas de Girard e Hinkelammert como estratégicas para se investigar as dinâmicas mítico-religiosas operantes no interior das políticas do sofrimento na cidade neoliberal, supõem-se que a violência institucional gerada pela militarização da questão urbana foi purificada por dispositivos teológicos, pelas práticas e linguagens religiosas agenciadas pela pacificação. Percebe-se que violência institucional gerada no contexto do Rio de Janeiro foi lançada sob o véu do sacrifício, do sagrado, da religião como dissimulação das violências próprias da razão neoliberal. Tal governamentalidade não operaria com razoável êxito – ao menos em primeiro momento – sem purificar ou sacralizar suas violências em justificativas transcendentais, mítico-teológicas. Neste sentido, o agenciamento das religiosidades populares, em especial as pentecostais, para legitimação da *criminalização, da pacificação e da militarização* tornou-se parte imprescindível do processo, do enredamento do dispositivo.

A religião fez parte deste dispositivo sacrificial do urbanismo neoliberal desde seu primeiro movimento de radicação nos processos em tela. Se faz sentido afirmar que existe uma exceção em curso a partir das lógicas neoliberais implementadas na cidade do Rio de Janeiro, faz-se necessário, também, mapear a existência e os movimento teológicos da soberania que lhe corresponde. Não mais a soberania do Estado, mas uma soberania deslocada ao mercado. E se existe soberania, há biopolítica, há a consagração do *homo sacer*, há a criação política da vida indigna de ser vivida, da vida matável. Há, portanto, religião como forma de controle ou gestão da violência. Logo, seria oportuno questionar quais noções de *transcendência* sustentam e justificam o *dispositivo*

neoliberal, sua biopolítica sacrificial e todas as violências institucionais mobilizadas na cidade do Rio de Janeiro no percurso da militarização da vida.

É preciso analisar como a cidade do Rio de Janeiro recebeu e produziu modalidades específicas de governamentalidade em torno das noções de *criminalização, pacificação e militarização* de territórios e populações empobrecidas e marginalizadas. E, mais especificamente, como o urbanismo militar empreendido no contexto da “*cidade para o mercado*” demandou justificativas e legitimações religiosas, mítico-teológicas, para se estabelecer como normalidade e purificar suas violências orgânicas. Para tanto é necessário tensionar uma leitura crítica da cidade do Rio de Janeiro que leve em consideração a *criminalização, pacificação, militarização da pobreza/da vida do pobre* como *pontos nodais* de um mesmo dispositivo neoliberal, componentes indissociáveis de uma *biopolítica do sacrifício* que produziu figuras próprias de subjetividades e modos específicos de sofrimento social.

Em face destas operações – como sobreviventes e testemunhas do sofrimento social produzido pelas *biopolíticas do sacrifício* – emergem as *mães pentecostais de jovens mortos pelo Estado* como uma figura de contestação, resistência e rebelião contra a militarização da vida e seus dispositivos de sacralização da violência. Essas mulheres pentecostais representam um ponto-de-fuga singular e potente em relação às lógicas sacrificiais que operam a morte de seus filhos nas favelas da cidade neoliberal. Elas implicam a fé pentecostal, como afeto e como linguagem, o pentecostalismo como forma de viver o cotidiano, na luta contra o Estado e suas políticas neoliberais. *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.

Se por um lado o Estado operava discursos religiosos em busca de justificação transcendental das medidas de extermínio, por outro, a potência subjetiva e afetuosa da fé pentecostal das mães-vítimas mobilizava atos e linguagens de contestação e rebeldia contra o Estado. As mães-vítimas levantam protestos animados pela espiritualidade e articulados pela linguagem religiosa contra os mecanismos de gestão biopolítica. Subvertem a dor e o sofrimento e lutam contra a invenção ideológica e jurídica de uma figura sobre a qual se possa autorizar a morte, contra a nomeação institucional de uma vida que não merece ser vivida. É a força da mística pentecostal produzindo resistências e desobediências subjetivas e práticas contra as lógicas de um Estado especializado na fabricação do sujeito bandido, inimigo da ordem e do direito, portanto, matável. Se a exceção depende de uma lógica religiosa colada ao processo, depende de um rito de passagem, de um ato de consagração e de uma linguagem teológica de manutenção da sacralização do sofrimento, para justificar a morte seriada, como num sacrifício programado, as mães representam o contra-rito, a contra-conduta, a emergência e a rebelião do sujeito pentecostal contra os dispositivos que capturam a vida e produzem mortes.

As rebeliões produzidas pela “mães-vítimas” começam no âmbito subjetivo e comunitário da experiência de fé e se estendem até as disputas narrativas e jurídicas contra o Estado. Num primeiro momento, as mães rompem com suas próprias “identidades” e formações religiosas, a partir das referências que encontram em suas próprias experiências espirituais. Percebem-se estranhas às próprias comunidades crentes, por não conseguirem mais articular suas espiritualidades num âmbito discursivo que, em última instância, sacraliza e justifica as *políticas de morte* que acometeram seus filhos.

Há um conflito aberto entre o *crer subjetivo* – agora desafiado pela experiência do sofrimento social gerado pela militarização – e as *formas institucionais do crer* veiculadas pelas suas comunidades de fé, discursos e práticas insistentemente agenciados como forma de purificação ideológica da pacificação. Eu diria que a religião pentecostal em seu caráter “*potência*” (a economia de subjetividade dos sujeitos, p.ex., a fé das mães-vítimas) debate-se contra a religião em sua forma-poder religioso (as formas sociais da religião, as crenças formais e normalizantes das igrejas e das lideranças). A experiência religiosa pentecostal guarda esta margem de desconstrução subjetiva contra os próprios sistemas religiosos por meio de brechas fenomenológicas e epistemológicas, conhecidas no cotidiano das experiências religiosas, onde se disputam

as políticas da interpretação do religioso e dos sentidos de sua “atuação” na sociedade. Um exemplo disso é a noção de “*revelação*”, ou do “*falar por revelação*”. Trata-se de uma performance extático-corporal que instala outra temporalidade, outra afetividade, outra estética, outra linguagem e outra política no interior de uma comunidade religiosa em seu momento litúrgico. É uma operação do sujeito, que se diz possuído pelo Espírito, por meio da qual certa *fala* ou *testemunho* ganha uma autoridade de novo tipo, ocupa o espaço litúrgico e desafia as autoridades institucionais, suas hermenêuticas de textos bíblicos, suas exposições das doutrinas teológicas. Quando se diz que “deus está revelando algo”, na prática o que está acontecendo é que uma linguagem espontânea, informal, não-programada, imprevista, está entrando em circulação no espaço litúrgico e, em muitos casos, o que está sendo “revelado” desautoriza, desestabiliza o discurso institucional em curso. Como se a “*revelação*” fosse a narração extático-corporal dos menores, dos fracos, dos esfarrapados da religião-poder. 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. Quero dizer que as experiências extático-corporais típicas do pentecostalismo popular podem exercer mais poder libertador que certos discursos institucionais, em disputas de significado no interior das comunidades de fé. O êxtase, o corpo, a lágrima, a experiência da dor, o relato da perda, portanto, são elementos que empoderam o “*testemunho destruidor*” que as mães-vítimas proferem contra as lógicas (religiosas) de segurança pública em curso na pacificação.

As mães-vítimas são impulsionadas a contestar a forma como o discurso hegemônico entre os evangélicos pentecostais, dada a carga de moralismos individualizantes e legalismos farisaicos, vinculam teologicamente ilegalidade, criminalidade, violência e pecado. Na teologia política majoritária entre os evangélicos, desobedecer ao Estado, cometer ato criminoso, viver às margens da legalidade confunde-se com “*estar em pecado diante de deus*”. Portanto, ter filho “bandido”,

“aparentemente bandido” (sob critérios estético-raciais de quem?), “envolvido”, “criminoso”, ou apenas trajando o estigma de criminoso: jovem, negro, pobre e favelado, já significa viver às sombras do pecado e sob a ameaça da justiça punitiva do deus, que sempre se manifestaria por meio do Estado. Neste contexto religioso, a obediência à norma, ao direito, ao Estado e “às autoridades constituídas por deus” é vinculada à noção da santidade cristã.

Outro aspecto deste discurso moralista tem relação com uma lógica binário-maniqueísta que marca drasticamente a forma como esses religiosos compreendem o mundo. Não há muito espaço para ambiguidades, complexidades, negociações e interpenetrações entre as polaridades morais. O bem e o mal estariam em guerra espiritual. E todas aquelas figuras que aparentam o *diabólico* – segundo critérios biopolíticos marcados pelo racismo, pela pobreza e pela demonização do crime – devem ser compreendidas e nomeadas inimigas do bem, da paz e, em último grau, inimigos de deus. Em certa medida, quando uma parcela significativa dos evangélicos ouve os discursos do Estado sobre “*guerra ao crime*” e “*guerra às drogas*”, é na codificação da “*guerra espiritual*” contra a ação diabólica no mundo que eles interpretam tais movimentos e, por isso, tendem a aderir. E, no caso do Rio de Janeiro, o Estado mobilizou conscientemente esse universo simbólico da guerra espiritual como forma de envolver suas violências nas auras apocalípticas da salvação do mundo favelado.

Além de reforçar o espaço mítico-transcendental que a Lei ocupa no imaginário evangélico majoritário, tal postura sacralizou e justificou as violências cometidas pelos agentes de segurança pública e as mortes de muitos jovens marcados pela insígnia do sacrifício. Não há por que se questionar a ação dos agentes públicos de segurança, não há por que questionar a irracionalidade bruta do Estado, já que todas as mortes concretas que estavam acontecendo ali decorreriam “*naturalmente*” da desobediência espiritual de cada um deles. Ou seja, os que morreram nas favelas, morreram espiritualmente antes. Não foram mortos pelo Estado, mas sacrificados na guerra espiritual. Morreram porque já estavam mortos na dimensão espiritual. Ambientar a pacificação no cenário da guerra espiritual foi a forma como o Estado criou um espaço sagrado dentro do qual suas ações violentas não seriam percebidas e julgadas desta forma, já que no espaço sagrado não há discussão política ou moral que caiba. O espaço sagrado é anômico por definição. Conseguir que uma política pública operasse no interior desta “*indeterminação política absoluta*”, no espaço do sagrado, por meio do uso estratégico do universo simbólico pentecostal da guerra espiritual, foi um dos êxitos

estratégicos do início da pacificação, pelo menos entre os religiosos e religiosas que transitam esses espaços de sentido.

As mães recusam esta narrativa. Desvinculam Deus e as noções de pecado da morte de seus filhos. Elas são capazes de perceber o jogo de linguagens políticas que estão sendo manejadas aqui para envolver as ações do Estado nos feitiços do sagrado. E, por isso, são capazes de atribuir responsabilidade aos produtores reais do sofrimento social acumulado pela pacificação. Em certo sentido, elas invadem os espaços sagrados ocupados pelos agentes públicos, o espaço inquestionável, profanam tais rituais e retiram os agentes públicos de lá, para que finalmente possam ser, ao menos politicamente, julgados pela violência que produziram voluntariamente, não por algum encargo diabólico-divino.

Em seus protestos públicos, em audiências, vigílias, círculos de oração, manifestações políticas, as mães pentecostais vítimas da violência do Estado começam por questionar a pretensa soberania do Estado e o acesso que algumas narrativas teológicas permitem aos agentes de segurança para que ocupem o lugar sagrado de autorização da exceção e do sacrifício. Em síntese e em linguagem teológica, as mães não permitem que os agentes públicos ocupem o lugar do sacerdócio, criado pelo discurso teológico legitimador da violência sacrificial da UPP. E elas vão utilizar as linguagens teológicas pentecostais para disputar os sentidos teológico-políticos em circulação na pacificação.

“Juiz, nem vossa excelência, nem nenhum policial e nem o governador desse Estado tem autoridade para condenar nossos filhos à morte”. “Deus é soberano sobre a vida e a morte, e vocês vão prestar contas a Ele pelo que estão fazendo no Rio de Janeiro”. “Deus vai fazer justiça contra vocês que assassinaram nossos filhos”. As referências constantes à uma outra transcendência, que seria última julgadora das instâncias do Estado, que, na realidade, julga a si próprio como a última transcendência da sociedade, relativiza, enfraquece e esvazia a sacralidade do Estado. Experiencialmente, sabem que a soberania é uma construção virtual. Sendo assim, radicalizam a virtualização e expõem à uma crítica máxima aquelas instituições do Estado que se arrogam incriticáveis, inatingíveis, intocáveis, sagradas. E tal crítica ganha ainda mais força porque feita em linguagem e performance religiosa, dentro de espaços públicos como o Tribunal de Justiça do Rio, por exemplo. Espaços que se autoproclamam secularizados, racionalizados. Mas, na realidade, são espaços altamente religiosos, ritualizados e magicizados. E essa contradição faz com que as críticas

teológicas das mães-vítimas ecoem com força constrangedora nesses espaços. São críticas feitas por ímpeto religioso. Mas, *o que e como* fazem, considerando o contexto de sofrimento social em que se encontram e as escandalosas sacralizações que sustentam a violência do Estado, confere força política e histórica exemplar e pedagógica.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- _____. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução e apresentação Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- ALMEIDA, Ronaldo. “*A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade*”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BIRMAN, Patrícia. *Cruzadas pela Paz: Práticas Religiosas e Projetos Seculares Relacionados à Questão da Violência no Rio de Janeiro*. *Religião e Sociedade*, v. 32, n.º 1: 209-226. 2012
- _____ e MACHADO, Carly. *A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole*”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n.º 80: 55-69. 2012.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. London/NY: Verso, 2004.
- DAS, Veena e POOLE, Deborah (Org.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- DAS, Veena. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad / ed. Francisco A. Ortega*. –Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. 2008, 568 p. – (Lecturas CES)
- MACHADO, Carly. “*É muita mistura*”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*. 2013, vol.33, n.2, pp.13-36.
- CERQUEIRA, Carlos Magno Nazareth. *Questões preliminares para a discussão de uma proposta de diretrizes constitucionais sobre a segurança pública*. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, ano 6, n.º. 22, p. 139-182, 1998.

- GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GRAHAM, Stephen. *Cidades Sitiadas: o novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo, 2016. 504 p.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques e Revisão Técnica de Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2000.
- SOUZA, Marcelo Lopes. *A militarização da questão urbana. Lutas Sociais*, São Paulo, n.29, p.117-129, jul./dez. 2012.
- VALENTE, Juliana. *UPPS: observações sobre a gestão militarizada de territórios desiguais*. Rio de Janeiro: Revista Direito e Práxis, vol. 5, n. 9, 2014, pp. 207-225.
- VITAL DA CUNHA, Christina. *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro: PPCIS/UERJ, 2009.
- VITAL DA CUNHA, Christina. “*Traficantes evangélicos*”: Novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. In: *Plural – Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, vol. 15, 2008.
- WACQUANT, Loïc. *Rumo à militarização da marginalização urbana*. *Discursos Sediciosos*, 15 – 16, 203-220p. 2007.