

# A favela como espaço da relação entre religião e violência: a violência fundante no cotidiano e na teologia cristã

## The favela as a space of relation between religion and violence: the founding violence in the daily life and in the Christian theology

Priscila Alves Gonçalves da Silva<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo objetiva discutir a presença de violência no cotidiano da favela, de forma geral, e também a estrutura vitimária e sacrificial que fundamenta a teologia cristã tradicional. Ao falarmos de favela, estamos considerando a realidade do Rio de Janeiro, buscando apresentar a religião como uma ferramenta de administração histórica da violência, mesmo considerando o surgimento do Estado moderno. Para tanto, veremos um panorama histórico da formação das favelas na cidade do Rio de Janeiro, partindo da perspectiva econômica que desde sempre privilegiou grupos de pessoas em detrimento de outros. Na sequência, discorreremos sobre qual violência estamos tratando quando associamos este fenômeno à realidade do Rio de Janeiro, e por fim, veremos como a própria teologia cristã ocidental está fundamentada em estruturas onde a morte e a sanguinolência são mascaradas para que fique evidenciado a salvação que parte diretamente de Deus, ambigualmente o mesmo que faz exigências de sacrifícios e está no topo da estrutura vitimária.

### Palavras-chave

Religião e violência. Favela. Sacrificialismo.

### Abstract

This article aims to discuss the presence of violence in the daily life of the favela, in a general way, and also a victimizing and sacrificial structure that underpins the traditional Christian Theology. When talking about the favela, we are considering the reality of Rio de Janeiro, searching to present the religion as a tool of historical administration of violence, even considering the emergence of the modern State. Therefore, we see a historical panorama of the favelas' formation in Rio de Janeiro, based on the economic perspective that has always privileged some people groups to the detriment of others. Following, we talk about which violence we are dealing with when we associate this phenomenon to the reality of Rio de Janeiro, and lastly, we will see how the Western Christian theology itself is founded in structures where the death and the bloody violence are hidden so that the salvation that comes directly from God stays in evidence, ambiguously the same who makes sacrifices' demands and is on the top of the victimizing structure.

### Keywords

Religion and violence. Favela. Sacrificialism.

---

<sup>1</sup> Doutoranda e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT). Contato: [apriszilagoncalves@gmail.com](mailto:apriszilagoncalves@gmail.com).

## **INTRODUÇÃO**

O conteúdo desse artigo está dividido em quatro tópicos. Com essa divisão objetivamos apresentar a favela como um contexto vital, um palco da relação histórica entre religião e violência. Para tanto, traçaremos inicialmente um breve panorama histórico da formação da favela no Rio de Janeiro a partir do viés econômico, que revela políticas e ações sacrificialistas intencionalmente alheias à vida dos pobres. Na sequência, passaremos à análise da violência como um fenômeno multifacetado, datado, situado e não exclusivamente ligado a favela, tratada como o “quarto de despejo” da cidade-formal. No terceiro tópico iremos ao ponto crucial da presente discussão, quando abordamos a relação existente entre religião e a violência, que historicamente é de administração desse fenômeno que implica a sociedade de forma geral. A parte final do artigo é dedicada a explanação de como a violência tornou-se, de certa forma, um elemento natural no cotidiano da sociedade, e conseqüentemente no discurso teológico.

Sendo a religião e a violência as temáticas principais desse artigo, o cabedal teórico desenvolvido por René Girard é a principal estrutura para a problematização proposta. Conceitos como desejo mimético, rivalidade e bode expiatório serão fundamentais na apresentação da religião como uma ferramenta de administração da violência desde as sociedades pré-modernas, até os dias atuais mesmo com a formação do Estado moderno. Em relação à violência presente na teologia, nosso referencial é a sistematização teológica clássica de estrutura sacrificial, proposta inicialmente por Anselmo de Cantuária no século XI e reproduzida até na contemporaneidade.

Em relação à metodologia, utilizamos levantamento bibliográfico para o desenvolvimento do conteúdo acerca da formação da favela no Rio de Janeiro, da violência de forma geral e para apresentar a estrutura teórica da teologia da satisfação penal. O método de análise documental também foi utilizado, especificamente para a apresentação da tipologia criminal presente no segundo tópico. Os documentos analisados foram anuários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que apresentam dados acerca da ocorrência de crimes na cidade do Rio de Janeiro e trazem detalhes importantes para comprovarmos que a violência não é um fenômeno que surge com a favela, ou que é exclusivo desse contexto.

## **1 PANORAMA ECONÔMICO DA FORMAÇÃO DA FAVELA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO**

Em 1770 o comércio de bens de consumo na cidade do Rio de Janeiro estava aquecido, a colonização portuguesa estabelecida e operante, porém, o desenvolvimento da cidade estava estacionado. O ambiente naquele ínterim é o que Lefebvre (2011, p. 14) chama de “refúgio do valor de uso”. Ou seja, a cidade estava totalmente subordinada à sua função econômica. Usada preponderantemente como espaço de trocas, a cidade do Rio de Janeiro era o grande centro comercial do século XVIII no Brasil. O principal ponto da cidade neste período era a região portuária – especificamente o Cais do Valongo – que era a principal via de exportação do que

era extraído e de importação principalmente de africanos escravizados. Entre a compra e venda de escravos (pessoas consideradas e tratadas como mercadorias), a compra e venda de produtos, a construção de pequenos centros administrativos, o Rio de Janeiro se configurava como capital da colônia em meio ao caos. Simbolicamente podemos dizer que o Cais do Valongo, o porto e ponto de partida da cidade, foi a profetisa do Rio de Janeiro. Ou seja, o berço da desigualdade, da exploração e da violência utilizada como mediadora das relações de dominação motivada pela atividade extrativista e exploratória.

A segunda data que marca o processo de favelização é 1893. Após a abolição da escravatura em 1888, os afro-brasileiros libertos conformaram um tipo de êxodo rural. As fazendas já não os detinha e a cidade era o receptáculo de homens, mulheres e crianças que não contavam com nenhuma política pública que os salvaguardasse de uma situação extremamente precária.

Durante a década de 1890, a população pobre do Rio de Janeiro avolumou-se nos movimentos migratórios que seguiram à abolição. Sem ter para onde ir, os migrantes passaram a ocupar qualquer terreno vago, abarcando-se em casebres improvisados, sem mais condições de saneamento ou infraestrutura do que se morassem na roça. (DINIZ; CARDOSO, 2015, p. 25).

Nesse contexto, os morros da cidade eram os lugares ainda desocupados, e foi nessas áreas que famílias e grupos inteiros se estabeleceram. Ou seja, a dilatação do perímetro urbano não insere os escravos no cálculo, pois estes ainda viviam em posse de seus 'donos' nas fazendas. Antes da abolição, o Rio de Janeiro já era uma cidade superpopulosa, e a densidade demográfica era disfarçada pela abertura de novos bairros, onde ricos e pobres eram cada vez mais distanciados. Sendo assim, a abolição da escravatura nesse contexto e a falta de políticas para os libertos, principalmente em relação às moradias, não figura como uma problemática nova, mas sim como agravante de uma situação habitacional que já durava pelo menos sessenta anos.

O último ano que comumente é destacado na problematização das favelas no Rio de Janeiro é 1897. Episódios históricos como a chegada da família real portuguesa em 1808 e a expansão econômica relacionada a este evento, a assinatura de novos acordos comerciais que estimularam a migração e imigração, e o incentivo à industrialização que atraiu mão de obra, culminaram na ocupação massiva da cidade-promessa do Rio de Janeiro. Esta expansão econômica acaba resultando em graves problemas de caráter habitacional, e a solução imediata dada foi a criação do que ficou conhecido como cortiços. A criação de moradias coletivas, ou estalagens como eram denominados à época, era uma solução rápida e eficaz para resolver a superpopulação e falta de habitações na cidade. Esse tipo de moradia, que surge sobretudo de uma necessidade de alojar trabalhadores, pode ser compreendida como a implantação estrutural da desigualdade social e da violência institucionalizada causada por uma economia em crescimento, que não tinha compromisso com a dignidade da população. Em 1893 a demolição

## A favela como espaço da relação entre religião e violência

do cortiço *Cabeça de porco* marca a política de aprimoramento estético do Rio de Janeiro. A proibição de novas construções, seguida da desinstalação de alguns cortiços espalhados pelo centro do Rio de Janeiro, ressaltam a política de reestruturação da cidade, que não vislumbrava a permanência dos mais pobres nos entornos economicamente ascendentes. Fora isso, o desmantelamento dos cortiços não foi uma ação pública que tivesse a dignidade do ser humano como pano de fundo. O que se buscava era uma adequação estética, mais do que a promoção de bem-estar.

Associado a estas ações da administração pública, o retorno dos soldados que participaram da Guerra de Canudos em 1897 é apontado como o estabelecimento definitivo da favela na cidade do Rio de Janeiro. Daí em diante, os problemas habitacionais, e como consequência, sociológicos, antropológicos e econômicos só seriam agravados. Desde o período colonial, a subumanidade era aceitável no Rio de Janeiro, mas o subdesenvolvimento não. A segregação da pobreza em nome do embelezamento da cidade, associada à indiferença do Estado em relação à vida pós-escravidão delineou definitivamente o espaço dos pobres: as favelas. Dito isto, fica claro que o espaço denominado favela é fruto de múltiplos fatores históricos, suscitados primordialmente por medidas econômicas exploratórias e sacrificiais, que resultaram em uma estratificação social aguda como se percebe até os dias atuais.

O Rio de Janeiro em 1920, quando ainda ocupava o título de capital do Brasil, possuía uma população de mais de um milhão e cem mil habitantes. Numa dialética irrefreável, a cidade acaba assumindo cada vez mais ares de modernidade – no que tange à sua industrialização e organização – tendo por modelo o continente Europeu. Apesar disso, o Rio de Janeiro não contava com uma administração pública capaz de dar respostas viáveis aos resultados não intencionais deste processo de aquecimento econômico seguido de caos urbano. Podemos dizer que os resultados não-intencionais são a superpopulação da cidade, desordem urbana, agravamento de questões de saúde pública, aumento no índice de violência. Em síntese: quanto mais enraizada a industrialização da cidade do Rio de Janeiro, mais acentuadas as diferenças sociais ficaram. O sacrificalismo implícito nas raízes da economia vem fazendo vítimas desde o período colonial até os dias atuais. Tratamos por sacrificalismo toda ação institucional dentro do período destacado, que não considerou todas as pessoas como sujeitos de dignidade, que naturalizou à priori a escravidão e à posteriori a exploração dos pobres, tratando-os como subumanos. Na economia sacrificialista, os pobres tornaram-se peças que trabalharam para o alcance de metas econômicas distantes de suas próprias necessidades, sendo vistos como elementos indesejáveis, porém, tolerados. Os discursos de ‘desenvolvimento’, ‘crescimento econômico’ e ‘interesse nacional’ acabaram mascarando a violência praticada contra os pobres, encobrendo mecanismos sacrificiais com promessas de beneficência coletiva.

## 2 O FENÔMENO MULTIFACETADO DA VIOLÊNCIA

Desenvolvido o histórico deste tecido social a partir da chave de leitura econômica, compreendemos que ações de exclusão, marginalização e estigmatização operaram para a criação de um imaginário que apresenta, até os dias atuais, a favela como um ambiente mal visto, bem como os seus habitantes: seres humanos tratados como descartáveis e alvos de todo tipo de linguagem discriminatória. Por uma questão de espaço não podemos desenvolver amplamente a violência sistêmica e a simbólica que, apesar de não identificadas e tratadas como violência, são formas de mitigar a potência e a dignidade devida aos pobres amontoados nas favelas. Uma criança que faz uma refeição completa apenas uma vez ao dia é vítima de violência sistêmica, tanto quanto um adulto que é baleado na ida para o trabalho. Contudo, dificilmente vemos a situação da criança como uma violência. Defendemos que toda carga de comportamentos e opções que partem de interesses dos grupos dominantes, contribuindo silenciosamente para a apartação geográfica, tanto quanto para a econômica, social e também política daqueles que são passíveis de exclusão, de banimento e de morte devem ser vistas como violências. Focaremos na violência direta, ou bruta, que é aquela observada a olho nu, e tratada como inquestionável. Este tipo de violência produz vítimas reais, de carne e osso, ferindo o corpo tanto quanto fere a subjetividade.

Considerando todas as alterações sociais que a economia capitalista gerou anonimamente para o Rio de Janeiro, podemos apontar uma tipologia de violência, onde fica claro que este fenômeno varia de acordo ao tempo e espaço. O que queremos enfatizar é que, diante do desenvolvimento econômico, das alterações sociais, considerando a fixação e naturalização de padrões de comportamentos, a violência se apresenta e evolui de acordo ao que está dado. O que tratamos por violência hoje, já sofrerá acréscimos amanhã. Para apresentarmos a tipologia de violência recorremos a anuários estatísticos produzidos pelo IBGE. Analisando estes anuários podemos compreender como o fenômeno da violência é produção de indivíduos que acabam por entrar em conflito com convenções sociais datadas e situadas. A análise deste material é uma forma de fazer um descritivo das principais mudanças naquilo que é considerado violência, desconstruindo a ideia de que esse fenômeno nasce juntamente com a favela e/ou está restrito ao seu ambiente.

O primeiro documento analisado foi divulgado pela Diretoria-Geral de Estatística, que futuramente seria substituída pelo atual IBGE. Este documento apresenta dados de 1908 a 1912 e indica que a predominância de crimes praticados nesse período era do tipo contra a segurança de pessoas e a vida. Ou seja, ações de violência que resultam em homicídios, tentativa de homicídio, incitação ao suicídio, aborto, lesões corporais. Nesse intervalo de tempo, o documento ainda apresenta que os crimes contra a propriedade, seja pública ou privada, ainda eram infinitamente menores quando comparados aos de natureza contra a pessoa. A maior parte dos criminosos eram homens, na faixa etária dos 25 a 30 anos, solteiros sem filhos, não-alfabetizados. E diferente do imaginário da época, que associava os negros à criminalidade, a

## A favela como espaço da relação entre religião e violência

maioria dos criminosos citados foram classificados como homens de cor branca e trabalhadores do ramo da agricultura.

Em 1935, em outro período mais destacado, onde a industrialização já tinha avançado no país, o anuário demonstra que o perfil de criminalidade e tipologia não tem alterações significativas, apesar do grande intervalo de tempo. Os crimes de maior incidência continuam sendo os praticados contra a segurança de pessoas e a vida, seguido de crimes contra a segurança da honra e honestidade das famílias e de ultraje público ao pudor. Curiosamente a tabela divulgada apresenta os locais de maior ocorrência de criminalidade, e nesse caso, a via pública configurava-se como o palco principal dos crimes e da violência, seguida das residências particulares, provavelmente alvo das tentativas de furto e homicídio. Neste período, uma nova natureza de violência é citada no documento, indicando que conspirações, sedição/ajuntamento ilícito e resistência, eram algumas das ações consideradas crimes contra a segurança interna da República. Esta natureza de crimes combina muito com o período de fortalecimento do Estado, proposto pela administração Vargas, estabelecido no ideário de ‘interesse nacional’. Ou seja, qualquer ação que servisse para desarticular e enfraquecer a força do Estado deveria ser caracterizada como crime.

A partir de 1940, percebe-se que a escolaridade dos criminosos muda, apesar da natureza dos crimes ainda serem preponderantemente contra a pessoa e a vida. Nesta natureza de crimes, destaca-se a lesão corporal, que além de ser praticada em sua grande maioria nas vias públicas, tinha ocorrências também em estabelecimentos comerciais. O que sugere que a dimensão dos conflitos era pequena, apesar das grandes consequências para os envolvidos. Em geral, os condenados deste período não eram reincidentes e já estavam na casa dos 30 anos de idade. Já relacionando a tipologia à temática da favela e suas ocorrências mais corriqueiras, citamos os crimes relacionados ao tráfico de drogas, que passaram a figurar somente na década de 60. Em vinte anos (entre 1965 e 1985), o número de condenações nessa natureza de crime triplicou, como indica o próprio IBGE<sup>2</sup>. O crime de tráfico e uso de entorpecentes invade o cenário social de forma avassaladora, sobretudo na década de 1980, e sua existência oferece riscos à incolumidade pública, ou seja, ameaça a integridade e segurança social. Neste ínterim, os dados apontam que os criminosos eram de maioria masculina, solteiros, presos em flagrante. Predomínio de instrução elementar no que tange à escolaridade e como característica da década de 1980, os crimes contra o patrimônio superam os crimes praticados contra indivíduos.

Por fim, é interessante notar que já às vésperas da década de 1990, precisamente em 1987, um item é apreciado pelo anuário do IBGE, antes ignorado: a condição de empregabilidade. Este documento aponta que a maioria dos criminosos a partir deste ano são homens em situação de desemprego, réus primários. Além disso, percebe-se que a faixa etária

---

<sup>2</sup> O resumo temático das estatísticas recenseadas no século XX estão disponíveis em: <<https://ww2.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/29092003estatisticasecxxhtml.shtm>>. Acesso em: 12 jul. 2019.

de criminalidade mudou significativamente, tendo como principal característica deste período, a predominância de jovens a partir de 18 a 21 anos como principais atores do crime.

Diante do apresentado, inferimos que no início do século XX, a predominância de crimes era contra a pessoa e vida humana, natureza de crime que não foi superada até a década de 1980, quando a construção de cidade moderna já havia passado pelos seus anos de ouro. Percebe-se também que a faixa etária dos criminosos, no começo até meados do século, era invariavelmente superior aos 25 anos de idade e havia pouquíssimos casos de menores envolvidos na criminalidade. A alteração mais significativa desta faixa etária ocorre na década de 1980, quando os crimes relacionados à drogas ilícitas (uso e tráfico) aparecem com mais frequência nos anuários, indicando que grande parte dos infratores estava na idade de transição adolescência/juventude.

É muito interessante perceber essas alterações, considerando que na década de 1970 o Brasil entra em um declínio insuperável de sua situação industrial. A crise, que afeta todos os setores industriais, gera consequências sociais extremas como podemos notar, e frutifica em forma de violência. A geração que trabalhou nos anos de ouro da industrialização brasileira, década de 1950, é aquela que observa os filhos sem emprego por conta da queda da produção nacional, baixa escolaridade, partindo para a vida de criminalidade no universo de novidade e rentabilidade do tráfico. A crise produtiva aguda da década de 1970, associada ao aumento e estabelecimento inquestionável de uma divisão sócio-político-econômica da cidade que agrava a favelização e marginalização forçada do pobre na favela, cruzada ao aumento significativo dos crimes individuais com envolvimento no universo das drogas e o surgimento de facções criminosas são fatores que fazem eclodir a violência observada até os dias atuais na cidade como um todo. De crimes contra a pessoa e a vida como natureza penal predominante no início do século, a violência que evoluiu junto com a sociedade cooptou mais pessoas para a vida do crime no final do século, mudando o cenário para a predominância de crimes contra o patrimônio.

### **3 A RELIGIÃO E O ESTADO COMO ADMINISTRADORES DA VIOLÊNCIA**

A favela é um tecido social complexo que acolhe uma diversidade de instituições. Este ambiente apresenta ordenamento não somente em relação ao crime, mas também em outros tipos de atividades como a comercial e a religiosa, por exemplo. A propósito, a atividade religiosa na favela é bastante considerável e é sabido que há predominância de grupos evangélicos pentecostais neste contexto. As religiões de matriz afro também possuem espaço, assim como as igrejas históricas, em número significativamente menor. Interessa-nos tal temática, pois, após termos desenvolvido o contexto de formação das favelas no Rio de Janeiro, desenvolvido o histórico de segregação percebido em diversos níveis; após discorrermos acerca das principais facetas da violência, apontando como esta possui o rosto de seu tempo e espaço, uma lacuna fundamental ainda precisa ser preenchida. Esta lacuna refere-se a compreensão de

## **A favela como espaço da relação entre religião e violência**

como a violência possui uma afinidade histórica com a religião, sendo esta última uma ferramenta eficaz de controle e de administração deste fenômeno que acompanha a história da humanidade.

De acordo com o pensamento de René Girard, na obra *A violência e o sagrado*, as sociedades primitivas de maneira geral, eram estruturadas pela religião. Toda a vida humana era mediada por aspectos religiosos e a ideia de uma transcendência controladora e sustentadora do universo figurava como indissolúvel. Nestas sociedades, as relações sociais estavam subordinadas ao papel social ocupado pelos indivíduos, logo, a ordem e manutenção da vida estava condicionada ao bom funcionamento deste sistema social, estruturado sobretudo em uma concepção sagrada da existência. Entretanto, esta fluidez e ordem social estariam ameaçadas por uma característica intrinsecamente humana. Esta característica é chamada por Girard de desejo mimético. O desejo mimético é a capacidade humana de extrapolar a sua dimensão irracional, instintiva. Em outras palavras, é aquilo que torna o ser humano diferente dos animais. Por ser denominado de desejo, diferencia-se do instinto e aponta para a propriedade racional do ser humano de identificar e valorar diferentes objetos e pessoas dentro de uma determinada estrutura social, desejando e, conseqüentemente imitando para além de condicionantes naturais. “O desejo mimético é aquilo que nos torna humanos, aquilo que nos permite romper com apetites habituais e animais, e que constrói nossas identidades próprias, ainda que instáveis” (GIRARD, 2011, p. 81). É possível perceber que para Girard, o desejo mimético possui dois polos: um positivo e outro negativo. Em relação ao positivo, a mimese condiciona a aprendizagem, por exemplo. Neste sentido, as instituições sociais, uma certa estrutura de sociedade, e a reprodução de elementos culturais foi viabilizada porque a imitação é uma característica humana que proporciona a continuidade de certa forma de viver. Entretanto, os aspectos negativos desta característica humana são reais, e atuam paradoxalmente contra a própria estabilidade social que ajuda a criar. A violência intestina, conceito de Girard, é um destes efeitos. O desejo mimético gera como consequência de seu afloramento – que acontece de forma inconsciente –, “desavenças, rivalidades, os ciúmes, as disputas entre próximos” (GIRARD, 1990, p. 21), e esses sentimentos e estados são sintomas do desejo mimético, que resultam em violência intestina e rivalidade.

Uma vez estabelecida a rivalidade, e devidamente erguida a disputa, a violência surge como a protagonista das cenas seguintes. A rivalidade inflamada pelo desejo mimético, desemboca na violência de um indivíduo contra o outro, porém não fica restrita aos dois atores da ação mimética – sujeito e modelo –, senão que, se propaga e atinge de forma irrestrita o que Girard chama de espectadores. O que ele quer dizer é que, a violência suscitada pelo desejo mimético e a formação de indiferenciação de indivíduos – ou do que ele denomina de duplos – atinge toda a comunidade no caso particular e também no coletivo. Ou seja, ao mesmo tempo em que a rivalidade é percebida no conflito de um sujeito e seu modelo, um outro indivíduo externo a este caso de rivalidade, por sua vez, está também implicado numa situação mimética.



Neste sentido, todos os indivíduos estão direta e indiretamente afetados por conflitos, imbuídos de violência intestina, prestes a serem afetados por uma crise. A violência presente na rivalidade arrasta todos os indivíduos da sociedade como uma grande onda, da qual ninguém sai ileso.

Quando a rivalidade supera níveis toleráveis, passa a representar uma ameaça significativa para a sociedade inteira. É necessário lembrar que a teoria de Girard foi tecida baseada nas sociedades pré-modernas, e considerando a sua formação, uma crise de violência instaurada realmente configurava um risco à sobrevivência de todo um povo. A violência, neste sentido, é percebida como meio de conquista, produto de vingança, ferramenta dos conflitos e usada para simples aniquilação da indiferenciação causada pela relação motivada pelo mimetismo conflituoso. Alguns questionamentos como ‘quem é o culpado pela onda de violência?’, ‘onde teve início?’ podiam ser feitos, mas era impossível de serem respondidos, considerando que o mimetismo é um mecanismo silencioso, apesar de seus efeitos estrondosos. A violência externalizada dos indivíduos rivais, dissipada para toda a comunidade, cria uma espiral de violência complexa de ser controlada. Se a comunidade inteira está afetada, correndo o risco de ser aniquilada, e não se sabe a origem da crise, é necessário que algum tipo de mecanismo de reparação funcione para restaurar a ordem perdida e para controlar a onda de violência. “Parece que sempre chega um momento onde só é possível opor-se à violência com outra violência” (GIRARD, 1990, p. 46), e esse momento de oposição à violência com mais violência, acontece no sacrifício da vítima, denominada por Girard de bode expiatório. A solução da crise de violência via sacrifício do bode expiatório é instrumentalizada e executada pela religião, que por meio dos ritos sacrificiais, utiliza a violência como meio de apaziguar a própria espiral de violência. De forma bastante paradoxal, o ser humano religioso das sociedades pré-modernas, possui uma relação intrigante com a violência. Para Girard (1990, p. 34):

As condutas religiosas e morais visam a não-violência de uma forma imediata na vida cotidiana, e muitas vezes de forma imediata na vida ritual, paradoxalmente por intermédio da própria violência [...]. O religioso primitivo domestica a violência, regulando-a, ordenando-a e canalizando-a para utilizá-la contra qualquer forma de violência propriamente intolerável [...]. Os procedimentos que permitem aos homens moderar sua violência são todos análogos: nenhum deles é estranho à violência.

Diante do exposto, fica claro que para Girard a violência é inerente ao ser humano e considerando o mimetismo como um mecanismo indispensável, bem como inexorável, a violência se fará constantemente presente na vida dos seres humanos. Como visto, o controle desta violência generalizada e impura, e o apaziguamento de seus efeitos nas sociedades primitivas eram alcançados mediante os ritos religiosos. “A violência e o sagrado são inseparáveis”, assegura o autor (GIRARD, 1990, p. 33).

Apesar da modernidade ter produzido uma nova forma de conhecimento, de propor formas de vida que supunham o amadurecimento do ser humano e como consequência o

## **A favela como espaço da relação entre religião e violência**

abandono da religião, esta sobreviveu à polarização extrema da racionalidade. Neste curso dinâmico da vida e de surgimento de ideias e instituições, como foi o caso do Estado, a violência continuou existindo fazendo suas vítimas e implicando as sociedades em sua espiral. Mesmo sabendo que o Estado burocrático assumiu o controle da violência, controlando-a por meio de monopólio do seu uso legítimo, isto não significa que cotidianamente os indivíduos tenham confiado plenamente nesta instituição para superar os efeitos e o envolvimento indiferenciado provocado pela violência. E é neste ponto que a religião tem um papel fundamental. O discurso religioso possui uma capacidade formativa e organizadora que, leva indivíduos a agirem por meio dele, enfrentando e superando as demandas da vida, inclusive uma vida em que a violência está presente cotidianamente, como na favela.

Na modernidade, independente do Estado ter assumido o papel que antes a religião ocupava, esta continua a se entrelaçar com a violência de maneira bastante funcional, principalmente quando nos aproximamos das bases sacrificialistas presentes no discurso religioso cristão. Em algumas tradições teológicas, a violência ainda se apresenta como um elemento fundamental para aquilo que é basilar no discurso de fé: a salvação da humanidade, que foi possível mediante a satisfação da exigência divina, que era a morte de uma vítima. No caso, a vítima foi o próprio Filho de Deus. A diferença crucial na relação entre violência e religião é que, na modernidade os ritos sacrificiais e a aplicação de violência direta para o controle de conflitos comunitários não são práticas permitidas. Ainda assim, na esfera da religião, a institucionalização da fé cristã e a posterior sistematização de seus temas-base, apontam para o mascaramento da violência, transformando-a em um elemento necessário e identificada como purificadora, legítima e necessária, mesmo que parta diretamente de Deus.

Em síntese, os ritos religiosos violentos praticados nas sociedades antigas passam por uma metamorfose e ficam restringidos à esfera do discurso. A violência presente no rito sacrificial na antiguidade, invade na modernidade o campo simbólico, e desta maneira o discurso cristão de base teológica sacrificialista continua a referenciar a morte, o sacrifício, o sangue, o pagamento de penas como exigências divinas, tendo como objetivos a instauração de uma ordem onde a transcendência opera para que a paz e a estabilidade sejam realidades vividas. Ou seja, a violência e a religião não estão de forma alguma separadas. O que mudou significativamente foi a sua aplicação e a forma de viabilizar o seu mascaramento.

Levando em consideração o conteúdo acima, compreendemos que o Estado opera de forma concreta nos campos legislativo e judiciário para administrar a violência. Já a religião foi instrumentalizada para operar no campo simbólico, oferecendo mediante o seu discurso e seus ritos institucionalizados, fundamentos para a vida que partem da mesma violência que objetiva mascarar.

Um exemplo clássico de que a religião opera no campo simbólico a administração da violência, a partir de estruturas sacrificialistas e vitimárias é a teologia da satisfação penal, que mesmo tendo sido sistematizada no século XI ainda figura na liturgia dominical tanto de

católicos, quanto de protestantes. Anselmo de Cantuária foi o autor de uma obra clássica intitulada *Cur Deus homo?*. Este livro “exerceu uma imensa influência porque o questionamento e desenvolvimento do bispo de Cantuária correspondia à exigência de inteligibilidade que despontava em sua época.” (SESBOÛÉ, 2015, p. 411). Esta marca de inteligibilidade refere-se à uma característica teológica do período medieval que apresentava a necessidade de responder da forma mais lógica como era possível que a salvação da humanidade tivesse partido de um homem-Deus, ou de um Deus-homem. Resumidamente, Anselmo se propõe a dar uma explicação lógica da união hipostática (doutrina das duas naturezas de Jesus Cristo) e a função desta.

A teologia da satisfação penal pode ser estruturada e explicada em quatro partes, como dividimos a seguir: 1) o preço pago pelo pecado é sempre associado ao pagamento de uma pena; 2) o ser humano, por si só, é incapaz de pagar; 3) a satisfação é a maneira pela qual a dívida é aniquilada; 4) somente a morte de um Deus-homem é considerado um valor equivalente ao tamanho da dívida.

Desenvolvendo o pensamento de Anselmo a partir destes quatro tempos, fica claro que ele entende que, “o Pai (Deus) desejou a morte de seu filho porque não quis salvar o mundo de outra maneira, sem que o homem fizesse algo grande” (ANSELMO, 2003, p. 41). Para ele, “não convém que Deus deixe o pecado impune” (ANSELMO, 2003, p. 50), desta forma, “todo o que peca deve devolver a Deus a honra que lhe roubou, e “essa é a satisfação que todo pecador deve dar a Deus” (ANSELMO, 2003, p. 48). Ou seja, “quem deve cumpri-la é um homem, do contrário, o homem não satisfaz a dívida” (ANSELMO, 2003, p. 105). Mesmo chegando a esta conclusão, Anselmo considera posteriormente que a satisfação feita somente na dimensão humana não seria suficiente para encobrir o tamanho da dívida adquirida. Para solucionar esse impasse, finalmente infere que, “ninguém pode cumprir esta satisfação a não ser o próprio Deus.” (ANSELMO, 2003, p. 44) Para Anselmo, de fato “o Pai (Deus) quis a morte do filho” (ANSELMO, 2003, p. 44), pois sendo ele Deus e humano simultaneamente, cumpriria a exigência de substituição. Sua lógica é produto da compreensão que, “executar a vingança não pertence a ninguém mais senão a ele que é Senhor de tudo.” (ANSELMO, 2003, p. 50).

Tudo o que vimos até aqui, demonstra como a linguagem religiosa foi imbuída de violência e termos que remetem à agressividade, fúria, ira e vingança. A imagem de Deus, estabelecida como um ser irado pelas ações humanas que desvirtuaram a ordem natural firmada na criação do mundo, também é relacionada à solução desta situação de caos. O restabelecimento da ordem do mundo se dá mediante a morte, e a morte do próprio filho de Deus, que é sacrificado em nome de uma justiça medieval que configura o aniquilamento de uma dívida que antes era imperdoável. Diante disso, percebemos que a violência não é tratada como tal, senão que, torna-se elemento indispensável para a manutenção da relação Deus-humanidade e também humanidade-mundo, sendo assim, mascarada.

#### 4 DEUS E OS SERES HUMANOS: VÍTIMAS DA VIOLÊNCIA FUNDANTE

Muitas escolas teológicas cristãs do Ocidente utilizaram, de maneira geral, o eixo temático punição-pagamento-satisfação como fundamento do processo de sistematização da fé. Como consequência do uso deste eixo temático no qual a violência tem lugar cativo, a repetição e reprodução de mecanismos vitimários e sistemas sacrificiais permeiam o discurso religioso cristão e no caso do protestantismo, fundamentam a doutrina da salvação apresentando uma imagem de Deus violenta, punitiva, agressiva e vingativa. Por que razão estes mecanismos e sistemas análogos à violência são capazes de envolver a fé cristã, transformando-a em um discurso ambíguo de salvação e de violência simultaneamente, fazendo de Deus quase um verdadeiro sádico? É urgente compreendermos como a violência sempre presente no discurso teológico e no cotidiano é resultado de nossa participação em mecanismos onde a exclusão, morte e expulsão são fundamentos.

No caso da favela ou de qualquer parte da cidade-formal, a violência está presente direta – homicídios, tráfico, assaltos – ou indiretamente, como é o caso do direito concedido ao Estado de reprimir legitimamente. Desta forma, as imagens de Deus, o discurso de salvação, toda análise antropológica e social desenvolvida, provavelmente possuirão uma linguagem de violência implícita, que se encontra na base de nossas construções individuais e coletivas. Isto acontece, pois, a sociedade moderna opera na administração da violência, sem necessariamente evitá-la ou preveni-la. Ou seja, se tudo aquilo que conhecemos está em contato com a violência, servindo como engrenagem de mecanismos sacrificiais e vitimários, estamos ingenuamente perpetuando a violência como um elemento inevitável para a manutenção da ordem social, e da própria fé cristã. A partir da promoção de um breve diálogo entre as teorias de Feuerbach e Girard, poderemos entender por que a violência é um elemento constantemente acessado para dar sentido à vida, a fé e ao cotidiano vitimando não somente os homens, mas também atacando e ‘incriminando’ o próprio Deus. Segundo a teorização de Feuerbach (2007, p. 38):

O ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência. Por isso, qualquer que seja o objeto de que tomemos consciência fará simultaneamente que tomemos consciência da nossa própria essência; não podemos confirmar nada sem confirmarmos a nós mesmos [...].

E ainda (Feuerbach, 2007, p. 44):

Como o homem pensar, como for intencionado, assim será o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa.

De acordo ao pensamento de Feuerbach, toda a imagem que conseguimos produzir acerca de Deus, na realidade revela mais de nós do que do próprio Deus. Para ele, “o que a

essência afirma, a razão, o gosto ou o juízo não podem negar” (FEUERBACH, 2007, p. 40). Neste sentido, associar Deus a ações violentas e sentimentos de fúria e inflexibilidade, revelam que o ser humano está inteiramente implicado em mecanismos onde a violência e os sentimentos de fúria e inflexibilidade foram disparados, de tal modo que a consciência de si projeta na esfera transcendental o que o ser humano possui em seu íntimo. De acordo à lógica desenvolvida por Feuerbach, se Deus é apontado como violento, o ser humano tomou consciência que em sua própria essência e conduta existe violência. A inferência de Feuerbach é muito interessante, pois, nela está implícita a ideia de que toda construção imagética de Deus, necessariamente tem de estar situada num determinado cabedal linguístico, psíquico e social. Ou seja, somos capazes de construir discursos e imagens de Deus apenas mediante um determinado campo de linguagem limitado pela nossa própria existência. Nada podemos falar acerca de Deus se não conseguirmos paralelos em nossa própria existência. “Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 2007, p.45).

Ao compreendermos que toda imagem de Deus é produto da capacidade humana de projetar na divindade aqueles elementos que são parte da constituição de nossa própria humanidade, podemos empreender o diálogo com as teorias de Girard. Ele foi um dos únicos autores que conseguiu revelar a importante dimensão que a violência assume nos processos humanos de socialização e no cotidiano das sociedades primitivas, considerando a relação mantida com a religião. O brilhantismo de Girard em analisar literatura grega, texto bíblico, romances, entre outros, facilita a compreensão de como foi vagaroso o estabelecimento de sociedades e daquilo que chamamos de cultura. O desejo mimético está no centro destas construções humanas e, viabilizou a partir da mimese, a reprodução de comportamentos e de práticas que se estabeleceram com o passar dos anos. Todo processo de humanização depende, portanto, de um comportamento imitativo. Desta maneira aprendemos a ser seres humanos.

O ponto crucial desta questão é que, como vimos anteriormente, a mimese não é somente pacífica. Ela também é conflituosa e, sendo o desejo mimético uma característica inata humana, todos nós somos passíveis de viver e causar conflitos. A rivalidade disparada pelo desejo mimético conflituoso na antiguidade era solucionada mediante a aplicação direta de violência de um indivíduo contra o outro para a eliminação da rivalidade. Esta espiral de violência alcançava níveis quase incontroláveis, e então era necessário que em um ritual religioso uma vítima fosse sacrificada como a culpada pelo surgimento de violência indiferenciada. Chamada de bode expiatório por Girard, esta vítima nada mais era que um inocente que sofria sozinho as consequências do ódio de todos. A vítima, ao ser executada em um ritual religioso, restabelecia a paz na comunidade, até que outra espiral de violência necessitasse de controle. Este mecanismo foi fundante na história da socialização humana e, para Girard, todo ser humano é partícipe desta violência fundante.

## **A favela como espaço da relação entre religião e violência**

A alteração deste mecanismo sacrificial é operada na transferência da manutenção da violência para o Estado, quando a função da instituição era de vingar uma conduta inadequada, e não prevenir a escalada de violência como era o objetivo da religião. Neste sentido, a fundação do Estado na modernidade não nos isenta de participar da violência fundante, mas somente nos implica nela de outra maneira. Nos dois esquemas, no mecanismo sacrificial da antiguidade e na administração da violência operada pelo Estado, necessariamente a violência precisa ser mascarada para que os mecanismos não percam sua eficácia. Nos dois casos, a violência é mascarada com o objetivo de promover a sensação de que sua espiral perdeu a força e não implica mais ninguém em seus efeitos e objetivos. Contudo, mesmo no caso do Estado, os seres humanos cedem à Instituição o direito de praticar violência legítima com o fim de que a ilegítima seja controlada mediante punição vingativa. Dito isto, fica claro que todos nós estamos implicados em um modelo no qual a violência nada mais é que um mal tolerado, um mal necessário para a promoção de nossa própria segurança e bem-estar. O mascaramento da violência, tanto no período pré-moderno quanto na contemporaneidade, foi capaz de naturalizá-la no nosso cotidiano e também atuou no alívio da culpa que assumiríamos quando percebêssemos nosso entrelaçamento indiferenciado nos mecanismos que funcionam mediante aplicação de violência.

Partindo da lógica desenvolvida em Girard e Feuerbach, é possível compreendermos a recorrente associação da violência às imagens divinas. Visto que o ser humano e a sociedade desde seus primórdios utilizavam a violência como meio de organização, em um primeiro momento associar Deus a essa exigência seria quase obrigatório. Considerando que a religião era a principal fonte ordenadora e que o sagrado invadia a vida de maneira geral, toda a violência praticada foi facilmente justificada e atribuída a requisições divinas. Nesse sentido, as formulações destes dois teóricos convergem e apontam claramente que a violência que forma o ser humano e a sociedade está contida na formação da imagem de Deus. Toda formulação imagética de Deus é estabelecida a partir da violência que o ser humano mascara em sua rotina, ritos, explicações e, como consequência disto, os mecanismos vitimários e sacrificiais são associados diretamente ao transcendente. Neste sentido, toda imagem de Deus que não é explicitamente avessa à violência, revela que foi construída por seres humanos plenamente implicados em mecanismos violentos. Seres humanos que, na tentativa de teologizar, projetam a violência que contém em si mesmos na imagem que constroem de Deus.

As sistematizações cristãs ocidentais, das quais a teologia da satisfação penal surgiu, derivam de uma reprodução inconsciente e de exposição da violência que estruturou o ser humano e a sociedade de maneira geral. O fato de identificarmos violência na teologia só reforça como estamos nela implicados de maneira indiferenciada, a tal ponto de interpretarmos Deus a partir daquilo que nos forma. Sobre cada ser humano repousa a cumplicidade com a violência, mesmo que a tentemos negar e isso fica claro principalmente na teologia da satisfação penal e todo o sistema sacrificial/vitimário que a fundamenta. Se é possível que a violência

tenha solução, utopicamente ela surge da nossa descoberta e arrependimento pela participação de mecanismos vitimários e discursos sacrificialistas que faz de nós e de Deus, seres inclinados aos conflitos e não à paz.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A favela é um espaço da relação entre religião e violência em dois sentidos. O primeiro sentido se dá pela disposição de segurança pessoal e coletiva que o discurso religioso consegue produzir nos indivíduos favelizados, que são alvos em potencial de violência bruta, na mesma medida em que são vítimas da violência sistêmica. E o segundo sentido se dá pela utilização de uma teologia marcada por violência mascarada, que perpetua um pensamento soteriológico derivado das estruturas vitimárias e sacrificialistas que marcam a fundação das sociedades primitivas e, posteriormente o Estado moderno. A violência enquanto fenômeno é neste sentido, fortalecida e revisitada mesmo que inconscientemente, resultando em uma implicação integral da sociedade em seus efeitos. O que concluímos diante de tudo o que foi exposto é que, mesmo que um indivíduo na favela não pratique ou seja alvo de violência direta, a religião o transforma em um veículo de estruturas análogas à violência da qual busca se proteger. Até que revisitemos as bases teológicas tradicionais das quais dispomos, a tratativa dada à violência será a de protagonista, alternando entre os papéis de mocinho e vilão. Ora necessária, ora repulsiva. Ora superável, ora ferramenta. O ambiente da favela, especialmente as igrejas aí situadas, aparentemente precisam confessar a implicação direta do seu discurso com a violência e caminhar para uma reestruturação teológica que não faça da vítima a pedra-angular do discurso. ✨

## **REFERÊNCIAS**

- ANSELMO. **Por que Deus se fez homem?** São Paulo: Novo Século, 2003.
- CARDOSO, Rafael; DINIZ, Clarissa (Orgs.). **Do valongo à favela: imaginário e periferia.** Rio de Janeiro: Instituto Odeon, 2015.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo.** Petrópolis: Vozes, 2007.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Paz e Terra; Unesp, 1990.
- GIRARD, René; ANTONELLO, Pierpaolo; ROCHA, João Cezar de Castro. **Evolução e conversão: diálogo sobre a origem da cultura.** São Paulo: É Realizações, 2011.
- JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada.** São Paulo: Ática, 2001.
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade.** 5. ed. São Paulo: Centauro, 2011.
- SESBOÛÉ, Bernard (Dir.); WOLINSKI, Joseph. **O Deus da salvação: séculos I-VIII.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.