

LAICIDADE ÀS MARGENS: REFLEXÕES SOBRE RELIGIÃO E VIOLÊNCIA EM CONTEXTOS EXTREMOS

Carly Machado

Nas últimas duas décadas, um relevante conjunto de estudos sobre religião desenvolvidos no Brasil tem discutido a presença de práticas e símbolos religiosos em cenários marcados pela violência e por condições de existência em contextos extremos. Essas pesquisas, no entanto, desviam-se de qualquer perspectiva utilitária que poderia indicar que a falta da paz e da segurança seriam as ausências fundamentais que fariam florescer o religioso. Seguindo outra direção analítica, esses trabalhos demonstram relações complexas entre agentes e instituições do religioso e do secular, de perfil estatal e não estatal, na produção tanto da paz quanto dos conflitos em cenários marcados pela violência.

Alguns dos importantes estudos nesse campo são caracterizados por pesquisas etnográficas densas, realizadas em diferentes contextos: prisões (Scheliga, 2005), instituições policiais (Albernaz, 2010), grupos criminais (Vital da Cunha, 2015) e equipamentos estatais e eclesiásticos situados em territórios marcados por conflitos entre grupos armados (Oosterbaan; Machado, 2020; Teixeira, 2015). Nesses contextos, a dialéctica religioso/secular é mobilizada por meio de manejos de alta complexidade nos quais agentes religiosos e seculares, estatais e não estatais, se colocam como parte tanto da dinâmica da produção da segurança e da proteção como da violência e do controle.

O objetivo deste capítulo é discutir o tema da laicidade tendo como base as reflexões apresentadas por esse campo de debates sobre religião e violência no Brasil. Contextos extremos, caracterizados pela violência cotidiana, exigem reflexões sobre a relação mais geral entre o Estado e a questão da laicidade que partam de realidades cotidianas às margens, nas quais o religioso se imbrica em práticas estatais e criminais de modos muito variados e analiticamente desafiadores. Uma abordagem exclusivamente normativa da laicidade é, nesses contextos, insuficiente para qualificar análises pautadas não em uma dimensão ética definida a priori, mas nos desafios de formulação de uma ética ordinária

(Das, 2015), negociada por sujeitos em situações extremas, que exigem movimentos arriscados, limítrofes, em terrenos política e sociologicamente minados.

O recorte específico da análise que será aqui apresentada é o dos estudos sobre pentecostalismo nas periferias urbanas brasileiras, em particular no Rio de Janeiro. Os debates mais gerais sobre a relação entre o tema da laicidade no Brasil foram mobilizados por muitos anos tendo como pauta central as discussões sobre a relação entre o Estado brasileiro e a Igreja Católica (Camurça; Martins, 2014; Giumbelli, 2008, 2011; Oro, 2011; entre outros). Mais recentemente, com a alteração do campo religioso no país e o desdobramento dessa mudança no campo político, o tema da laicidade tem sido debatido considerando-se a presença de líderes e instituições evangélicas no cenário nacional e suas disputas, particularmente no campo das moralidades que fazem e desfazem políticas públicas (Almeida, 2020; Camurça; Silveira; Andrade Júnior, 2020; Oro, 2023). Até o momento, o governo Bolsonaro (2019-2022) constituiu o ápice deste processo de reorganização das relações entre o campo religioso brasileiro (católico e evangélico) e a cena política nacional. E, por isso, nestes anos, o tema da laicidade foi predominantemente pensado no Brasil com base no tema dos evangélicos e sua articulação com o Bolsonarismo.

As reflexões que serão aqui realizadas vão tratar do tema da laicidade nas margens, pela relação entre pentecostalismo e violência, privilegiando trabalhos etnográficos que abordam essas fronteiras em situações cotidianas. As relações entre práticas pentecostais e estatais analisadas, portanto, não serão aquelas que se dão no âmbito do Legislativo nacional ou do Executivo federal. O exercício a que dedica este texto é o de pensar a questão do religioso e o tema da laicidade na micropolítica do cotidiano e na vida dos sujeitos em contextos marcados pela violência.

Essa proposição, no entanto, abre um outro vasto campo de possibilidades analíticas para o tema. Cabe, assim, especificar que as relações entre o pentecostalismo e as práticas estatais e criminais que serão aqui abordadas se destacam por mobilizar a questão do *sofrimento cotidiano vivenciado em contextos violentos* e o modo como, diante desses sofrimentos, agencia-se o religioso, produzindo projetos marcados pelas tensas fronteiras entre *cuidado e controle, proteção e risco*.

Laicidade e violência: religião e o governo das populações às margens do Estado

A temática explícita da violência aparece muito pouco em trabalhos sobre o tema da laicidade. Uma busca pela palavra “violência” (e outras próximas) em mais de uma dúzia de textos elaborados por diferentes autores de referência que tratam de forma mais conceitual da questão da laicidade resultou em raras menções a essa ideia. As que foram identificadas referiam-se, em sua maioria, a casos de violência resultantes de conflitos relacionados à intolerância religiosa.

No entanto, apesar da ausência de um tratamento explícito das violências que fazem parte do debate sobre o tema da laicidade, é possível traçar, mesmo que de forma breve, um eixo central de questões para conduzir essa reflexão. Portier (2018), no desenvolvimento de suas discussões sobre mudanças no modelo de laicidade francês nas últimas décadas, retoma um histórico desse processo na Europa e, mais especificamente, na França. Ao refletir sobre a relação entre laicidade e o projeto do Estado moderno, afirma Portier (2018, p. 23, tradução nossa): “a ordem moderna então se afirma com base em uma reconfiguração da ideia de poder”.

Tudo agora acontece “como se Deus não existisse”, *etsi Deus non daretur*, segundo a fórmula de Grotius. A lei do Estado, longe de qualquer referência à *bona vita*, não visa mais estabelecer as condições para a possibilidade de um exercício harmonioso dos direitos humanos. Já não unifica pensamentos e comportamentos; limita-se a ordenar os inúmeros pluralismos emanados da sociedade civil (Portier, 2018, p. 23, tradução nossa).

Essa nova ordem social, continua Portier (2018, p. 24), deixa uma questão em suspenso: “que estatuto atribuir à figura divina, e às Igrejas que lhe administram o culto, neste universo assim entregue às suas próprias razões?”. Os governos modernos, indica o autor, tentaram resolver o problema inventando a “solução secular”. Essa expressão, prossegue Portier, descreve um regime de direito, marcado, por um lado, pelo respeito à liberdade de consciência e, por outro, pela afirmação da neutralidade do Estado (Portier, 2018, p. 24).

Ressalto aqui essa concepção da “neutralidade do Estado” como um ponto crítico para um debate sobre o tema da laicidade que busque abordá-lo considerando o problema da violência. Os limites da ideia de “neutralidade do Estado” como base política para a formulação de princípios laicos em contextos nacionais diversos já foram abordados por diferentes autores (destaco Giumbelli, 2012). No entanto, tendo como perspectiva a questão da violência, sugere-se uma articulação dessa questão com as discussões pautadas por Das e Poole (2004), em sua abordagem sobre o Estado e suas margens. O que se coloca em questão, com essa leitura, é a própria concepção de Estado e como se articula com o problema da violência.

Ao sugerirem uma antropologia das margens do Estado, Das e Poole (2004) propõem uma análise que se distancia da imagem do Estado como uma forma administrativa racionalizada de organização política que se torna gradativamente enfraquecida ou menos articulada em suas margens sociais e territoriais. Ao invés disso, sugerem as autoras, uma análise das margens do Estado deve dedicar-se a pensar como as políticas da vida nessas áreas dão forma a práticas políticas, regulatórias e disciplinares que constituem efetivamente o que se chama de “Estado”.

No desenvolvimento dessa formulação, Das e Poole apontam para o fato de que um aspecto-chave do problema das margens é exatamente a relação entre a violência e as funções ordenadoras do Estado. A genealogia da ideia de Estado tem por princípio uma concepção política, teológica e sociológica de que este teria o monopólio da violência. Nos termos de Weber, discutidos por Das e Poole, “o monopólio do legítimo uso da força física na execução de sua ordem” (Weber *apud* Das; Poole, 2004, p. 7).

Nesta visão sobre a vida política, o Estado é imaginado como um projeto sempre incompleto sobre o qual se deve constantemente falar – e imaginar – por meio de uma invocação da brutalidade, da ilegalidade e da selvageria que não apenas está fora de sua jurisdição, mas também o ameaça por dentro (Das; Poole, 2004, p. 7).

Recusando uma leitura das margens como um campo de ausências, uma análise do Estado por suas margens propõe a possibilidade

de acompanhamento dos processos pelos quais o Estado se faz continuamente, refundando seus modos de produção da ordem e da lei (Das; Poole, 2004, p. 8). Essa perspectiva demanda, assim, uma revisão dos princípios previamente estabelecidos que pautavam uma ideia de “neutralidade do Estado” e de seu monopólio soberano sobre o uso da força. Das e Poole (2004, p. 13) apontam para o fato de que pesquisas que buscam as margens, ao invés de evidenciar o mal funcionamento estatal, notabilizam práticas que manifestam a reformulação contínua da lei por meio de formas de autoridade e violência, formas estas que podem ser interpretadas como extrajudiciais e externas, ou anteriores ao Estado.

Essa refundação, afirmam as autoras, ocorre tanto pela produção de corpos matáveis, referindo-se a Agamben, quanto pelos tipos de poder corporificados por figuras como o policial ou o “chefe” local. “Como o homo sacer, essas figuras gozam de certa imunidade à lei justamente porque se configuram como existindo fora ou antes da lei” (Das; Poole, 2004, p. 13, tradução nossa). Tipos como esses, analisam Das e Poole, carregam autoridade local muito personalizada de poder privado, mas também uma autoridade impessoal e neutra da autoridade estatal. Essas e outras combinações de agentes e práticas evidenciam que, tomando as margens como ponto de partida, é possível entender como a fronteira do legal e do ilegal se constrói por dentro do Estado e das instituições que o corporificam e mediante a gestão da violência.

Uma proposta crítica que sugira uma reflexão sobre o tema da laicidade tendo como base as margens do Estado exige o enfrentamento do problema da violência em diferentes níveis. Esse trabalho já tem sido feito no conjunto dos esforços de muitos estudos sobre o tema do Estado moderno, da laicidade e o do secularismo. Nessa perspectiva, sugiro aqui um olhar sobre o trabalho de Talal Asad.

A questão do Islã atravessa todo o trabalho de Talal Asad sobre as formações do secular (2003), fomentando reflexões sobre o projeto moderno em termos políticos e sociais e mobilizando suas questões sobre democracia, cidadania, modos de governo, entre outros. Connolly (2006), ao formular uma síntese dos grandes temas da obra de Asad, afirma que, para esse autor,

a constituição da Europa moderna, como um continente e uma civilização secular, obriga a tratar os muçulmanos em seu meio, por um lado, como cidadãos abstratos e, por outro, como uma minoria distinta a ser tolerada (a orientação liberal) ou restrita (a orientação nacionalista), dependendo da política do dia (Connolly, 2006, p. 76, tradução nossa).

Ao analisar particularmente a presença do Islã na Europa e nos Estados Unidos, o trabalho de Asad volta-se constantemente para o tema da violência e da produção do medo “do ponto de vista de dentro”. Suas análises sobre o 11 de setembro discutem as diversas formulações que apontam o Islã como “fonte de violência” para o Ocidente e o mundo islâmico sendo tratado como tendo sido falho em abraçar o secularismo e entrar na modernidade. Essa falha no processo de secularização seria, de acordo com essa acusação, a razão da inabilidade dos países muçulmanos em romper com sua “raiz violenta” (Asad, 2003, p. 10).

O processo de secularização e a laicidade do Estado podem ser pensados, deste ponto de vista crítico, não apenas como dispositivos de regulação do religioso (Giumbelli, 2016), mas da própria violência, concebida como uma paixão humana que pode ser provocada pela religião no geral (como nos lembra Asad, 2003) e por religiões particulares, em contextos conflituosos específicos. Em nome da laicidade do Estado, combinam-se, então, formas de gestão da violência e formas de gestão do religioso e, ainda, aponta Asad, modos de produção do que se define, ou se qualifica, como especificamente religioso.

Em sua abordagem das polêmicas em torno do uso do véu por meninas muçulmanas em escolas na França, Asad (2006) coloca o debate sobre os princípios laicos do Estado francês nos seguintes termos:

Uma forma de encarar o problema que me interessa é a seguinte: uma vez que a “religião” direciona a atenção dos sujeitos para preocupações *de outro mundo*, o poder do Estado precisa definir seu devido lugar para o bem-estar *mundano* da população sob seus cuidados. (Isso não inclui a garantia da vida; o Estado pode, por conta própria, matar ou deixar morrer, enquanto nega esse direito a qualquer outra entidade. Mas isso inclui, mesmo assim, o encorajamento de uma florescente cultura de consumo). Uma imagem de bem-estar mundano que pode ser

identificada na vida social e na qual se pode *acreditar* é assim necessária, mas também o é uma resposta à seguinte pergunta: quais são os sinais da presença da religião? A *laicidade* me parece, portanto, comparável a outros secularismos, como o dos Estados Unidos, uma sociedade hospitaleira à crença e ao ativismo religioso, na qual o governo federal também acha necessário definir o que seja “religião” (Asad, 2006, tradução nossa).

Destaca-se nessa citação não apenas uma análise sobre o caso específico do uso do véu, mas os termos colocados por Asad para tratar dessa questão. Retomando a citação, nela o autor afirma que os processos de secularização e laicização, para cumprir seus objetivos modernos, precisam substituir as preocupações “de outro mundo” dos sujeitos religiosos por um modelo de “bem-estar mundano”, secular, definido pelo poder do Estado, que se responsabiliza em cuidar de sua população, garantindo-lhe esse bem-estar. Mas, no duro conteúdo colocado entre parênteses nessa sentença, Asad destaca que esse cuidado oferecido pelo Estado *não inclui a garantia da vida*: o Estado pode matar ou deixar morrer, e esse direito sobre a vida ele nega a qualquer outra entidade.

Articulando o conteúdo entre parênteses com o que está sendo discutido no conjunto do argumento de Asad, é possível afirmar que a gestão soberana da vida feita pelo Estado é a matriz que abarca as demais regulações específicas, inclusive a do religioso. Sendo assim, a definição do “religioso” a ser controlada é sempre cultural, sociológica e política. Sempre referida a populações específicas, cujos corpos e emoções são lidos pela matriz da violência e, portanto, representam ameaças em potencial.

Uma mudança no modelo de laicidade francesa a partir dos anos 1970 e 1980 é discutida por Portier (2018) com base nos efeitos da confrontação da sociedade francesa com reivindicações identitárias e numa reorganização das esferas do público e do privado derivada desse processo. Situa-se nesse conjunto de reivindicações a reafirmação de identidades confessionais, entre elas, a muçulmana.

Este renascimento muçulmano, cujos sinais se manifestam a partir do final dos anos 1980, em particular nas gerações jovens mal integradas (ou que se consideram discriminadas), manifes-

ta-se frequentemente no quadro da esfera privada, em que são realizadas a prática da oração, a observância do Ramadã, e o respeito pelas obrigações alimentares (em torno do halal). Mas ele afeta também a esfera pública: a afirmação da identidade é muitas vezes acompanhada de um pedido de reconhecimento dirigido às autoridades públicas (Portier, 2018, p. 27, tradução nossa).

Essa dimensão pública do religioso, e a reorganização do modelo de laicidade francesa, mais uma vez tem no centro do debate a presença do Islã na França. Montero (2013) aponta para um temor da “islamização da Europa”, provocado por prognósticos demográficos que indicam a possibilidade de uma maioria islâmica na França dentro de alguns anos. Asad (2006) afirma que “a laicidade não é cega para grupos religiosamente definidos em público”, e mantém-se suspeita sobre o que imaginam que *eles sejam capazes de fazer*. “O desejo de manter alguns grupos sob vigilância e redimir-se com outros [...] são emoções que sustentam a integridade da República laica” (Asad, 2006, tradução nossa).

A laicidade francesa sustenta-se, portanto, também por camadas de emoções, entre elas o medo do perigo e da violência atribuídos ao Islã, e sobre o qual o Estado francês impõe dispositivos de gestão da vida em suas margens. Esses dispositivos incluem práticas e políticas de cuidado, controle, violência e, com base nesse enquadramento, regulações do religioso, tal como a proibição diferenciada do véu, exclusivamente voltada aos corpos de mulheres muçulmanas.

Na França, a alteridade perigosa gerida pelo Estado, inclusive mediante seu modelo de laicidade, é a muçulmana. No Brasil, essa gestão da alteridade perigosa tem sido historicamente efetivada sobre as vidas negras. Em sua análise do processo de construção de um modelo de laicidade no Brasil, Oro (2011) pontua a repressão policial sofrida pelas religiões afro-brasileiras durante o período do Estado Novo. Segundo o autor, a perseguição contra essas religiões, frequentadas naquele período majoritariamente por afrodescendentes, se inscreve no “espírito da época”, marcado por políticas apoiadas na ideologia do embranquecimento e da modernização. O período do Estado Novo, de acordo com Oro:

Era também o período em que se oficializava o discurso médico no Brasil, presente em movimentos como o sanitarismo.

Neste contexto, as religiões afro-brasileiras eram facilmente enquadradas no Código Penal, nos artigos 156, que prevê o exercício ilegal da medicina; no 157, que condena a prática do espiritismo e do charlatanismo, e no 158, que prevê a prática do curandeirismo. A consequência disso é que “intensificaram-se os processos criminais contra feiticeiros e aqueles que fazem mal à saúde pública e à nacionalidade” (Maggie, 1992) (Oro, 2011, p. 226).

O controle das religiões afro-brasileiras no Brasil foi historicamente orquestrado e executado pela combinação de atores estatais, científicos e religiosos, com a mobilização de instituições médicas, jurídicas, cristãs, meios de comunicação, além de forças policiais. Parte substantiva da produção do modelo da laicidade brasileira nutriu-se, notadamente, do tratamento conferido às religiões afro-brasileiras nesse período. Nesse contexto, discutiu-se amplamente o que se definia ou não como *religião* no país. Assim, antes de projetos que resultaram em uma regulação limitada e restritiva do lugar das religiões afro-brasileiras no contexto nacional, o que se colocava em questão era o estatuto de “religião” dessas práticas, na relação direta destas com noções de risco e perigo. Nos termos de Asad, o que estava em questão era *o que se imaginava que essas pessoas eram capazes de fazer*.

Se esse processo pode, por um lado, ser lido como uma operação que resulta na criminalização da religião das populações às margens, por outro, ele nos possibilita pensar sobre o processo de criminalização dessas populações pelo viés religioso. Nas margens, a regulação do religioso opera refundando os modos de produção da ordem. Acompanhar a gestão do religioso do ponto de vista das margens, seja por sua restrição, seja por seu alargamento, implica acompanhar como o Estado se faz. Nesse sentido, a presença do religioso nas margens, usualmente lida como sua ausência ou ineficiência, pode ser compreendida como um modelo particular de laicidade, voltado à gestão de populações definidas como perigosas e à produção de subjetividades pacificadas e controladas.

Há várias décadas, o estado do Rio de Janeiro é tratado como um território marcado pelo problema da violência (Leite, 2014; Machado da Silva, 2004). Nesse processo, populações específicas vêm sendo categori-

zadas como populações “perigosas” e capturadas por um amplo processo de criminalização (Misse, 2010). Esta condenação a priori orienta as práticas do Estado sobre essas populações tendo por base uma “metáfora da guerra” (Leite, 2014), que legitima ações violentas e letais por parte dos agentes da segurança pública sobre territórios específicos e seus moradores, tratados como inimigos internos. Afirma Leite (2014, p. 629):

a metáfora da guerra se constituiu, no Rio de Janeiro, como um dispositivo matriz de referência de discursos em torno da alteridade como ameaça e das modalidades de identificação dos moradores de favelas como assujeitados ao campo do crime violento por pertencimento às atividades ilegais do comércio de drogas ilícitas ou as orbitarem, fornecendo as justificações morais das políticas institucionais e das práticas dos agentes estatais que atualizam o próprio dispositivo de gestão da ordem pública nas favelas cariocas.

Um dos desafios da gestão dessas práticas estatais que têm por modelo a guerra é a identificação, dentro dos territórios considerados “perigosos”, daqueles que seriam realmente “bandidos”, diferenciando-os dos moradores “honestos”, considerados “pessoas de bem”. Assim, ainda segundo Leite (2014), o debate público sobre a violência urbana transita para um plano moral, em que as periferias urbanas são identificadas como um território “inimigo” da ordem pública, e seus moradores às vezes como vítimas, porém mais frequentemente como cúmplices do crime violento. As populações periféricas são assim recobertas pela categoria amplamente estigmatizadora de “cúmplices da violência”, e a gestão de suas vidas operadas pelo Estado segundo essa perspectiva.

Nesse sentido, nos indica Leite (2014, p. 631), tendo a metáfora da guerra como dispositivo matriz de suas políticas de gestão das periferias urbanas e de sua população, o Estado reduziu as políticas públicas dirigidas a esses territórios aos segmentos “vulneráveis ao crime”. Essa perspectiva colocou em operação um dispositivo de gestão da violência que, para dar conta não só dos “criminosos”, mas de toda uma população “vulnerável ao crime”, ampliou-se por meio da integração às ações do Estado de outros mediadores do social, em especial organizações da sociedade civil, de caráter educativo e formativo, inclusive as religiosas.

Em sua análise sobre o processo de construção da *violência* como *problema* nas últimas décadas, Birman (2012) tem discutido como as formas de governo, justificadas por modelos de controle de populações, vêm se constituindo nas relações entre o religioso e o secular no Brasil. Considerando-se o “problema da violência”, afirma a autora, foram se alterando as formas de habitar e circular na cidade, assim como as disposições subjetivas marcadas por novas modalidades de intervenção. Afirma Birman:

O par religioso/secular em ações conjugadas veio a ser um poderoso instrumento no interior dos dispositivos de governo dos pobres. Com o objetivo de conter a criminalidade, de eliminá-la e de dominar os territórios em que supostamente ela se origina, forjaram-se modos de governar nos quais os usos correntes e cada vez mais expandidos da noção de crime tornaram mais complexa as relações entre esses domínios efetivamente entrelaçados. Surgiram novos atores, novas temáticas e novos modos de agir de religiosos e leigos nas igrejas, nas ruas e praças, na mídia, ocupando espaços públicos, impensáveis até pouco tempo atrás (Birman, 2019, p. 117).

Somando-se a esse debate, com base em seus estudos sobre dinâmicas violentas nas periferias urbanas, Gabriel Feltran (2020) afirma que, para compreender as estratégias de busca por direitos e justiça nesses territórios, é fundamental entender a coexistência de “regimes normativos” de referência para seus moradores. Segundo o autor, essa trama de gestão da ordem articula a justiça estatal, a justiça dos tribunais do “crime”, a justiça seletiva da polícia e a justiça divina. Tais regimes, argumenta Feltran, não operam apenas na formulação do “dever ser”, na definição de “regras ou leis”, mas constituem instâncias de reivindicação e atuam como operadores práticos do debate, da deliberação e da execução de medidas de punição, regulação e controle (Feltran, 2020, p. 47). No centro dessa gestão, o autor aponta para o fato de que a violência, “compreendida como o uso da força ou a ameaça de fazê-lo” (p. 48), e sobretudo a violência letal, tem sido assim gerida por esses regimes nas periferias urbanas. E essa gestão da ordem, elabora Feltran, qualifica os sujeitos que mobilizam esses diferentes regimes normativos, conforme sua disposição para produzir “acordos” (Feltran, 2020, p. 65).

Um dos efeitos dessa gestão da ordem é o deslocamento forçado de sujeitos de seus territórios, marcado principalmente por ameaças de aprisionamento ou morte dos próprios, e/ou de seus familiares. Essas ameaças, tanto da prisão quanto da morte, são mediadas e negociadas, tal como sugerido por Feltran, por agentes estatais, criminais e religiosos.

Pentecostalismo e pacificação nas periferias urbanas

Nas últimas décadas, atores e instituições pentecostais têm se consolidado como os principais mediadores do campo religioso operando nos contextos violentos das periferias no Rio de Janeiro. Diversos estudos desenvolvidos pelas Ciências Sociais brasileiras vêm analisando diferentes formas da articulação do pentecostalismo com o campo da violência em distintos territórios no Brasil. Essas pesquisas já se ocuparam da análise de práticas pentecostais realizadas em contextos institucionais como prisões (Scheliga, 2005), equipamentos voltados à ressocialização de presidiários (Teixeira, 2015), contextos criminais (Vital da Cunha, 2015), entre outros. Minhas pesquisas fazem parte desse conjunto de reflexões nos últimos quinze anos. Parte desse trabalho foi dedicada à análise de projetos pentecostais articulados à política de segurança pública desenvolvida no estado do Rio de Janeiro entre os anos de 2008 e 2018, nomeada como Política de Pacificação¹.

De 2010 a 2015, desenvolvi pesquisa de campo na Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD). Em artigo de 2012 (Birman; Machado, 2012), analisamos a trajetória de seu líder, Pastor Marcos Pereira, conhecido no estado do Rio de Janeiro à época como um pastor que fazia pregações em delegacias, mediava rebeliões em prisões e ajudava a afastar pessoas envolvidas com o tráfico. No período da pesquisa, o pastor conduzia uma igreja formada majoritariamente por “ex-bandidos” e era conhecido por fazer incursões em favelas para *resgatar da morte* (termo nativo) pessoas condenadas pelo chamado *tribunal do tráfico*. Identificamos, naquele momento, que a referência à origem de seu ministério em suas práticas missionárias nos presídios era reveladora da

1 Projeto de pesquisa “Crime e religião: mediadores sociais do processo de pacificação na região metropolitana do Rio de Janeiro” (2011-2015). Financiamento FAPERJ – APQ1 – Edital de apoio à pesquisa, 2012.

maneira pela qual ele se concebia como alguém cujo mandato divino não só ajudaria o Estado a lidar com as populações marginais, mas também a corrigir suas falhas: o pastor buscava agir onde o Estado se mostraria incapaz de impor sua ordem (Birman; Machado, 2012, p. 58).

Em trabalho posterior (Machado, 2017), analisei outra faceta da relação dessa igreja com projetos de governança no Rio de Janeiro, ao tratar do fluxo institucional e de pessoas entre a ADUD e uma Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) no Rio de Janeiro. O objetivo desse artigo foi pensar o *dispositivo de pacificação* como um conjunto de discursos, práticas e imaginários ligados à política de pacificação como projeto de segurança pública do Rio de Janeiro, capaz de articular atores estatais, religiosos, culturais e midiáticos. O trânsito de sujeitos entre igreja e UPP era marcado por casos que, na triagem informal dos policiais, não seriam casos de justiça, ao menos não ainda, e eram conduzidos à igreja para que ali ficassem até estarem em condições de retornar aos seus locais de moradia.

A justificativa para o aparentemente inusitado deslocamento temporário de uma pessoa para viver dentro de uma igreja, e sob sua tutela, era seu envolvimento com as drogas e/ou com o crime. Na prática e nos detalhes, os casos eram muito variados, mas a articulação UPP-igreja era bastante sólida e institucionalizada. Uma das cerimônias analisadas nesse texto foi um culto realizado na própria Unidade de Polícia Pacificadora como parte do ato oficial de celebração do primeiro ano da referida UPP. Um dos líderes e pregador da ADUD fez seu agradecimento à unidade policial referindo-se à Política de Pacificação como algo que “veio fortalecer o trabalho das igrejas nas favelas”, este sim já presente nas comunidades cariocas antes das UPPs, segundo o evangelista. Como testemunho vivo da parceria da ADUD com a UPP, uma jovem foi apresentada no evento devidamente recuperada pela ADUD para a sociedade, vestida no roupão típico utilizado pelas mulheres da igreja. A jovem foi convidada para partir o primeiro pedaço do bolo que comemorava o aniversário da UPP.

O desenvolvimento dessa pesquisa evidenciou que a Política de Pacificação proposta pelo Estado para o Rio de Janeiro se estruturava diretamente com atores e instituições não estatais para implementar um projeto de controle das periferias urbanas. Ou seja, mais do que agir

onde o Estado não estava, a igreja agia nas margens do Estado, como parte do dispositivo da pacificação.

Em sua análise, Das e Poole (2004) apontam que o que faz das margens um campo privilegiado, não para discutir-se a ausência do Estado, mas, sim, analisar o modo como se faz o Estado, é o fato de que as periferias são vistas como contêineres naturais para pessoas consideradas insuficientemente socializadas na lei.

Como etnógrafos, estávamos interessados em compreender as tecnologias específicas de poder por meio das quais os Estados tentam “gerenciar” ou “pacificar” essas populações por meio da força e da pedagogia da conversão, destinada a transformar sujeitos indisciplinados em sujeitos legítimos para o Estado (Das; Poole, 2004, p. 9).

Se a articulação de uma igreja pentecostal a um projeto de segurança pública pode parecer incoerente com uma proposta de Estado laico, o que essas pesquisas evidenciam é que a regulação do religioso acompanha a gestão da violência, visando ao controle de populações consideradas perigosas e à sua transformação em sujeitos fiéis ao Estado. Sugiro então que, ao invés de pensar as margens como exceções ao projeto de laicidade, territórios e sujeitos na vida dos quais esse processo se encontra “ainda” incompleto, pesquisas sobre as margens evidenciam a laicidade do Estado se fazendo, com arranjos explícitos do religioso e do secular que atendam ao governo das populações e seu controle.

Comunidades Terapêuticas, cuidado e controle nas margens

Nos últimos anos tenho desenvolvido pesquisas sobre o tema dos centros de recuperação religiosos voltados para o acolhimento de pessoas que fazem uso problemático de drogas². Esses espaços existem há muitas décadas no Brasil e, mais recentemente, cresceram bastante em número. De acordo com Loeck (2018), apoiado em dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA, 2017), 21% desses serviços foram fundados

² Projeto de pesquisa: “Danos, sofrimentos, acolhimento e recuperação: Comunidades Terapêuticas e as tramas do religioso e do secular no fazer da política e dos cuidados nas periferias urbanas do Rio de Janeiro”. Coordenação de Carly Machado. Bolsa de Produtividade CNPQ – Nível 2 (2021-2023).

até 1995, e mais de 40% entre 1996 e 2005. Os anos 1990 marcam um período de expansão desses projetos. Doudement e Conceição (2018) indicam, no entanto, que esse tipo de instituição começou a surgir no Brasil na década de 1970, e a Nota Técnica do IPEA (2017) identificou unidades com data de fundação da década de 1960. Estima-se que existam hoje aproximadamente 2 mil instituições com esse perfil em atividade em todo o território nacional (Fiore; Rui, 2021).

O foco de pesquisa nesses equipamentos permite uma abordagem muito particular acerca da relação entre a religião e as práticas de governo das populações urbanas em contextos de violência. Diferentemente das “igrejas”, o formato jurídico, político e social desses projetos possibilita arranjos formais entre os centros e o Estado brasileiro, em diversos níveis. E, mais recentemente, tais arranjos vêm suscitando questionamentos sobre a laicidade do Estado brasileiro, no que tange à sua política de drogas.

A relação dos centros de recuperação com o poder público foi por muitos anos bastante incipiente e mesmo nula no Brasil, tanto no que diz respeito aos recursos a ela aportados quanto à sua fiscalização. Em 2011, primeiro ano do governo Dilma Rousseff, com o lançamento do programa “Crack: é possível vencer”, o governo federal passou a contratar vagas em “Comunidades Terapêuticas” (CTs), por meio da Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas (SENAD), do Ministério da Justiça. A categoria “Comunidade Terapêutica” foi então formalmente adotada no âmbito da política pública implementada nesse período, como forma de caracterizar esses centros de recuperação já em atividade no país.

Podemos assim dizer que o uso do termo “Comunidade Terapêutica” como modo de nomear os centros de recuperação que existem há décadas no Brasil foi consequência da intensificação da relação dessas instituições com o Estado brasileiro pela sua inclusão em políticas públicas governamentais. E essa categoria só faz sentido nessa relação. Sendo assim, uma parte considerável dos “centros de recuperação”, e seus voluntários, funcionam até hoje sem se identificarem com a categoria “Comunidade Terapêutica”.

A formalização gradativa das relações do Estado brasileiro com essas entidades conformou um coletivo antes bastante disforme sob o guarda-chuva da categoria “Comunidades Terapêuticas”. Sua integração ao ser-

viço de atendimento aos “dependentes químicos” foi o principal desencadeador da formulação de sua existência como um problema público. As agora chamadas “Comunidades Terapêuticas” tornaram-se, portanto, formalmente prescritas pelo Estado brasileiro como parte integrante e indispensável da Política Nacional de Drogas, na fronteira entre saúde, justiça e assistência social. Desde então, um amplo debate nacional constituiu-se em torno desse tema, e a demanda por “regulação” e “fiscalização” sobre as práticas dessas Comunidades Terapêuticas ganhou um importante espaço no debate. Como pano de fundo, questionava-se o tipo de tratamento realizado em tais instituições (Santos, 2018).

O “problema das Comunidades Terapêuticas” é frequentemente apresentado como um problema de invasão e desrespeito das fronteiras entre saberes e práticas sociais, especialmente entre religião e ciência, e religião e Estado. A breve análise dos processos sociais relativos à concepção de centros de recuperação religiosos no Brasil e no mundo nos mostra que o desafio a essas fronteiras sempre foi uma característica desses projetos: eles sempre representaram um questionamento aos saberes médicos e seus modelos de intervenção terapêutica e medicamentosa, em contraposição às experiências cotidianas e comunitárias, especialmente as religiosas. Dessa forma, sempre estiveram no âmbito de legitimidade do modelo das Comunidades Terapêuticas projetos comunitários que se apresentavam em variados formatos, cuja proposta poderia ter por base os mais diversos fundamentos para uma “vida em comum”, e com arranjos mais ou menos frouxos com o Estado, seus agentes e suas práticas. Nesse arranjo, os projetos religiosos sempre figuraram como uma possibilidade legítima. A dimensão “espiritual” das práticas dos Alcoólicos Anônimos, por exemplo, são uma evidência direta desse aspecto das possibilidades das CTs (cf. Gonçalves; Pillon, 2009; Sanchez; Nappo, 2008).

No Brasil, o aspecto “religioso/espiritual” define o perfil das Comunidades Terapêuticas. O relatório do IPEA (2017, p. 8), em sua introdução, indica que o “modelo de cuidado proposto pelas CTs ancora-se em três pilares – a saber, trabalho, disciplina e espiritualidade – combinando saberes técnico-científicos (médicos, psicológicos e socio-assistenciais) com práticas espirituais”. O modelo das CTs pauta-se na

exigência da abstinência de drogas como condição para o tratamento (em oposição à lógica da redução de danos); [n]a interação prolongada dos pacientes (e sua consequente segregação de seu ambiente familiar e comunitário); e [n]o uso de símbolos e rituais religiosos/espirituais como recurso terapêutico (IPEA, 2017, p. 10).

Tais princípios opõem-se diretamente aos fundamentos da reforma psiquiátrica que conferem a base do modelo de cuidado instituído pelo Ministério da Saúde para pessoas com transtornos decorrentes do uso de álcool e outras drogas, nos quais ganhariam protagonismo os Centros de Atenção Psicossocial para Álcool e Drogas (Caps-AD) – equipamentos ambulatoriais voltados ao cuidado integral dos usuários de álcool e drogas, orientado pela lógica da redução de danos.

A tensão entre “redução de danos” e “abstinência” configura uma dobradura muito específica na qual se inscreve a dimensão moral do conflito entre tratamentos que têm por foco o uso de álcool e drogas. Uma política de redução de danos opera com a possibilidade de gestão da vida incluindo o consumo de “drogas”, enquanto os projetos de abstinência visam à total interrupção do consumo³.

Apesar de não exclusiva ao campo religioso, a proposta de abstinência é uma marca das Comunidades Terapêuticas religiosas de perfil cristão. O aspecto disciplinar das instituições que visam à abstinência destaca-se nas rotinas das CTs, e as atividades religiosas, nesses casos, funcionam como prática voltada a esse fim. Por esse motivo, até o final de 2018, a integração das Comunidades Terapêuticas ao campo do “tratamento” do uso problemático de drogas marcava um descompasso com as políticas de saúde mental no Brasil que se pautava na política de redução de danos.

Se conceitualmente as CTs não eram projetos condizentes ao modelo de cuidado instituído pelo Ministério da Saúde para pessoas com transtornos decorrentes do uso de álcool e outras drogas, sua relação com o Estado brasileiro fazia-se possível pelo fato de ter-se consolidado

³ Redução de danos é um conjunto de políticas e práticas cujo objetivo é reduzir os danos associados ao uso de drogas psicoativas em pessoas que não podem ou não querem parar de usar drogas. Por definição, redução de danos foca a prevenção aos danos, ao invés da prevenção do uso de drogas; bem como foca pessoas que seguem usando drogas – posição oficial da Associação Internacional de Redução de Danos (IHRA). Disponível em: https://www.hri.global/files/2010/06/01/Briefing_what_is_HR_Portuguese.pdf. Acesso em: 21 jul. 2020.

por meio das políticas de justiça e segurança pública, e não de saúde, em âmbito federal. Até 2019, os editais de financiamento voltados às Comunidades Terapêuticas eram oriundos do Ministério da Justiça, como apresentado no início desta seção do texto⁴. Logo, se por um lado o problema das CTs parecia tratar-se de um problema entre modelos de laicidade e formas de regulação do religioso, por outro, a análise desse processo evidencia que existe outro dilema em questão: se as drogas são problemas de saúde ou de justiça.

Há uma evidente tensão no que se refere à temática da política nacional de drogas entre os campos médico e jurídico. O livro *Drogas no Brasil: entre a saúde e a justiça – proximidades e opiniões*, organizado por Vilma Bokany (2015), apresenta uma síntese desse debate, evocando uma importante crítica às políticas proibicionistas e à criminalização das drogas e seus usuários. As práticas do campo da justiça no Brasil operam por uma perspectiva repressiva que vê a “droga” como questão de polícia. O argumento que parte do campo da saúde, por outro lado, tende a recusar o modelo da criminalização, apresentando a droga como “problema de saúde”, ou seja, pela sua patologização. Apesar de a maior parte dos debates públicos sobre as CTs (e seus problemas) ocorrer com base na temática do “tratamento”, pensado pelo viés da saúde mental, as articulações densas entre as CTs e as políticas de segurança pública – que tomam as “drogas” como problema de polícia – são menos analisadas.

O debate sobre as Comunidades Terapêuticas é, em geral, articulado ao tema das políticas de saúde mental, seus desafios, os recursos e os equipamentos disponíveis. Sobre esse tema, mais do que relevante, há trabalhos, tais como os de Pitta (2011), Bolonheis-Ramos e Boarini (2015), e Barretto e Merhy (2021). No entanto, para enfrentar os desafios colocados por uma antropologia das margens, como sugerida por Das e Poole (2004), faz-se relevante um deslocamento da perspectiva da ausência, além do desenvolvimento de análises sobre o modo como, na gestão das margens, o Estado se faz presente em formas de governo,

⁴ As políticas relacionadas às CTs mudaram muito nos últimos anos, atravessando os governos Dilma, Temer e Bolsonaro. As principais articulações instituídas e também desfeitas no âmbito federal nesse período foram com os Departamentos de Justiça, Saúde, Assistência Social e Direitos Humanos. Descrever toda a institucionalidade desse processo (muito rico e revelador) seria outro trabalho, e esse não é o objetivo específico deste texto. Mas vale dizer que o presente artigo foi elaborado no momento das controvérsias que envolviam a criação do “Departamento de Apoio a Comunidades Terapêuticas” (Decreto nº 11.392/2023) dentro da Secretaria Executiva do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome, no primeiro mês do governo Lula (2023-2026).

operando inclusive por meio do excesso de políticas públicas violentas e asfixiantes voltadas às populações marginalizadas. Sob essa perspectiva, é possível perceber que, para as pessoas que chegam às CTs, algumas políticas públicas são fartas e engrossam a frente violenta do Estado que as reprime e oprime: esse é o caso da segurança pública e da justiça; da polícia e do encarceramento. Estas são “acessíveis”, na verdade excessivas, e estão sempre por perto, rondando, prontas a dar-lhes um lugar nas delegacias e nas prisões.

Um dos efeitos da gestão da ordem nas margens é o deslocamento forçado de sujeitos de seus territórios, marcado sobretudo por ameaças de aprisionamento ou morte deles mesmos e/ou de seus familiares. Essas ameaças, tanto da prisão quanto da morte, são mediadas e negociadas, tal como sugerido por Feltran (2020), por agentes estatais, criminais e religiosos. Mas, para além dos atores envolvidos, destaca-se o fato de que o processo de criminalização e a “solução” carcerária absolutamente inflada no Brasil nas últimas décadas formam o contexto mais amplo que constitui o chão movediço que serve de base para esse processo sufocante.

Ao lado das ameaças explícitas, que geram os deslocamentos forçados, existem ainda os avisos, os conselhos dados por mediadores da díade controle/cuidado, que sugerem deslocamentos “preventivos”, para locais distantes e, por isso, mais seguros. Em alguns desses casos, as CTs são destinos recomendados ou selecionados dentre os possíveis, por combinarem elementos que atendem a diferentes requisitos: localização, condições básicas de existência, regime de controle estabelecido, uma temporalidade mais alargada para a estadia, confiabilidade e gestão moral da vida cotidiana. As CTs situam-se, assim, como um espaço possível de recepção no percurso de sujeitos que vivenciam as circunstâncias expulsivas do exílio urbano. E o aspecto religioso dessas CTs, para além de ser o que as define, é também o que indetermina o perfil de tais iniciativas e as capacita a seguir acolhendo muitos tipos de gente (Machado, 2021, p. 150).

“É cada perigo que a gente passa”

Nos últimos anos, venho acompanhando diferentes pessoas que passaram por centros de recuperação, tendo como foco sua trajetória de vida e seus percursos na cidade. Nossas conversas com essas pessoas não tratam exclusivamente do tempo que passaram na CT, mas dos diferentes momentos de suas vidas nos quais se sentiram forçadas ou foram obrigadas a se deslocar pela cidade e viver fora de suas casas: na rua, em abrigos, CTs, na prisão, entre outros espaços de parada. Em comum entre esses homens (até aqui, com esse perfil, foram todos homens), sua relação com o pentecostalismo e o “problema das drogas”. Vou tratar nesta seção das conversas realizadas com um desses homens, que chamo de Jailson⁵.

No momento da pesquisa, Jailson tinha perto dos seus 40 anos, era casado e tinha um filho de um relacionamento vivido antes de seu casamento. Era também pastor de uma igreja Assembleia de Deus. Morava em um território de periferia, na cidade do Rio de Janeiro. É o mais velho de seis irmãos. Jailson lembra de sua infância dizendo que foi uma criança estudiosa e que nunca deu trabalho para sua mãe. Desde pequeno, queria ter um filho e dar para esse filho coisas que ele nunca teve, mas que, em suas palavras, “não era nada material, não. Mas era jogar uma bola, soltar uma pipa, algo assim que faz uma aproximação de pai pra filho”.

Em sua adolescência, aos 14 anos, envolveu-se com as drogas. Jailson consumia diferentes substâncias de modo recreativo. Ainda na adolescência, fez cursos profissionalizantes em uma unidade do Estado voltada para crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade. Conseguiu se formar, e iniciou um trabalho em uma empresa.

De seu primeiro relacionamento mais longo, nasceu seu primeiro e único filho, até o momento da pesquisa. Esse relacionamento marcou uma fase muito particular de sua experiência de consumo de drogas, já

⁵ Durante o segundo semestre de 2020, realizamos uma série de conversas com pessoas que haviam passado por Comunidades Terapêuticas ou tinham sua vida marcada de diferentes formas pela relação com essas instituições. A equipe dessa pesquisa era formada por quatro pessoas, além de mim: Nildamara Torres (doutoranda, UERJ), Jamille Bezerra (mestre, UFRRJ), Aleixa Gomes (iniciação científica, UFRRJ), Beatriz Corrêa (iniciação científica, UFRRJ) e Frederico de Assis (iniciação científica, UFRRJ). A equipe conversou, ao todo, com quinze pessoas. Todas foram informadas do andamento da pesquisa e têm acompanhado seus resultados. Seus nomes foram aqui modificados. Para os fins deste capítulo, a trajetória escolhida para análise foi a de Jailson. As conversas com ele aconteceram em diferentes ambientes: no contexto de uma igreja (algumas gravadas, outras registradas em anotações) e pelo aplicativo de troca de mensagens WhatsApp. No WhatsApp, as mensagens de áudio foram a via privilegiada de comunicação escolhida por Jailson.

que, durante esse período, ele usava drogas acompanhado da mãe da sua parceira que consumia drogas em casa. “Lá era um local isolado, seguro, tipo um refúgio. E ali virou o meu refúgio das drogas. Eu queria usar drogas, eu ia para esse local e usava drogas junto com a mãe da minha companheira”. A relação de Jailson com essa companheira durou sete anos. Depois do término, e sem esse “refúgio”, as coisas ficaram mais complicadas e perigosas.

Dadas a ilegalidade da venda e a criminalização do consumo de drogas em contexto brasileiro, sua experiência de compra e de consumo dessas substâncias o colocou em diversos momentos de sua vida no limite da morte e da prisão. Com o passar do tempo, Jailson relata que as drogas começaram a atrapalhar seus projetos. “A droga é uma doença progressiva. Ela te castiga muito materialmente, mentalmente, emocionalmente, familiarmente. É uma coisa muito dura, muito dura mesmo!”.

Mais do que um desgaste físico derivado das drogas, Jailson compartilha relatos de uma vida cotidiana difícil, arriscada e, por isso, desgastante. “É cada perigo que a gente passa”. Suas histórias são de experiências em contextos violentos e situações de risco de ser pego pela polícia. Uma das primeiras vezes em que Jailson pensou que queria parar com as drogas foi numa dessas situações de perigo. Ele disse que estava em uma linha de trem: um local onde as pessoas se escondiam para usar drogas. Mas quando ele e seus amigos estavam nesse local, a polícia chegou, e chegou atirando.

O pessoal começou a correr, e eu também. Nisso os policiais começaram a dar muito tiro. Eu consegui sair, mas as duas pessoas que estavam comigo ficaram. A polícia pegou os dois e eu fui embora. E eu pensei: “saio dessa vida! Eu não quero saber. Se eu conseguir sair livre disso, eu saio dessa vida!”. Consegui, mas era só mais uma oportunidade.

“São vários livramentos de Deus em questão de tiroteio, sabe”. Em outra história contada por Jailson, ele estava na laje de uma casa consumindo cocaína quando de repente começou um tiroteio. O dono da casa então falou que eles precisavam sair dali, mas ele demorou a conseguir escapar. Ficou preso porque não conseguia se mover, com medo de sair.

Jailson não narra suas histórias apresentando-se como corajoso, valente. O perigo na rua o deixava com medo. E, por causa desse medo, ele não entrou de vez para o tráfico. “*É impressionante como a droga te leva para o tráfico*”. Jailson perdeu um amigo assassinado. Esse amigo, segundo ele, não era usuário de drogas, mas vendia pequenas quantidades. Ele dizia que, naquela época, dava para vender “sem ser bandido, bandido mesmo”. Esse rapaz vendia de forma discreta, de acordo com Jailson, só para pessoas conhecidas. “Cheguei a pegar algumas cargas para passar, mas foi muito pouco. Eu sempre tive muito medo”. As drogas, segundo Jailson, levam a pessoa para o tráfico. E o álcool, para as ruas.

Jailson narra muitas perdas: trabalho, o primeiro relacionamento, a relação com o filho. Sempre que fala da relação com o filho, afirma que essa foi a sua maior e mais dolorosa perda. Relata ainda, com angústia, o sofrimento que fez sua família passar: “Eu já não aguentava mais ver minha vó, minha mãe e meus irmãos sofrendo. Eu já estava morto espiritualmente, mas eu queria a morte mesmo. Não tinha mais saída”.

E nisso eu dormi e tive uma visão onde se manifestava uma pessoa, um homem de branco. Eu não conseguia ver o semblante dele, não, mas essa pessoa falava: você vai na sua empresa, você vai pedir demissão e com esse valor de demissão que você vai pegar, eu vou te enviar para um local. E eu lembro que eu questionava: “Mas e meu filho? Eu comecei a trabalhar agora!”. E essa voz falava, Deus falava: vai, que eu vou cuidar de tudo.

Assim, Jailson internou-se voluntariamente em um centro de recuperação, de perfil religioso. Ele descreve esse local sempre como um lugar “muito simples no sentido espiritual”: na prática, algumas orações e muita disciplina cotidiana.

Lá existem muitas regras. Você tem hora pra comer, hora pra dormir, hora pra tomar banho. Eu lembro que assim que eu cheguei, foi meu primeiro dia, eu botei minha toalha nas costas pra tomar banho. Eu gosto de tomar banho pela manhã. Quando ia tomar banho, o monitor falou: “tu vai pra onde?” Eu respondi: “vou tomar banho!”. E ele disse: “Não, senhor, aqui tem hora pra tudo. Você vai tomar banho depois que todo mundo tomar”. Aquilo ali foi um trauma para mim. E eles enfatizavam muito isso. “Na escola pública você aprende A, B, C, D. Aqui

você vai aprender a OBEDECER”. De manhã cedo você acordava orando. Nas terças e quintas era obrigatório jejuar. Tinha os períodos bíblicos, com a leitura da palavra de Deus. Mas, assim, no sentido espiritual, era bem simples.

A rotina do centro de recuperação no qual Jailson ficou internado era muito intensa e rigorosa. Tinha hora para acordar, arrumar a cama, escovar os dentes e, depois de trinta minutos todos já deviam estar dentro da capela para orar. Após a oração, que durava uma hora, os internos tinham mais uma hora para o café da manhã. A partir daí, a cada dia da semana, seguiam-se atividades diversas, todas cronometradas: lavar roupa, arrumar a chácara, lavar o alojamento, fazer terapia. Em alguns dias, na parte da tarde, tinha estudo bíblico. O centro oferecia café, almoço, lanche, jantar e ceia.

Jailson diz que não se converteu no centro de recuperação, mas depois que saiu de lá. E dezesseis anos depois de sua internação, após algumas “recaídas”, tornou-se pregador. Mais recentemente, virou pastor. Sua narrativa sobre o dia a dia na igreja, no entanto, é bastante crítica.

Nós cristãos evangélicos falamos que Jesus cura, salva, liberta, batiza no Espírito Santo. Porém, a gente não está preparado pra receber essas pessoas na igreja: receber um drogado, um ex-drogado, receber uma prostituta, ou melhor, uma ex-prostituta, receber pessoas desse nível. Uma pessoa em adultério, uma pessoa em fornicação... A gente apregoa muito isso, mas, quando chegam na igreja esses tipos de pessoas, a gente não sabe lidar. Da mesma forma que as pessoas entram, a gente coloca pra fora, porque a gente conhece muito a *letra*, mas não conhece o *tratamento* pra essas pessoas.

Jailson casou-se novamente e tornou-se pastor de uma igreja “com carteira assinada”. No período da pesquisa, lidava com os desafios de ser líder de uma congregação e, também, um funcionário dessa igreja. Diferentemente da liberdade de um pregador, ele agora precisava cumprir um horário, e isso, em sua perspectiva, dificultava muito as coisas. “Eu gosto de visitar o membro da igreja no hospital, gosto de ir na casa. Se faltar ao culto, eu ligo. Gosto de levar a santa ceia para aqueles que estão enfermos. Gosto de comparecer. Eu gosto de participar do sepultamento...”.

Permanecer fixado só na igreja, cumprindo horário, o frustrava um pouco naquele momento, e Jailson pedia a Deus que o orientasse. Dizia que estava fazendo o seu melhor: que era um pastor cuidadoso, mas não era um “pastor delegado”, com cara de polícia, que age pela autoridade. Jailson dizia que queria ser respeitado, mas que não queria ser esse tipo de pastor que se impunha pela autoridade.

Considerações finais

Trajetórias de vida como a de Jailson nos ajudam a compreender mais de perto aspectos extremos da vida nas margens do Estado. Em contextos marcados pela violência, atores e instituições formam tramas densas e complexas de cuidado e controle. O objetivo das reflexões aqui desenvolvidas foi o de propor um debate sobre o tema da laicidade nesses contextos extremos, com base em uma antropologia das margens.

O debate específico sobre as Comunidades Terapêuticas foi escolhido como um caso bom para pensar o efeito de entorse produzido quando o problema da violência é colocado no centro do debate que trata dos modelos de laicidade, no que diz respeito ao tema das drogas. À medida que a perspectiva dos *modelos de tratamento* e do *cuidado da saúde* conduzem o impasse entre o religioso e o secular, o arranjo laico que indica a *exclusão* das CTs da política estatal parece evidente. Quando, no entanto, o problema da violência e a perspectiva da criminalização das populações às margens ocupa o centro do debate, percebe-se que as CTs são um ponto crítico para a produção de uma compreensão mais meticulosa sobre as complexidades inerentes à regulação da religião e da violência.

Mas a densa trama do religioso e do secular no governo das populações às margens reserva ao religioso todos os elementos ambivalentes da gestão. Em contextos marcados por regimes de governo estatal e criminal, o pentecostalismo apresenta-se encharcado de ambivalências das fronteiras e passagens entre o controle e o cuidado, o acolhimento e a imposição da disciplina, a escuta aberta e o proselitismo. Isso se dá porque, muitas vezes, no jogo de forças que se impõe, há poucas rotas efetivamente possíveis de fuga. E, até onde essa pesquisa alcança, o pentecostalismo é também uma delas.

A relação de Jailson com as drogas o colocou diante de policiais atirando para matar em linhas de trem e o deixou a um passo de uma vida no crime, na morte ou na prisão. A entrada em uma Comunidade Terapêutica, menos do que uma saída, foi uma fuga possível naquelas circunstâncias. Sua trajetória de vida foi então marcada por essa possibilidade de escape. Mas não um escape “para fora” do problema da violência e da criminalização das populações às margens. Um escape “para dentro”, para dentro do dispositivo de gestão, apesar de fora da cadeia.

Na Comunidade Terapêutica, Jailson foi ensinado a “obedecer”. Na discussão de Foucault (2008) sobre a genealogia das formas do Estado, é fundamental que os sujeitos sociais sejam forjados pela necessidade de proteção, além da importância da obediência. Uma das referências genealógicas da confiança dos sujeitos na proteção (secular) do Estado, para Foucault, é o modelo do pastorado (cristão), marcado pelo cuidado das almas para que não se percam e por sua capacidade de se estender ao máximo para trazer de volta aquelas que se perdem. O cuidado do Estado (baseado nesse modelo pastoral) apoia-se na certeza dos sujeitos de que, sem seu governo, eles se perdem. E, por isso, aprender a obedecer, e entender que obedecer é estar a salvo, é um aspecto central da segurança de sujeitos e populações. Pelas margens, em tramas ordinárias como essas vividas em torno das Comunidades Terapêuticas, é possível ver o Estado se fazendo sobre essas mesmas bases de produção da necessidade da obediência.

O escape de Jailson “para dentro” do dispositivo de controle das populações consideradas perigosas o fez pastor. E, de dentro, ele tenta resistir. Jailson resiste à imagem de que a religião acolhe, cuida, aceita. De dentro da igreja, ele denuncia que estas não estão preparadas para receber “aquelas pessoas”, as pessoas perdidas (“drogados, prostitutas”). A igreja as quer como “outras pessoas”, as mesmas pessoas, obedientes. E quando elas não obedecem, a igreja “coloca pra fora”. O ciclo do governo das pessoas indesejadas mantém-se assim em movimento, e o Estado se faz neste circuito de transversalidades (Mallart; Rui, 2015) que inclui as ruas, as prisões, os abrigos, os projetos sociais, as igrejas e as comunidades terapêuticas.

Todas as resistências de Jailson, cabe dizer, são pequenas, movimentos sutis dentro da vida ordinária. Em suas reflexões sobre a forma-

ção de subjetividades em contexto de violência e sobre a agência na dor, Veena Das (*apud* Ortega, 2008) analisa a relação entre pobreza, segurança e saúde, e as experiências do trauma, do sofrimento e do ato de testemunhar. Em sua análise, Das nos provoca a conhecer situações nas quais as “exceções” e o “extraordinário” se tornam parte do cotidiano, com as formulações subjetivas possibilitando “habitar a devastação”.

Jailson também resiste à sua função “pastoral” nesse governo. Ele não quer ser um “pastor delegado”, com “cara de polícia”. Isso estava quase custando para ele o risco de perder seu emprego de carteira assinada. E isso não é um risco pequeno. Mas ele se perturbava com a institucionalização da função pastoral, que o obriga a cumprir horário, e sentia falta da fluidez do serviço, da oferta de conforto e acolhimento para quem precisa, na hora em que a pessoa precisa.

Se muito se sabe sobre a produção e a reprodução da violência, ainda se tem muito a aprender sobre as rotas de fuga dessas dinâmicas violentas. Como analisado por Brandão e Teixeira (2021), centros de recuperação dedicam-se não ao tratamento da adicção, mas à “reconstrução da vida”, dentro de suas possibilidades e seus limites. Em condições brutais de existência, o cálculo do “melhor para a vida” ou da “vida possível” esgarça os limites do aceitável e do suportável (Machado, 2021, p. 158-159). Analisar as CTs por esse ponto de vista significa experimentar pensá-las como um grande laboratório de práticas, discursos, símbolos, políticas e rituais que se espalharam nas últimas décadas por meio de diferentes atores sociais, ocupando territórios periféricos e projetos de governo de populações urbanas, sempre na tênue fronteira entre cuidado e controle. Laboratório este que não se faz por fora das razões do Estado, mas é parte fundamental do processo contínuo da produção de suas práticas de governo.

Discutir a questão da laicidade nesse contexto implica uma tentativa de pensar esse “laboratório” voltado à gestão das populações às margens também como um laboratório específico para a formulação das regulações do religioso, considerando sua relação com a gestão da violência. Nesse sentido, destaca-se nesta conclusão a importância de, sempre que possível, trazer à tona o problema da violência que se coloca nos diferentes contextos em que são analisados modelos de laicidade e as formas de regulação do religioso.

Referências bibliográficas

ALBERNAZ, Elizabete Ribeiro. Na fronteira entre o bem e o mal: ética profissional e moral religiosa entre policiais militares evangélicos cariocas. *Caderno CRH*, Salvador, v. 23, n. 60, p. 525-539, 2010.

ALMEIDA, Ronaldo de. Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 26, n. 58, p. 419-436, 2020.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

ASAD, Talal. French secularism and the “Islamic Veil Affair”: thoughts on the laïcité and defining religion. *The Hedgehog Review*, v. 8, n. 1-2, After Secularization (special double issue), 2006.

BARRETO, Leandro; MERHY, Emerson. Comunidades Terapêuticas: um estudo sobre acesso e barreira a cuidados em saúde. In: FIORE, Mauricio; RUI, Taniele (ed.). *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil*. New York: Social Science Research Council/ Drugs, Security and Democracy Program, 2021. p. 122-140.

BIRMAN, Patricia. Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1, p. 209-226, 2012.

BIRMAN, Patricia. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 111-134, 2019.

BIRMAN, Patricia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 55-69, 2012.

BOKANY, Vilma (org.). *Drogas no Brasil: entre a saúde e a justiça – proximidades e opções*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2015.

BOLONHEIS-RAMOS, Renata Cristina Marques; BOARINI, Maria Lucia. Comunidades terapêuticas: “novas” perspectivas e propostas higienistas. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 4, p. 1231-1248, 2015.

BRANDÃO, Beatriz; TEIXEIRA, César. Crime e pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais. *Lusotopie*, v. XX, n. 1-2, p. 1-14, 2021.

CAMURÇA, Marcelo; MARTINS, Sueli. Sobre a permanência e a naturalização do catolicismo na esfera pública no Brasil: o caso de uma escola municipal. *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 102-116, 2014.

CAMURÇA, Marcelo; SILVEIRA, Emerson José Sena; ANDRADE JÚNIOR, Pércles Morais de. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 18, n. 57, p. 975-1001, 2020.

CONNOLLY, William E. Europe: a minor tradition. In: SCOTT, David; HIRSCHKIND, Charles (ed.). *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Redwood City, California: Stanford University Press, 2006. p. 75-92.

DAS, Veena. What does ordinary ethics look like? In: LAMBEK, Michael; DAS, Veena; FASSIN, Didier; KEANE, Webb. *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*. Chicago: Hau Books, 2015. p. 53-125.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. *Anthropology in the margins of the state: comparative ethnographies*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DOUDEMANT, Marcello; CONCEIÇÃO, Vinnie. Frente Parlamentar em defesa das Comunidades Terapêuticas. In: SANTOS, Maria Paula (org.). *Comunidades Terapêuticas: temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018. p. 167-186.

FELTRAN, Gabriel de Santis. Das prisões às periferias: coexistência de regimes normativos na “Era PCC”. *Revista Brasileira de Execução Penal - RBEP*, Brasília, v. 1, n. 2, p. 45-71, 2020.

FIORE, Mauricio; RUI, Taniele. O fenômeno das Comunidades Terapêuticas no Brasil: experiências em zonas de indeterminação. In: FIORE, Mauricio; RUI, Taniele (ed.). *Working Paper Series*:

Comunidades Terapêuticas no Brasil. New York: Social Science Research Council/Drugs, Security and Democracy Program, 2021. p. 1-7.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. O acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, Sociedade e Religião. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 13, n. 14, p. 119-143, 2011.

GIUMBELLI, Emerson. Fronteiras da Laicidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 27, n. 79, p. 205-208, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 18, n. 25, p. 14-37, 2016.

GONÇALVES, Angélica Martins de Souza; PILLON, Sandra Cristina. Adaptação transcultural e avaliação da consistência interna da versão em português da Spirituality Self Rating Scale (SSRS). *Archives of Clinical Psychiatry*, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 10-15, 2009.

IPEA. *Perfil das comunidades terapêuticas brasileiras*. Nota Técnica n. 21 (Diest). Brasília: Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia/IPEA, 2017.

LEITE, Marcia. Entre a 'guerra' e a 'paz': Unidades de Polícia Pacificadora e gestão dos territórios de favela no Rio de Janeiro. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 625-642, 2014.

LOECK, Jardel. Comunidades Terapêuticas e a transformação moral dos indivíduos: entre o religioso-espiritual e o técnico-científico. In: SANTOS, Maria Paula Gomes dos (org.). *Comunidades Terapêuticas: temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018. p. 78-100.

MACHADO, Carly Barboza. The church helps the UPP, the UPP helps the church: pacification apparatus, religion and boundary formation in Rio de Janeiro's urban peripheries. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 14, n. 3, p. 1-16, 2017.

MACHADO, Carly. Presos do lado de fora: comunidades terapêuticas como zonas de exílio urbano. In: FIORE, Mauricio; RUI, Taniele (ed.). *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil*. New York: Social Science Research Council/Drugs, Security and Democracy Program, 2021. p. 141-159.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 19, n. 1, p. 53-84, 2004.

MALLART, Fabio; RUI, Taniele. Por uma etnografia das transversalidades urbanas: entre o mundão e os dispositivos de controle. Trabalho apresentado no *39º Encontro Anual da ANPOCS*, 2015.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 79, p. 15-38, 2010.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura y Religión*, v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013.

ORO, Ari Pedro. Bolsonaro e a laicidade brasileira em questão? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 22, n. 42, p. 145-172, 2022.

ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.

ORTEGA, Francisco (org.). *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidade*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Facultad de Ciencias Humanas/Centro de Estudios Sociales (CES): Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2008.

OOSTERBAAN, Martijn; MACHADO, Carly. *Postsecular pacification: Pentecostalism and military urbanism in Rio de Janeiro*. Cultures,

Citizenship, and Human Rights. London: Routledge, 2020.

PITTA, Ana Maria Fernandes. Um balanço da reforma psiquiátrica brasileira: instituições, atores e políticas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 12, p. 4579-4589, 2011.

PORTIER, Philippe. Le tournant substantialiste de la laïcité française. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 21-40, 2018.

SANCHEZ, Zila van der Meer; NAPPO, Solange Aparecida. Intervenção religiosa na recuperação de dependentes de drogas. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 42, n. 2, p. 265-272, 2008.

SANTOS, Maria Paula Gomes dos (org.). *Comunidades Terapêuticas: temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA, 2018.

SCHELIGA, Eva L. Sob a proteção da Bíblia: a conversão ao pentecostalismo em unidades penais paranaenses. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 6, n. 8, p. 57-71, 2005.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. “Saindo do crime”: igrejas pentecostais, ONGs e os significados da “ressocialização”. In: BIRMAN, Patricia; LEITE, Marcia; MACHADO, Carly; CARNEIRO, Sandra (org.). *Dispositivos urbanos e a trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: FGV, 2015. p. 121-139.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.