
C RUZADAS PELA PAZ: PRÁTICAS RELIGIOSAS E PROJETOS SECULARES RELACIONADOS À QUESTÃO DA VIOLÊNCIA NO RIO DE JANEIRO¹

Patricia Birman

A reconfiguração do espaço público com a crescente participação religiosa trouxe de volta à discussão acadêmica a temática da secularização e o caráter religioso ou/e secular do estado e da sociedade brasileiros. A validade e os limites do emprego desse conceito ganharam mais relevância nos últimos tempos também nos fóruns internacionais por motivos próximos aos que se apresentam atualmente no Brasil, a saber, novas formas de presença religiosa e o entrelaçamento cada vez mais intenso e visível desta com causas relacionadas à política, ao pluralismo religioso e a emergência de demandas identitárias.

No caso do Brasil, as perguntas e questionamentos mais recentes estiveram associados à perplexidade que se seguiu à perda progressiva da hegemonia católica e ao advento das novas igrejas pentecostais. O caráter co-extensivo do catolicismo à nação, a temática do pluralismo religioso, da tolerância e também das relações entre religião e estado se impuseram em novos termos e provocaram muitos questionamentos, a partir, sobretudo, dos anos 90. Os debates antropológicos direcionados aos estudos sobre o pentecostalismo e suas manifestações políticas, midiáticas e rituais, viram-se assim interpelados pela temática que, originalmente, concernia basicamente os sociólogos, para quem o conceito de modernidade associado à secularização foi conceitualmente instituído como um pilar fundador.

Não pretendo aqui entrar nos infindáveis debates sobre este conceito e suas implicações para a noção de modernidade. A minha intenção é a de me voltar sobre alguns momentos em que as clivagens, as alianças, os embricamentos e separações entre os domínios secular e religioso em torno de certas situações específicas ganharam relevância. Como argui Talal Asad (2003), não é sociologicamente possível supor que tenha havido um tempo a-histórico em que o “religioso” existiria sem contornos – assim pensado, sugere Asad entre outros, esse tempo reenviaria a uma origem mítica de fundação da modernidade como um ato de subtração do “religioso” de domínios que teriam uma vocação secular. Do ponto de vista dessa crítica, o que se designa como “religioso” não poderia ser identificado com o passado original e longínquo das sociedades humanas, como um suposto momento fundador das sociedades que teriam sido (ou ainda estão sendo) progressivamente secularizadas. As noções de secular e de religioso só fariam sentido como uma forma de conceber a realidade social que se instituiu na modernidade, não sem conflitos e soluções próprias e específicas, em diferentes partes do mundo. Assim, ao invés de estudar o secular como um dado inerente à modernidade, o mais relevante seria buscar compreendê-lo como um ponto de vista, ou como vários pontos de vista que foram sendo construídos em diferentes estados-nação, associados às clivagens sociais e seus movimentos. Quero destacar aqui a proposta de Peter Van Der Veer (2011) que aprofunda analiticamente a perspectiva inaugurada por Talal Asad nesta direção. Diz ele que a secularização já é consensualmente compreendida como um *processo* histórico no campo das ciências sociais. No entanto, ainda não se deu a atenção merecida à secularização como um *projeto*. O termo *secularismo* é empregado por esse autor para destacar a construção bem como a adesão a valores seculares como um projeto de transformação social. Com efeito, o secularismo desenvolveu-se como uma ideologia poderosa que, investida por movimentos sociais, tem capturado a imaginação e as energias de transformação social no Ocidente. Como chama atenção Van Der Veer, este projeto também foi ativado no interior das inter-relações entre as sociedades europeias dominantes e suas colônias. Uma nova pauta de investigação assim emerge para as ciências humanas e sociais: como compreender as especificidades destas ideologias seculares que se desenvolveram nos países de passado colonial? Quais foram os seus sentidos e os papéis que diferentes ideologias secularistas propiciaram para a formação de seus estados-nação? Como se relacionaram em suas circunstâncias históricas com os universos religiosos e utópicos que emergiram em suas sociedades?

Ao chamar atenção para a pertinência das investigações sobre os secularismos quero destacar alguns aspectos de projetos seculares que ganharam corpo no Rio de Janeiro nos últimos trinta anos². Escolhi descrevê-los a partir de uma *questão social* que vem capturando, nos termos de Van Der Veer, a imaginação e as energias dos habitantes da cidade, a saber, a chamada “violência”.

A presente reflexão está longe de esgotar os caminhos que ideologias secularistas e religiosas têm percorrido. O quadro de alianças entre instituições tem se modificado enormemente com a consolidação pentecostal na esfera pública e outras articulações e projetos religiosos e seculares que não cessam de emergir³. Não pretendo tratar da renovação deste campo em detalhe.

A *violência* foi socialmente construída como *problema* da cidade ao longo dos últimos 25 anos, no interior de um processo complexo envolvendo muitas situações e atores, que não pretendo (nem teria a competência) para abordar com o fôlego necessário aqui. Observo no entanto que os sentidos da violência, que foram se transformando ao longo desse período, engendraram efeitos duradouros e importantes no modo de governar as populações da cidade e sempre tiveram atores religiosos como protagonistas. A categoria *violência* e também a de *crime* se constituíram como um dos operadores discursivos fundamentais para se caracterizar territórios da cidade e seus habitantes, bem como engendraram orientações para as políticas públicas (Machado da Silva 2008). Não são categorias univocamente seculares ou religiosas, evidentemente. Encontramos interpretações variadas da vida social em que essas noções se apresentam articuladas entre si, vinculadas a projetos secularistas, ou ainda a projetos religiosos contrários à secularização da sociedade.

As formas de habitar e de circular na cidade, bem como as disposições subjetivas relativas às divisões de seus espaços, foram paulatinamente se alterando, marcadas por novas modalidades de intervenção e de reelaboração de suas práticas. A categoria “violência” aumentou a sua abrangência e seus sentidos e se impôs como uma das justificativas centrais para reordenações necessárias dos espaços da cidade, desdobrando-se em políticas de repressão, de controle, de vigilância e também de medidas sócio-morais dos sujeitos que seriam seus alvos preferenciais. As mediações promovidas pelos atores religiosos no tratamento do “problema da violência” se desenvolveram ao longo desse processo e integraram os debates e também alguns dos dispositivos engendrados para governar a cidade, seus conflitos e suas populações. Como estes dispositivos articularam o religioso e o secular? Com esta questão em mente vamos apresentar aqui uma das propostas que fizeram parte dos dispositivos elaborados para tratar da violência na cidade para em seguida introduzir, a partir desta os caminhos e algumas escolhas que hoje tentam se impor na cidade.

Os casos que vou explorar aqui valorizam formas diferentes de relação entre o *secular* e o *religioso* no enfrentamento dessa questão que veio galvanizando a cidade. Podemos considerar que este campo é múltiplo também pelas formas pelas quais diferentes ideologias seculares e religiosas se articulam entre si.

A religião como o *cimento* necessário de uma nação

O projeto secular que abordarei em primeiro lugar se construiu como um movimento de transformação da sociedade por meio da renovação de sua elite intelectual. Buscou inaugurar o que, de certa maneira, seria um tipo de relação com a religião contrário a uma versão secularista baseada no antagonismo entre o estado-nação republicano e a religião. A ideia de um secularismo tolerante e aberto à religião se apresentou na esfera pública conduzida por intelectuais cuja origem estava nos movimentos marxistas dominantes nos anos sessenta. Os religiosos, longe de estarem sempre opostos às causas sociais e à democracia, ao contrário, teriam tido, segundo alguns desses intelectuais, um importante papel nos países do leste para a sua restauração, frisaram. Além disso, a Teologia da Libertação já tinha se constituído como referência nos países da América Latina. A queda do muro de Berlim reforçou os argumentos que fizeram o apoio às bandeiras da democracia e da igualdade se dissociar da condenação do religioso como um obstáculo para alcançá-las. As tentativas de superação desse legado de base marxista introduziram a religião como uma força – sobretudo ritual – benéfica e propícia quando o tema da violência se impôs.

O movimento que estruturou o ritual designado como o *Abraço à Candelária* articulou uma nova forma para o secularismo que deveria ser também, ao mesmo tempo, um novo modo de tratar da violência (e de outros problemas) na cidade.

Foi o IBASE, Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas, fundado por Hebert de Souza, o Betinho, no início dos anos de 1990, quem primeiro reclamou o reconhecimento das ongs e dos movimentos religiosos como atores capazes de oferecer um diferencial positivo no tratamento da questão da violência na cidade⁴. Enquanto portadores de um modo de ação inovador tanto em relação ao estado quanto em relação aos habituais atores dos movimentos sociais, essa ong inaugurou uma tentativa de alterar a dinâmica política do Rio de Janeiro, mudando as formas de participação de antigos militantes e intelectuais. Reivindicar direitos, mas principalmente *agir* para dar acesso a esses, sem intermediários, digamos, esteve no centro de sua orientação. O inaceitável deve ser combatido por ações que possam repeli-lo do ponto de vista prático e principalmente imediato: a fome não espera projetos de longo prazo, por exemplo, e a solidariedade precisa ser imediata nos seus efeitos – por medidas práticas capazes de romper com o esgarçamento e inércia morais e políticas que acompanham a reprodução social e seus mecanismos. Embaralharam-se assim algumas dicotomias políticas que separavam militância, caridade e assistência (Landim 1998).

Queria-se assim desfazer as oposições que distanciavam a crítica da gestão, o falar do agir, o pensar do construir, a representação da participação. A primeira manifestação pela paz, liderada por Betinho, mobilizou religiosos, intelectuais,

estudantes e ongs em um ritual que foi designado como o *Abraço da Candelária*, como uma reação a *Chacina de Vigário Geral*, uma das muitas que continuaram a acontecer na cidade. A reação à chacina articulou esse duplo movimento: de *protesto* contra aqueles que seriam os seus responsáveis, isto é, certos segmentos do estado; e de *ação*, interferindo na gestão das áreas sociais marcadas pela segregação, violência e precariedade social. Os projetos configurados por esse horizonte tiveram como principais atores intelectuais que provinham do exílio, do período de pós-ditadura recentemente instalado e também do campo de crítica ao marxismo, renovado pela queda do Muro de Berlim. Do ponto de vista desses protagonistas o secularismo como ideologia do estado deveria abandonar um ponto de vista contrário à religião – proveniente dos projetos marxistas nos países socialistas, cujo fracasso social e político eram evidentes. As tentativas de eliminar a religião teriam se mostrado ineficazes e pouco adequadas a projetos democráticos.

Nesse momento, a categoria *violência* e também a de *crime* já tinham se constituído como operadores discursivos fundamentais para se caracterizar os territórios da cidade em suas diferenças. As controvérsias sobre o uso da força para combater a violência envolveram militantes de direitos humanos, ongs e religiosos bem como agentes do estado. Evitar as mortes, diminuir a letalidade desses conflitos sem negar, de modo geral, a sua associação com as favelas deu lugar às construções religiosas e seculares que abordaremos aqui. Assim, no que diz respeito a esse movimento fortemente ancorado na perspectiva iniciada pelo Movimento contra a fome e pela cidadania, a *paz* foi relacionada à *espiritualidade*, ao *bem-estar social*, à assistência pública e privada e a abertura de uma era de projetos que contribuiriam efetivamente para a pauta dos *direitos sociais* e da *cidadania*.

A manifestação o *Abraço da Candelária* abriu assim novos horizontes de manifestação política. A manifestação foi essencialmente ritual: “abraçou-se” a igreja, buscou-se aliar a manifestação contrária à chacina um encontro organizado como fonte de alimento espiritual. Atribuiu-se aos atores religiosos o papel de *parceiro* em projetos de ação nas zonas precárias e como ator que detinha uma habilidade específica, aquela de realizar rituais e de engendrar por meio desses uma disposição subjetiva contrária à violência e favorável ao encontro e cooperação entre os grupos que compunham a cidade. A ong que mais se envolveu com o combate à violência foi o Viva Rio, cujos futuros integrantes já estavam presentes no *Abraço da Candelária*.

Foi no ano 2000 que aconteceu o sequestro do ônibus 174 por Sandro, adolescente que vivia na rua, assassinado após ter se rendido diante dos holofotes da mídia, que acompanhavam ao vivo o desenrolar dos acontecimentos. Não foi somente Sandro que morreu mas também Geisa, jovem professora, moradora da Rocinha. A morte dessa última, somada às emoções provocadas pelo

acompanhamento ao vivo das tentativas de negociação com Sandro, o jovem morador de rua e autor do sequestro, desencadeou uma forte reação pública de indignação e de comoção por mais essa *violência*, cujos sentidos guardaram uma polissemia evidente (Piault 2004; Alvim e Paim 2004).

O movimento Viva Rio, nascido em 1992, buscou canalizar esta comoção pública estruturando o movimento nomeado *Basta! Eu quero paz!*. As religiões foram chamadas a participar de projetos primordialmente como atores para conter a escalada desta *guerra* na medida que dispunham de uma linguagem específica cujos efeitos se distinguem daquela secular. A diferença entre as linguagens foi assim equacionada pelo que seria a função de cada uma delas no poder que teriam para unificar a nação.

A linguagem religiosa, essencialmente ritual, teria como função “cimentar” a sociedade, fortalecer a sua unidade e a complementaridade de suas diferentes “partes”. A religião é assim compreendida próxima ao modelo fornecido por Durkheim. E a linguagem secular que exprime as dimensões conflitivas e supostamente anômicas da vida social deve, por conseguinte, ceder espaço a essa outra para afastar as ameaças que pesam sobre esse conjunto “em guerra” e marcado por divisões espaciais, políticas e morais. Nesse momento ritual estruturado pelo Viva Rio, a violência foi identificada como oposta à religião, essencialmente associada à paz pelo exercício de sua função de elo entre os indivíduos e de cimento que os mantém unidos entre si. Nesse novo dualismo, os religiosos ganharam um outro papel, o de congraçamento para a superação das tragédias passadas. A operação que atribuiu essa função aos religiosos percebia a população da cidade como prisioneira de pulsões disruptivas que alimentavam o circuito da violência.

Houve, por intermédio dos rituais de congraçamento, promovidos pelo Viva Rio, a emergência de um novo projeto secular, solidário a uma concepção específica de sociedade. Nesse projeto se valorizou essencialmente a produção de elos sociais entre grupos e indivíduos com estatutos diferentes e desigualmente situados por intermédio de movimentos de assistência e de solidariedade ativa.

A demarcação de domínios, distinguindo a esfera religiosa da secular, foi assim construída como parte do *modus operandi* do ritual do *Basta! Eu quero Paz* que foi organizado como reação ao sequestro do ônibus 174. A sociedade secular precisaria recorrer à religião para conter a violência que alguns de seus setores não cessavam de produzir, por um lado e, por outro, para construir formas de congraçamento que reforçassem os elos que uniam seus integrantes entre si.

O ordenamento político deste movimento buscou elaborar seus rituais de modo a valorizar *uma demanda secular pelo religioso* como forma de fazer a bandeira da paz presente em toda a cidade. Especialistas em produção do sagrado e em suas formas *simbólicas*, os religiosos, se uniram a especialistas leigos em performances rituais, como artistas plásticos, músicos, diretores de teatro. O

ritual, ao congregar a população para além dos conflitos sociais e políticos que atravessavam seus grupos e movimentos, visou alcançar dois objetivos: um de suspensão do cotidiano e outro de neutralização de seus conflitos. A demarcação clara entre a esfera secular e religiosa permitia atribuir a esta última o poder de congregar o que a política e a violência separavam.

Realizou-se um imenso ritual⁵ em que ongs, grupos religiosos e segmentos sociais que se representavam como vítimas da violência participaram de um momento de conagração, em nome da paz e através de seus símbolos mais universalmente reconhecidos. Pretendia-se de certo modo, como chegou a enunciar Rubem César Fernandes, presidente do Viva Rio, construir um caminho de redenção da cidade pela ação religiosa a ser incorporada no momento seguinte, *o agir*, isto é, a gestão de uma política de paz nesses espaços conflagrados, estruturada como assistência social, política e pedagógica.

A novidade desse momento de paz, seguindo a trilha do *Abraço à Candelária*, foi de atribuir aos empreendedores seculares a organização de rituais com religiosos para alcançar objetivos também seculares. O tempo dos projetos e das ongs, como gestores de políticas públicas, apresentou-se, neste momento, como um tempo também das religiões, no plural, e de uma pluralidade de ongs, que assumiriam parte das responsabilidades do estado na gestão de políticas públicas. Os novos atores seculares “do social” e da gestão humanitária foram também os propulsores de uma religiosidade difusa e variada porém não hostil ao projeto de nação defendido pela Igreja Católica.

Mas esse secularismo foi também construído minimizando uma bandeira tradicional relacionada à sua existência histórica: aquela da igualdade social e da luta por direitos que tanto animaram os movimentos sociais ao longo do século vinte. A oposição dos movimentos seculares à religião, ao menos nos centros europeus, se fez em nome do valor à igualdade em oposição ao conservadorismo principalmente da Igreja Católica. No entanto, no momento que tratamos, tanto o valor concedido à igualdade como princípio político foi minimizado por efeito dos ventos neoliberais que assolaram o mundo, quanto esse valor foi em parte rejeitado com a perda de influência da Teologia da Libertação nos anos 90. Assim, o projeto do Viva Rio revela também os novos tempos: como a valorização de um religioso plural em sociedades seculares, encaminhada por seus intelectuais, pode se dissociar também da bandeira da igualdade, encampada por movimentos seculares mas também religiosos⁶.

Apresentou-se pois uma ideologia do secular que clamou pela tolerância aos religiosos, pelo aumento de seu protagonismo na esfera pública mas que minimizou, de um lado, o protagonismo político desses últimos quando relacionados aos reclamos por igualdade e justiça, valorizando, por outro, aqueles que se dedicavam a prática de rituais como uma atividade complementar às intervenções de unificação da cidade.

O Viva Rio de certo modo estava embebido por uma certa perspectiva secular da sociedade que podemos resumir através de duas de suas premissas. Uma primeira relativa ao papel e lugar a ser concedido aos atores religiosos no espaço público e uma segunda que concerne à naturalização das divisões sociais e morais na cidade: a população das favelas e periferias não escapavam de um olhar hierarquizante que lhes atribuía um lugar subalterno no interior da cidade. Com efeito, as manifestações idealizadas pelo Viva Rio concederam lugar às religiões valorizando o que seria o pluralismo contemporâneo desse campo. No entanto, o exercício desse pluralismo se efetivou considerando como pouco adequada qualquer expressão de ameaça à hegemonia católica. Respeitou nesse sentido as convenções que habitualmente garantem à Igreja Católica o lugar de representante da totalidade nacional e, nesta posição, como a única instituição capaz de englobar todas as outras, tendo diante dela o estado como a esfera cujas práticas e valores não escapavam de sua hegemonia. As soluções discutidas na esfera pública se estruturavam segundo código comum e partilhado, ao menos pelas elites sociais, a respeito do caráter laico das discussões e soluções propostas para o combate à violência, isto é, por intermédio da *linguagem da política*, cuja especificidade não lhe distanciava dos valores católicos que a embebiam.

O respeito à hierarquia católica, o papel concedido às religiões combinavam, com efeito, à ideia de um estado-nação sustentado e constituído através de princípios hierárquicos de base católica. E, além disso, a uma sociedade que respeitaria a esfera pública como um campo essencialmente secular. Os movimentos que citamos embora já reconhecessem em suas práticas um enfraquecimento do estado nacional, tanto pela globalização em que já estavam incluídos, como pela fragmentação religiosa e identitária que também valorizavam, insistiram, ao menos em parte, nesses princípios ideológicos que embasaram naquelas circunstâncias os seus rituais: a separação da religião e da política e a complementaridade entre essas esferas em uma sociedade cujo secularismo abarcaria uma dimensão plural e tolerante, condizente com a bandeira da paz que defendiam.

Os limites do protagonismo religioso no espaço público assim construídos serão, no entanto, fortemente desafiados pelas novas exigências e formas de presença dos evangélicos na esfera pública e pela reação da Igreja Católica à ameaça a sua hegemonia. Tanto a Igreja Católica vai reivindicar um crescimento da sua presença nas atividades de responsabilidade do estado quanto os evangélicos buscarão também obter mais espaços de atuação no interior dos domínios considerados seculares e de influência católica. O resultado maior desse processo ainda em curso será uma fragmentação das demandas religiosas juntamente com novas alianças político-religiosas entre católicos e evangélicos para garantirem conquistas e privilégios nas margens do estado, como veremos adiante.

Cruzadas morais e seus projetos

Ao longo dos anos cristalizou-se na cidade a percepção de que a violência, embora espalhada, teria uma sede nas zonas de precariedade, nos espaços periféricos onde se situariam preferencialmente os *indesejáveis* de todos os calibres. Cresceram ao longo das duas últimas décadas, de um lado, o ataque armado a essas populações e, de outro, as formas de gestão direcionadas para fins sociais e pedagógicos, desenvolvidas essencialmente por ongs. De algum modo, o discurso hegemônico, ao vincular a questão social da violência aos situados simbolicamente às margens do estado, separou das políticas públicas as demandas securitárias do cuidado moral das populações visadas. Esse elo veio a ser implementado através da tentativa de superar a tensão e os antagonismos entre as políticas de paz e as políticas de guerra, por intermédio do que foi designado mais recentemente como *pacificação*.

A orientação política favorável a políticas de confronto armado teve como principais opositores os que consideravam, apesar de tudo, os supostos responsáveis pela violência menos como *inimigos internos* e mais como parte da população que o estado deveria *civilizar/educar/redimir/moralizar* com o auxílio das agências nacionais e internacionais, as ongs e também as igrejas e grupos religiosos. Dito de outra maneira, seria preciso transformar os que hoje seriam considerados *inimigos internos* em *pessoas a civilizar*. Estas categorias no entanto guardam a possibilidade de se intercambiarem. Essas duas modalidades de tratamento não parecem estar em confronto em todas as circunstâncias, ao contrário, combinaram-se e se combinam, associando uma atuação mortífera junto a alguns projetos salvacionistas direcionados a outros grupos sociais. Cabe aqui nos reportarmos à definição que Veena Das e Deborah Poole (2004) fazem da noção de *margem*. Indicam a necessidade de abandonar o modelo weberiano que opõe a razão universal, detida pelo estado, às relações violentas que seriam próprias daqueles aos quais o estado ainda não teria alcançado. Segundo essas autoras, que eu acompanho aqui, ao invés de compreender as margens, as formas locais e pessoais de poder, as transgressões, as incivilidades como *exteriores* ao estado, é preciso analisá-las como ao mesmo tempo dentro e fora, legais e ilegais, pessoais e neutras, privadas e públicas. Em suma, se há incivilidade, digamos assim, não há lugares específicos onde esta se esconde...mas é preciso analisar com que poderes *civilizados* e *incivilizados* se conectam, de que circuitos todos, *civilizados* e *incivilizados*, pertencentes a redes do estado e da sociedade, participam e com quais diferenciais de poder agem no plano das interrelações políticas e religiosas.

Desse ponto de vista, acompanhar as práticas do estado nas suas margens é também seguir redes, grupos e fluxos cujas atividades embaralham as fronteiras e apagam as distinções entre elas, dando lugar a atores que encarnam lealdades religiosas e seculares bem como formas de agir que também podem entrelaçar

o que estaria em princípio nitidamente separado como o legal e o ilegal, o neutro e o pessoal, o privado e o público, o religioso e o secular, o “estado” e a “sociedade” (cf. Telles 2010).

Desse contexto de perda da hegemonia católica e de crescimento pentecostal, além de uma maior fragmentação das atividades religiosas e seculares associadas ao estado, é preciso considerar o crescimento de grupos religiosos e laicos cujos modos de ação e lugares de inserção são difíceis de distinguir. Estão dentro e fora do estado, as suas atividades podem ser consideradas seculares mas também religiosas, os estatutos que possuem são às vezes de funcionários e/ou de religiosos.

A noção de pluralismo aqui ganha um outro sentido, mais embaçado e também mais conflituoso já que se associa a formas de imposição e de controle do estado. Este tanto aceita e requer o proselitismo religioso de seus funcionários quanto impede ou inviabiliza demandas religiosas dissonantes de um quadro moral cristão não-confessional. Os espaços de gestão da violência se multiplicam e também se fragmentam associando assim o estado a agenciamentos de natureza diversa para o seu combate⁷.

As periferias são pois convocadas por muitas igrejas evangélicas a adotar uma nova linguagem religiosa que não necessariamente seria complementar às convenções sociais naturalizadas e de base católica. Desconfio que esse pluralismo religioso que emerge nas periferias esteja significativamente banhado em uma cultura evangélica cujo alcance ultrapassa aqueles que congregam em suas igrejas. Assim, o mundo da política e da cultura ganhou, em muitos contextos, uma interface evangélica que tem permitido amplificar as demandas dos grupos religiosos para participarem das políticas públicas. E o campo do atendimento assistencial é, em consequência, objeto de atividades religiosas específicas e variadas, o que inclui o tratamento daqueles considerados como pecadores, vítimas e/ou algozes da violência. Este é o caso dos fiéis da Igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias. Já a igreja mencionada obteve durante algum tempo o apoio do governador Garotinho para interferir em rebeliões nas penitenciárias do estado, além de sustentar um serviço de atendimento para dependentes químicos⁸.

Com efeito, não é de hoje que missionários e religiosos buscam agir em instituições seculares (escolas, prisões, centros de recuperação de drogados, de recuperação de homossexuais, conselhos tutelares, instituições de caridade, de formação) onde trabalham no sentido de modelar esses serviços aos propósitos de salvação que defendem. O reconhecimento das populações de favelas e periferias da cidade como *regiões morais* que demandam tratamentos específicos tem, em consequência, dado lugar a inumeráveis projetos nos quais as carências sociais são conjugadas a faltas morais e espirituais. Longe de termos os vários serviços e agências do “estado” secular nitidamente separados daqueles da

“sociedade”, vemos que os primeiros estão continuamente submetidos a práticas religiosas e morais que moldam, adaptam e agem em suas instituições de forma a dar aos seus serviços as faces religiosas que consideram necessárias. Essas políticas no seu conjunto parecem operar no sentido de transformar aqueles considerados *inimigos da sociedade* em *pessoas a salvar/civilizar*. Assim, as figuras de alteridade associadas à violência, e situadas nas favelas e periferias, são objetos de políticas públicas cujos projetos não podem ser definidos como exclusivamente seculares, nem como puramente religiosos mas como fruto de uma conjugação ativa e performativa dos dois aspectos, como é o caso do exemplo que exploramos adiante, relativo à Tropa de Louvor do BOPE.

Da oposição inicial que apresentamos entre *políticas de paz* e *políticas de guerra*, calcada na diferença entre *agentes da paz* e da *religião dos agentes da guerra* e da *política*, passou-se pois a formas de gestão nas quais os seus protagonistas se apresentam intimamente associados e mesmo indissociáveis entre si. Recentemente o termo *pacificação* veio designar uma tentativa do estado de estabilizar e fortalecer, sob a sua direção, com as chamadas UPPs⁹, os dispositivos políticos, assistenciais, morais e religiosos que são realizados nas favelas e periferias.

Ordem e progresso?

Antes de terminar o texto, gostaria de avançar algumas sugestões analíticas a respeito dos caminhos atuais que estão assumindo os entrelaçamentos político-religiosos para o tratamento da violência. Vou me referir rapidamente às políticas atuais desenvolvidas nas UPPs. Até que ponto não poderíamos pensar que a política designada como pacificação, com a sua face militar associada ao trabalho de reintegração das favelas, não estaria intensificando e aumentando o caráter cristão, isto é, católico e evangélico, do estado nestes lugares?

De certo modo, os projetos seculares e religiosos para tratar da questão da violência na cidade basearam-se em uma ficção de isolamento das zonas de favela e periferias, como se houvesse nesses supostos enclaves uma autonomia de gestão exterior ao estado e à sociedade nacionais, por um lado e por outro, como se houvesse uma separação nítida entre duas totalidades que estariam em contato com eles: o *estado* e a *sociedade*.

Seriam as favelas, do ponto de vista desse imaginário, territórios de certo modo exteriores ao controle do *estado* e *diferentes* da sociedade envolvente. O projeto de pacificação seria pois da ordem de uma “reconquista” dessa figura espacial da alteridade perigosa no meio urbano.

Nas *favelas*, onde se encontraria a inércia do estado junto àqueles que não se deixaram até agora governar, um novo ator secular/religioso/militar aparece reunindo em sua pessoa o poder de comandar, a autoridade moral para agir e a obediência aos superiores como valor a seguir. Trata-se de um personagem que, dotado de

atributos que contrastam ao máximo com as figuras de alteridade sob seu comando, teria melhores condições de acolher e direcionar os trabalhos religiosos e seculares existentes. Citemos um exemplo nesse sentido. Trata-se de uma notícia sobre as UPPs na qual se informa a função atribuída aos capelães militares. Como podemos ler abaixo em uma citação que é longa porém significativa:

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 Andaraí¹⁰.

A força desse imaginário de reconquista militar de um território se fez presente também pelas referências acionadas por ocasião de uma missa celebrada como ato de consagração da chegada de uma nova era para as suas populações, como podemos ler abaixo:

Benção do arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani Tempesta, reuniu cerca de 300 pessoas na paróquia Nossa Senhora da Boa Viagem. Região vive tempos de paz e prosperidade: Em sua primeira visita à Rocinha depois da entrada das forças de segurança, o arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani Tempesta, celebrou a primeira missa de Natal da comunidade, na paróquia Nossa Senhora da Boa Viagem... Segundo Dom Orani, a Igreja Católica vai apoiar o trabalho de resgate da cidadania na comunidade, auxiliando na

promoção de serviços. – Hoje, viemos confirmar junto à população essa nova situação que eles estão vivendo, pedindo a Deus que continue abençoando e dando força para continuar os passos já dados. E que possibilite a melhoria em aspectos sociais, econômicos, sanitários, educacionais¹¹.

A presença espiritual pretendida pela capelania é de *orientar* os líderes religiosos locais, incluindo os pastores evangélicos. Os comandos militares, por sua vez, têm se esforçado em valorizar atividades locais participando, promovendo e regulando a sociabilidade local, através de ações como jogos de futebol, festas de aniversário, manutenção de serviços básicos, bailes etc¹². Os exercícios de sociabilidade não deixaram de também abranger um traço importante da cultura evangélica, a música gospel. E vemos no exemplo abaixo a sua articulação com o projeto de pacificação em curso:

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 Pentecostal Salvação

por Cristo, Antonio Ferreira, 75 anos, o culto não é para falar de religião: “Estamos aqui para unir pessoas”¹³.

A gestão da população à margem acontece, nesse exemplo, 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. A conexão que assim se faz participa, podemos sugerir, dos muitos circuitos e negociações que atravessam a vida social ali e fora dali. Perguntemos: como se passam as negociações para liberar um baile, para impor certas interdições ao uso do espaço, para privilegiar certos acessos a contatos, serviços etc? De que forma estas junções entre poderes seculares e religiosos atuam em nome do Bem, em nome da Ordem, em nome da Obediência e do Respeito à autoridade? Que novos perfis poderão emergir destes quadros que mencionamos?

A orientação que emerge com os projetos de pacificação na minha hipótese parece possibilitar um protagonismo maior e de outra natureza aos religiosos. Estes não foram chamados a unir a sociedade contra a violência e mais a educar e converter a sua parcela de indesejáveis para, no futuro, oferecer-lhes cidadania. No entanto, é preciso investigar o que esta categoria *cidadania*, de uso tão generalizado, encerra nessas circunstâncias, bem como as práticas sociais, morais e religiosas que são acionadas em seu nome.

Podemos, comparando os dois projetos, considerar que, no primeiro, o secularismo idealizado minimizou a importância concedida à bandeira da igualdade (tanto no plano religioso quanto social) nos protestos contra a violência. No segundo, a igualdade de tratamento entre os moradores da cidade legal e suas favelas e periferias se transforma em um horizonte religioso condicionado à civildade/salvação a ser alcançada por cada um de seus habitantes e negociada no cotidiano com aqueles que agem em seu nome. Os religiosos operaram no primeiro projeto secular como “cimento” social que ajudaria a integrar as periferias na totalidade da nação sob hegemonia católica. E no segundo como protagonistas de projetos de salvação religiosa, moral e social. No primeiro, ao menos na face ritual que analisamos, estariam *fora* da *política* e do *Estado*. No segundo, *dentro* da *política* e *dentro* do *Estado*. Na verdade, estariam dentro e fora dos circuitos de um Estado dificilmente dissociável da sociedade.

Apresentei, finalmente, como uma tendência que hoje se desenvolve (e que, sem dúvida, é preciso melhor compreender), o embaralhamento das fronteiras através da emergência de um novo protagonista que reúne em sua pessoa o

poder de coação e a autoridade moral de gestor da pacificação. E junto a este, de atores religiosos que disputam uma participação na gestão dessas populações através dos dispositivos acionados pelo Estado. Evidencia-se uma orientação cristã predominante que se associa a um projeto secular de ordem: a paz e a pacificação, a missão e a salvação, o pecado e o crime, a libertação e a cidadania ganham sentidos que, sem dúvida, precisamos ainda muito explorar.

Referências Bibliográficas

- ALVIM, Rosilene e PAIM, Eugênia. (2004), "Muitos nomes, muitas vidas. Em busca da memória de Sandro do Nascimento". In: P. Birman e M. P. Leite (orgs.). *Um Mural para a Dor*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- ALMEIDA, Ronaldo. (2010), "Religião em Transição". In: L. F. D. Duarte (coord.). *Antropologia. Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Barcarolla.
- ASAD, Talal. (2003), *Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Palo Alto: Stanford University Press.
- BIRMAN, Patricia. (2004), "Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor". In: P. Birman e M. P. Leite (orgs.). *Um Mural para a Dor*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- _____. e LEITE, Marcia Pereira. (2004), *Um mural para a Dor*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- _____. e MACHADO, Carly. (2011), "A violência dos justos: evangélicos, mídia e biopolítica. O caso do Pastor Marcos". GT *Sociologia da Religião*. Recife: XXVIII Congresso Internacional da ALAS.
- COMUNICAÇÕES DO ISER. (2009), *Mir, memórias, ações e perspectivas do Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Iser.
- DAS, Veena e POOLE, Deborah. (2004), "State and Its Margins: comparative Ethnographiess". *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião – dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: PRONEX/Attar Editorial.
- _____. (2008), "A modernidade do Cristo Redentor". *Dados*, vol.51, n.1: 75-105.
- _____. e SÁ CARNEIRO, Sandra. (2004), "O ensino religioso no estado do Rio de Janeiro: registros e controvérsias". *Comunicações do Iser*, ano 3, n. 60.
- GOMES, Edlaine de Campos. (2009), "A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto". In: L. F. D. Duarte (org.). *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- DUARTE, Luiz Fernando et al. (2009), *Valores religiosos e legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Garamond.
- LANDIM, Leilah. (1998), "Notas sobre a campanha de Betinho: ação cidadã e diversidades brasileiras". In: L. Landim (org.). *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência*. Rio de Janeiro: Iser.
- LEITE, Marcia Pereira. (2004), "As mães em movimento". P. Birman e M. P. Leite (orgs.). *Um Mural para a Dor*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- _____. e FARIAS, Juliana. (2009), "Rituais e Política: manifestações contra a violência no espaço público". In: S. Sa Carneiro e M. J. Sant'anna (orgs.). *Cidade: olhares e trajetórias*. Rio de Janeiro: Garamond.
- MACHADO DA SILVA, Antonio (org.). (2008), *Vida sob cerco. Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MAFRA, Clara. (2009), "Distância Territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal". In: C. Mafra e R. Almeida. *Religiões e Cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: FAPESP/Terceiro Nome.

- MARIZ, Cecília. (1999), "A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura sócio-antropológica". *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47(1): 33-48.
- MELO, André. (2009), "Sal da Terra ou Arroz de Festa? Uma visão do movimento Inter-religioso no Brasil sob uma perspectiva do protestantismo histórico". *Comunicações do Iser*, n. 63, ano 28: 55-58.
- MONTERO, Paula. (2006), "Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil". *Novos Estudos*, 74: 47-65.
- _____. (2010), "Religião e Esfera Pública". Texto apresentado como uma versão preliminar, no Seminário *Deus, o Diabo e outras pessoas. Reflexões sobre o cristianismo na floresta e na cidade*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, mimeo.
- NOVAES, Regina. (1985), *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero/ISER.
- ORO, Pedro Ari. (2003), "A política da Igreja Universal e seus reflexos no campo religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 18, n. 53: 53-69.
- PIAULT, Marc. (2004), "Da violência ou como se livrar dela. A propósito do sequestro de um ônibus no Rio de Janeiro". In: P. Birman e M. P. Leite (orgs.). *Um Mural para a Dor*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- SIMÕES, Pedro. (2010), "Pescadores de homens: o perfil da assistência religiosa no sistema sócio-educativo do Rio de Janeiro". *Comunicações do Iser*, ano 29, v. 64.
- VAN DER VEER, Peter. (2011), "Smash Temples, Burn Books: comparing Secularist Projects in India and China". In: C. Calhoun; M. Juergensmeyer e J. Van Antwerpen (orgs.). *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- SILVA, Janine Targino. (2012), *Interfaces entre Religião e Toxicomania. Estudo de caso sobre uma instituição religiosa que oferece tratamento para dependentes químicos no Rio de Janeiro*. Comunicação Pessoal.
- TELLES, Vera (2010), "Nas dobras do legal e do ilegal: ilegalismos e jogos de poder nas tramas da cidade". *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, n. 5-6: 97-126.
- VIANNA, Adriana e FARIAS, Juliana. (2011), "A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional". *Cadernos Pagu*, n. 37: 79-116.

Notas

- ¹ Em seu primeiro formato este texto foi apresentado na mesa-redonda organizada por Cristina Pompa a quem agradeço imensamente. As suas interrogações sobre o quadro atual das religiões no país motivaram e contribuíram para as reflexões que se seguem. Agradeço também as participantes da mesa: Paula Montero e Regina Novaes. A leitura e os comentários de Regina Novaes, Marc Piault e Carly Machado foram também de grande ajuda.
- ² Emerson Giumbelli (2002 e 2008) vem pioneiramente e com grande originalidade trabalhando certas modalidades de articulação e de concepção do religioso que apontam para a relatividade não somente do seu sentido como também do caráter específico e variável desse domínio. Giumbelli e Carneiro (2004) analisaram algumas controvérsias envolvendo perspectivas seculares e religiosas relacionadas ao ensino religioso que abriram muitas questões sobre a natureza das relações religiosas com o Estado. Paula Montero (2006 e 2010) tem destacado com razão o quanto o Estado e a esfera pública brasileiros são religiosamente estruturados.
- ³ Cf. Almeida (2010) para um quadro abrangente dos estudos sobre religião. Para os estudos do pentecostalismo ver Novaes (1985); Mariz (1999), Mafra (2009), Duarte (2009), Gomes (2009), Oro (2003), Boyer (2008) entre outros.
- ⁴ Grande parte dos dados e referências analíticas foi retirada dos artigos que compõem a coletânea *Um Mural para a Dor* (Birman e Leite 2004). Além disso, o texto "Movimentos Cívicos Religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor" de minha autoria nesse livro, contém os casos que retomo aqui. Ressalto que revisei os dados para pensar um problema que não se colocou no momento de sua elaboração, a saber, os projetos seculares e religiosos em suas articulações específicas.

- ⁵ Cf. Birman (2004) para uma descrição etnográfica dos momentos rituais envolvidos no movimento Basta! Eu quero paz.
- ⁶ Houve também reações contrárias à perspectiva defendida pelo Viva Rio. Militantes de origem protestante chamaram atenção para a necessidade de fazer da participação religiosa um movimento de base ecumênica, claramente comprometido com as causas político-sociais. Declinaram-se assim favoráveis a uma presença política da religião orientada pela linguagem secular e com um projeto de transformação da sociedade, isto é, por uma forma de participação política próxima daquela defendida pela Teologia da Libertação. A expressão de desagrado quanto aos rumos do movimento partiram também do movimento das mães contra violência, pelas mesmas razões já que reclamavam por justiça e reparação para seus filhos assassinados (cf. Melo 2009; Leite 2004; Leite e Farias 2009; Vianna e Farias 2011). E ainda: cf. Cadernos do Iser (2009), que apresenta o conjunto de atividades do MIR, Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro que congregou os participantes dessas manifestações do Viva Rio.
- ⁷ É interessante nesse sentido o trabalho de pesquisa sobre assistência religiosa no sistema sócio-educativo, coordenado por Pedro Simões (2010), onde os entrelaçamentos, as ambivalências e a diversidade de posturas e orientações dos agentes públicos nas unidades de atendimento são particularmente reveladoras desse processo.
- ⁸ Birman e Machado (2011) e Silva (2012).
- ⁹ Lê-se sobre a definição oficial de UPP: A Unidade de Polícia Pacificadora é um novo modelo de Segurança Pública e de policiamento que promove a aproximação entre a população e a polícia, aliada ao fortalecimento de políticas sociais nas comunidades. Ao recuperar territórios ocupados há décadas por traficantes e, recentemente, por milicianos, as UPPs levam a paz às comunidades do Morro Santa Marta (Botafogo – Zona Sul); Cidade de Deus (Jacarepaguá – Zona Oeste), Jardim Batam (Realengo – Zona Oeste); Babilônia e Chapéu Mangueira (Leme – Zona Sul); Pavão-Pavãozinho e Cantagalo (Copacabana e Ipanema – Zona Sul) ... As UPPs representam uma importante 'arma' do Governo do Estado do Rio e da Secretaria de Segurança para recuperar territórios perdidos para o tráfico e levar a inclusão social à parcela mais carente da população. Hoje, cerca de 280 mil pessoas são beneficiadas pelas unidades. Disponível em: http://upprj.com/wp/?page_id=20. Consultado em 10/12/2011.
- ¹⁰ Matéria publicada no Jornal Extra em 11/12/10. Disponível em: <http://extra.globo.com/casos-de-policia/policia-militar-vai-levar-trabalho-religioso-as-upps-370516.html>. Consultado em 11/12/10.
- ¹¹ Disponível em: <http://jornal.ofluminense.com.br>. Consultado em 10/12/2011.
- ¹² Conversa pessoal com Amanda Pereira, antropóloga que atualmente faz pesquisa em UPPs em zonas centrais da cidade.
- ¹³ Disponível em: http://odia.terra.com.br/portal/rio/html/2010/5/banda_gospel_do_bope_leva_paz_as_comunidades_81608.html. Consultado em 3/06/2011.

Recebido em dezembro de 2011

Aprovado em março de 2012

Patricia Birman (patriciabirman@terra.com.br)

Professora titular de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Pesquisadora do CNPq. Como antropóloga especializou-se no domínio dos estudos sobre religião, tendo realizado pesquisas sobre cultos afro-brasileiros, pentecostalismo no Brasil e religiões no espaço público. Atualmente desenvolve trabalhos de pesquisa sobre territórios, identidades e formas de segregação no espaço urbano.

Resumo:

Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro

Ao chamar atenção para a pertinência das investigações sobre secularismos, neste artigo, busco analisar alguns aspectos de atividades seculares e religiosas que ganharam corpo no Rio de Janeiro. Escolhi descrevê-los através das relações e entrelaçamentos que estabeleceram com projetos e práticas religiosas direcionados a uma questão social que vem capturando a imaginação dos habitantes do Rio de Janeiro, a chamada “violência”. As transformações do tratamento concedido à violência são encaradas como parte do processo que envolve agentes leigos e religiosos em diferentes projetos de salvação.

Palavras-chave: violência, secularismos, favela, religiões, paz e pacificação.

Abstract:

Crusades for peace: religious practices and secular projects related to the issue of violence in Rio de Janeiro

By calling attention to the relevance of the researches on secularisms, in this article, I try to analyze some aspects of secular and religious activities that gained body in Rio de Janeiro. I chose to describe them through the twists and relationships they established with religious projects and practices directed toward a social issue that has been capturing the imagination of the inhabitants of Rio de Janeiro, the called “violence”. The transformations of the treatment accorded to violence are seen as part of the process that involves religious and lay agents in different projects of salvation.

Keywords: violence, secularisms, favela, religions, peace and pacification.