

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL E
INSTITUCIONAL - MESTRADO ACADÊMICO
GRUPO DE PESQUISA ESTUDOS CULTURAIS E MODOS DE SUBJETIVAÇÃO

RODRIGO KREHER

**OU CAMINHA COM DEUS, OU DANÇA COM O DIABO:
IGREJAS NEOPENTECOSTAIS E GOVERNO DA JUVENTUDE POBRE**

PORTO ALEGRE

2016

RODRIGO KREHER

**OU CAMINHA COM DEUS, OU DANÇA COM O DIABO:
IGREJAS NEOPENTECOSTAIS E GOVERNO DA JUVENTUDE POBRE**

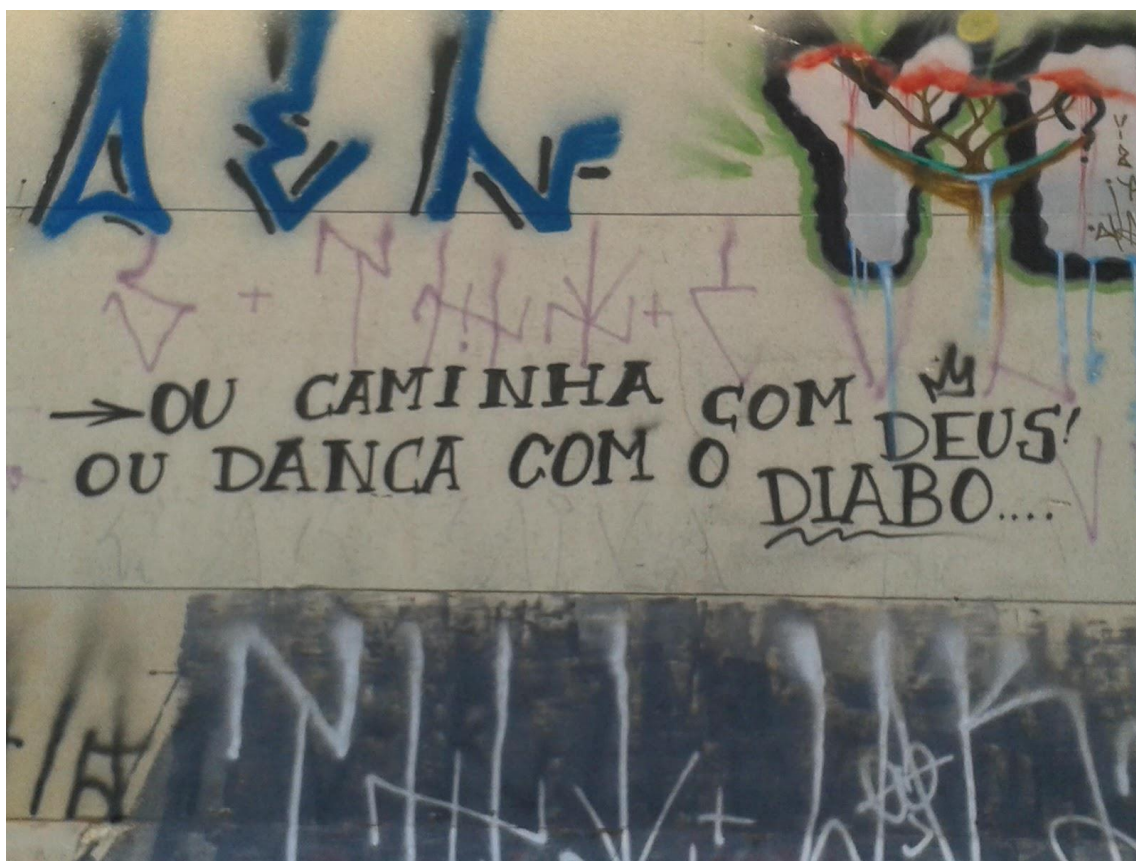
Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Psicologia
Social e Institucional do
Instituto de Psicologia da
Universidade Federal do Rio
Grande do Sul.

Orientadora: Prof. PhD Neuza
Maria de Fátima Guareschi

Linha de Pesquisa: Políticas
Públicas, Saúde, Trabalho e
Produção de Subjetividade

PORTO ALEGRE

2016



Largo Zumbi dos Palmares, Porto Alegre/RS, outubro de 2014. Fotografia: Rodrigo Kreher

*Les nuages oranges du couchant éclairent toute chose du charme de la nostalgie;
même la guillotine.*

(Milan Kundera, L'insoutenable légèreté de L'Être)

BANCA EXAMINADORA

Profa. PhD Neuza Maria de Fátima Guareschi (Presidente - Orientadora)
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Profa. Dra. Andrea Cristina Coelho Scisleski
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB

Profa. Dra. Gislei Domingas Romanzini Lazzarotto
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Profa. Dra. Paula Sandrine Machado
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

AGRADECIMENTOS

Neste espaço gostaria de deixar os meus agradecimentos a todas aquelas pessoas que de alguma forma participaram do processo de elaboração e escrita desta dissertação. Em especial, registro meus agradecimentos à professora Neuza, pela acolhida no grupo de pesquisa Estudos Culturais e Modos de Subjetivação e pelas conversas e cafés de orientação que sempre contribuíram para a construção do pensamento nas páginas a seguir compartilhado. Às/aos minhas/meus colegas e amigas/os de grupo de pesquisa, Carol, Oriana, Wanderson, Daniel, Fernanda e Luciana, por junto com a professora Neuza, fazerem deste um espaço ao mesmo tempo leve e desejado, porém que nos convoca a provocativas e intensas reflexões, me convidando assim a produção de outros modos de ser Rodrigo. Por fim, gostaria também de agradecer às/aos minhas/meus amigas/amigos Bárbara, Lúcia, Marcos e Thais, com quem quase que diariamente tenho o prazer e o orgulho de compartilhar a vida.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado tem por objetivo problematizar como práticas religiosas das Igrejas Evangélicas Neopentecostais emergem no cotidiano como modos de governo da população juvenil empobrecida. Para tanto, parto do conceito de *governamentalidade*, elaborado por Michel Foucault a partir de seu curso “Segurança, Território e População” ministrado no *Collège de France* em 1978, o qual se refere à atualização e apropriação enquanto uma racionalidade de Estado na modernidade de técnicas arcaicas desenvolvidas e empregadas pela Igreja ocidental cristã ao longo da Idade Média como estratégia de condução da vida individual e coletiva. Com isso, *governo* passa a ser entendido como aquele conjunto de práticas postas em circulação quando da relação entre sujeitos entre si e instituições, que tem por objetivo conduzir e orientar sem cessar, para fins mais ou menos definidos, desejados e previsíveis, o modo pelo qual pessoas e instituições conduzem e tem suas vidas conduzidas. No primeiro capítulo busco dar visibilidade a alguns momentos das relações e tensões exercidas entre a Igreja e o Estado que ao longo do percurso histórico brasileiro têm contribuído para a produção de uma racionalidade de cuidado, proteção e governo em torno da população infanto-juvenil empobrecida. Esses momentos emergem na escrita a partir do exercício de rastreá-los quando ainda designavam um jogo de forças dentro de um campo problemático que através de discursos e mecanismos políticos e científicos articularam a instauração de determinados modos de conceber política e culturalmente esta problemática. No segundo capítulo busco suscitar algumas problematizações sobre como as Igrejas Neopentecostais, através de seus mecanismos e equipamentos de evangelização e integração da juventude, têm articulado e exercido práticas de cuidado, proteção, controle e investimento de jovens que participam de suas instituições e programas. Para isso, parto de alguns episódios das histórias de vida de quatro jovens que possuem em suas trajetórias a experiência de terem frequentado essas igrejas e seus projetos ofertados à juventude, para interrogar e discutir de que maneira e em que medida o discurso proferido pelas Igrejas Neopentecostais tem sido posto em circulação e participado como um elemento que compõe o modo como estes jovens conduzem suas vidas.

PALAVRAS-CHAVE: Igrejas Neopentecostais, Estado, Juventude Pobre, Políticas Públicas, Governamentalidade.

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss how religious practices of neo-Pentecostal Evangelical Churches emerge in daily life as modes of government of the impoverished youth. For this, I begin with the concept of governmentality elaborated by Michel Foucault from its course "Security, Territory and Population" taught at the College de France in 1978, which refers to updating and ownership while a state of rationality in modern techniques archaic developed and employed by the Western Christian Church throughout the Middle Ages as driving strategy of individual and collective life. Thus, government becomes understood as that set of practices put into circulation when the relationship between each subject with other and institutions that aims to lead and guide incessantly, for purposes more or less defined, desired and predictable, the way in which people and institutions conduct and have conducted their lives. In the first chapter I seek to give visibility to a few moments of relations and tensions exerted between the Church and the State along the Brazilian historical background have contributed to the production of a caring rationality, protection and government around the child population impoverished. These moments emerge in writing from the exercise of track them while still designated a power play in a problematic field in speeches and political and scientific mechanisms articulated the establishment of certain ways of thinking politically and culturally this problem. The second chapter seek to raise some problematizations about how neo-Pentecostal churches, through its mechanisms and equipment evangelization and youth integration, have articulated and exercised care practices, protection, control and investment of youth who participate in its institutions and programs. For this, delivery of some episodes of the life stories of four young men who have on their trajectories the experience of having attended these churches and their projects offered to the youth, to question and discuss how and to what extent the speech given by the churches Neo-pentecotals It has been issued and participated as an element that makes up the way these young people lead their lives.

Keywords: Neo-Pentecostal Churches, State, Poor Youth, Public Policy, Governmentality.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	9
2. Estado, Igreja e Governo da Juventude Pobre.....	23
2.1 Questões de outrora e além-mar: Apontamentos históricos sobre as tensões políticas entre Estado e Igreja na Europa.....	24
2.2 Entre a Cruz e a Espada: Tensões entre a Igreja Católica e o Estado na emergência da proteção social à infância e à adolescência no Brasil.....	28
a. Do Código Mello Mattos ao Menor em Situação Irregular: O Estado e a Igreja na assistência aos “menores”.....	36
b. Doutrina do Menor em Situação Irregular: a infância e a adolescência entre a ditadura civil-militar e a politização da Igreja.....	43
c. Da Doutrina da Proteção Integral ao Protagonismo Juvenil: Instituições religiosas na era dos direitos e dos negócios.....	46
3. Igrejas Neopentecostais e Governo da Juventude Pobre.....	52
3.1 Da Casa das Juventudes à Casa de Deus: Em meio a uma política de segurança pública, o encontro com os jovens e a igreja.....	54
3.2 Os males espanta aquele que com Deus canta: Teologia da Prosperidade, Música e Projetos de Vida.....	60
3.3 Ou caminha com Deus, ou Dança com o Diabo: Igrejas Neopentecostais e o Dispositivo da Sexualidade.....	72
4. Conclusão.....	81
5. Referências.....	83

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação de mestrado emerge através da articulação de questionamentos de âmbitos e dimensões diferentes. Primeiro, de um lado, questões formuladas a partir da minha experiência de trabalho no cotidiano de uma política pública destinada àquela juventude considerada pobre, exposta a situações de violência e com alguma proximidade com o tráfico de drogas. Segundo, por outro lado, questões formuladas em torno de alguns debates públicos e processos políticos localizáveis no âmbito do poder legislativo nacional, que atravessam e compõe a experiência democrática brasileira e a formação de nosso Estado e sociedade.

Durante os anos de 2010 e 2011 trabalhei como educador social em Direitos Humanos na Casa das Juventudes/Projeto de Proteção de Jovens em Território Vulnerável (PROTEJO), no Bairro Guajuviras, Canoas/RS. Vinculado ao extinto Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (PRONASCI), esse projeto fazia parte de uma série de ações sociais e de policiamento, visando à redução dos índices de violência e criminalidade nesse bairro que, desenvolvidas de modo articulado, formavam aquilo que se denominou por Território de Paz. Nesses anos em que foi desenvolvido no Bairro Guajuviras, o PROTEJO/Casa das Juventudes atendeu mais do que os 400 jovens previstos pelo programa, ampliando o seu perfil de jovem desejado para todo e qualquer jovem morador do bairro com idades entre 15 e 24 anos¹.

O percurso social formativo, como foi designado o período de dez meses de atividades, dividia-se em dois ciclos de aproximadamente cinco meses cada. Nesses ciclos os jovens participavam de atividades propostas pelos educadores, perpassando pelos núcleos de trabalho (artístico-cultural subdividido em música e teatro, direitos humanos e inclusão digital), pelos eixos temáticos (direitos humanos, juventude, gênero, sexualidade, violência urbana, tráfico de drogas, saúde,

¹ De acordo com o Edital de Seleção de Jovens de junho de 2010, “é perfil do público alvo do PROTEJO o(a) jovem ou adolescente: a) Estar em situação de vulnerabilidade social, de risco ou de violência doméstica ou urbana, conforme as diretrizes nacionais do Pronasci, Lei nº 11.530/2007; b) Possuir, na data da inscrição, idade entre 15 e 24 anos, preferencialmente homens, sem vínculo escolar e não atendidos por outro programa público de assistência; c) Ser morador(a) do Território da Paz PRONASCI Guajuviras”.

educação, trabalho etc.) e pelas diretrizes do PRONASCI². A título de incentivo, os jovens com um mínimo de 75% de frequência recebiam uma bolsa-auxílio no valor de R\$ 100,00 mensais.

Acompanhando os jovens no decorrer desse percurso, foi possível conhecê-los também a partir do exercício de suas religiosidades. Muitos eram praticantes do cristianismo por meio das diversas Igrejas Evangélicas Neopentecostais instaladas no Bairro Guajuviras. Na grande maioria dos casos, a filiação a essas instituições religiosas advinha de uma espécie de herança familiar; em outros, em razão da presença de amigos e companheiros.

Não raro, algumas tensões protagonizadas pelos jovens que participavam dessas igrejas surgiam nas oficinas de direitos humanos que conduzia, especialmente quando estas abordavam questões de gênero e sexualidade, mas também quando o assunto era o uso de álcool e outras substâncias, educação e escola, trabalho e emprego, futuro, família, violência urbana, tráfico de drogas etc. É compreensível que abordar tais temáticas, ainda que sob uma perspectiva de acolhimento das multiplicidades, reconhecimento das diferenças e dentro do que o projeto na época apostava como educação para os direitos humanos, fosse bastante delicado. Não se tratava de debates travados por professores e estudantes universitários, fundamentados pelos compêndios de filosofia, direito e sociologia. O contexto era o de um projeto social, vertente de uma política pública, destinado a atender jovens mais ou menos portadores da insígnia anteriormente citada e moradores de um bairro, talvez mais midiaticamente do que de fato conhecido pela sua pobreza e extrema violência.

O que entrava fácil e rapidamente em cena não eram eloquentes e requintadas elucubrações, mas sim verdades agenciadas pela experiência de vida daqueles jovens, de suas famílias, amigos, bairro etc., inúmeras vezes pautadas por uma lógica binária entre bem e mal, certo e errado, justo e injusto, sagrado e profano, a qual tem atravessado conflituosamente a nossa constituição moderna e ocidental.

Em certa ocasião, um dos grupos me propôs como atividade assistir ao filme “Bruna Surfistinha”. Proposta que acolhi com a condição de que utilizássemos o

² “(...) formação cidadã dos jovens e adolescentes a partir de práticas esportivas, culturais e educacionais que visem a resgatar a autoestima, a convivência pacífica e o incentivo à reestruturação do seu percurso socioformativo para sua inclusão em uma vida saudável.” (Art. 8º-C, §1º, da lei 11.530/2007).

longa-metragem como disparador para uma discussão sobre gênero e sexualidade. Durante a exibição, uma das jovens me perguntou se poderia sair da sala justificando que não se sentia confortável com a situação, que sua religião não lhe permitia que assistisse a filmes de tal conteúdo. O desconforto apontado pela jovem fora tamanho que no dia seguinte seus pais compareceram à Casa das Juventudes solicitando uma reunião com a coordenação político-pedagógica do PROTEJO. A menina tampouco se fez presente no próximo encontro do grupo, aquele em que se discutiria o filme.

São episódios como este que na época me afetaram e agora passam a compor o debate realizado nesta dissertação. Trajetórias de alguns dos jovens com os quais convivi por mais de dois anos que possuem nas Igrejas Evangélicas Neopentecostais do bairro um lugar de referência, tanto em termos de participação como de proteção, para a forma como conduzem suas vidas.

Através do movimento de outorgar as relações exercidas entre as Igrejas Evangélicas Neopentecostais e os seus jovens do Bairro Guajuviras o estatuto de problema, fragilizo o caráter de sagrado dos discursos que por e nessas instituições são possibilitados e com isso desloco-os a outro plano, não mais o da religião, de forma que o modo como a vida nesse contexto de relações é conjurada e conjecturada possa ser pensado como uma maneira de governá-la e assumindo, portanto, contornos de algo que pode ser pensado como um problema político.

Dessa forma, tomar esses percursos juvenis como ferramenta para questionar a respeito dos modos de governo exercidos pelas Igrejas Evangélicas Neopentecostais, na medida em que, como aponta Michel Foucault (1999), lá onde se dão os efeitos do poder é que se pode de fato conhecer a que ele serve, contribui para que a pergunta que Foucault nos faz sobre como queremos ser governados possa ser endereçada também para aquelas esferas de poder onde as Igrejas Evangélicas, e em especial as Neopentecostais, já há algum tempo têm aberto espaços de ação e legitimação política, disputando projetos de nação.

No último pleito (2014), segundo notícia veiculada no portal eletrônico da Câmara dos Deputados³ em 17 de outubro do mesmo ano, de acordo com dados do Departamento Intersetorial de Assessoria Parlamentar (DIAP) e do Tribunal Superior

³<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/RADIOAGENCIA/476128-BANCADA-EVANGELICA-TERA-74-DEPUTADOS-EM-2015.html>. Acesso em: 22/01/15.

Eleitoral (TSE)⁴, ao lado do icônico Pastor Marco Feliciano⁵ foram eleitos outros 73 deputados federais representantes da organizada e combativa, Frente Parlamentar Evangélica, ou simplesmente Bancada Evangélica.

Na política, historicamente tem se designado por bancada o conjunto de representantes eleitos pelo mesmo partido, partindo do pressuposto que estes compartilham das mesmas orientações filosóficas, econômicas e políticas. Já a Bancada Evangélica não constitui um partido, ela é formada por representantes de vários partidos e diversas religiões, que, no entanto, compartilham entre si concepções morais e religiosas semelhantes e que passam a informar determinados projetos políticos e econômicos em disputa na arena institucional de governabilidade. Em relação às religiões que a compõem, embora a maior parte dos parlamentares professe o neopentecostalismo, em geral dizem-se membros da Bancada Evangélica aqueles representantes eleitos declaradamente cristãos não católicos.

O portal eletrônico de notícias UOL⁶, um dia após as eleições, aponta que dos 69 parlamentares evangélicos eleitos em 2010, 53% se reelegeram, ou seja, 37 deles estariam sendo reconduzidos a um novo mandato, sendo que destes 17 para o terceiro mandato. Naquela época os congressistas que entram para o plenário em razão da legenda partidária não haviam sido contabilizados. Atualmente o número é de 39 deputados reeleitos e 35 novos, somando os 74 anteriormente referidos. O número de representantes da Bancada Evangélica deverá aumentar, considerando que ainda existem 10 como suplentes que deverão assumir ao longo do ano 2016.

O deputado João Campos do Partido da Social Democracia Brasileiro (PSDB/GO), na mesma reportagem apresentada pelo site da Câmara dos

⁴ Concluído o pleito eleitoral de 2014, o TSE publica documento contendo dados estatísticos sobre o referido processo. Neste documento é possível visualizar dados como a porcentagem de candidatos por estado, partido, sexo, escolaridade e cor/raça; no entanto não é publicizada a elaboração de nenhum dado sobre a vinculação religiosa dos mesmos. Documento disponibilizado eletronicamente em: http://www.tse.jus.br/hotSites/CatalogoPublicacoes/pdf/informacoes_dados_estatisticos_eleicoes_2014_web.pdf. Acesso em: 22/01/2015.

⁵ O Deputado Federal Pastor Marco Feliciano do Partido Social Cristão (PSC/SP), de 07 de março de 2013 a 26 de fevereiro de 2014, presidiu a Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM) da Câmara dos Deputados do Congresso Nacional e em razão de suas propostas e posicionamentos, sobretudo em relação a questões pertinentes a homossexualidade e ao livre exercício da orientação sexual, atraiu a atenção de alguns meios de comunicação, gerou protestos e manifestações protagonizadas pelos movimentos sociais e pela comunidade LGBTTT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros).

⁶ <http://eleicoes.uol.com.br/2014/noticias/2014/10/06/eleicoes-2014-bancada-evangelica-reelege-deputados.htm>. Acesso em: 22/01/2015.

Deputados, afirma que a aprovação do Estatuto da Família e do Estatuto do Nascituro continua sendo uma das principais pautas da Bancada Evangélica. O projeto tanto do primeiro quanto do segundo tem sido negativamente criticado por muitos movimentos sociais, em especial e respectivamente pelos movimentos LGBTTT e feministas.

O projeto de lei 6583/2013, de autoria do deputado federal evangélico Anderson Ferreira do Partido da República (PR/PE), também conhecido como Estatuto da Família⁷, apesar de conter uma série de artigos que poderiam ser objeto de análise e discussão, é questionado pelos movimentos LGBTTT, sobretudo, na medida em que o seu artigo 2º reconhece como família (...) *o núcleo social formado a partir da união entre um **homem e uma mulher**, (...)*, estando a especificação “homem e uma mulher” grifados dessa maneira no próprio projeto de lei, e impossibilitando, no mínimo, o reconhecimento jurídico de qualquer outra forma de organização familiar, inclusive aquela entre pessoas do mesmo sexo.

Já o Estatuto do Nascituro⁸, projeto de lei 478/2007, de autoria do ex-deputado federal Luiz Carlos Bassuma, na época do Partido dos Trabalhadores (PT/BA), e do ex-deputado federal Miguel Martini do Partido Humanista da Solidariedade (PHS/MG), em substituição a projeto apresentado em 2005, é altamente criticado pelos movimentos feministas uma vez que retira das mulheres toda e qualquer possibilidade de interrupção da gravidez, mesmo aquelas autorizadas por lei (gravidez de risco para a gestante e estupro), tendo em vista que protege a vida desde a sua concepção.

Outros posicionamentos e projetos também foram objeto de polêmica pela Bancada Evangélica, como o projeto Escola sem Homofobia, material didático proposto pelo governo estadual de São Paulo para a rede de ensino público, o qual visava trabalhar pedagogicamente questões relativas à orientação sexual e combate às práticas de homofobia nas escolas; bem como o projeto de lei arquivado de autoria do deputado João Campos (PSDB/GO) que autorizava psicólogos a realizarem atividades clínicas de reorientação da homossexualidade.

Se, por um lado, recursos midiáticos e um tanto quanto estridentes e escandalosos são utilizados pela Bancada Evangélica no Congresso Nacional como

⁷http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1159761&filename=PL+6583/2013. Acesso em: 26/01/2015.

⁸http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=443584. Acesso em: 26/01/2015.

estratégia de legitimação do seu poder político; por outro, seu avanço percebido nos últimos anos também é expressão da ascensão social experimentada por essas igrejas no país. As Igrejas Evangélicas Neopentecostais, desde os anos 90, têm sido constantemente assinaladas como um estrondoso fenômeno em relação ao seu crescimento. Segundo Mariano (1996), o país aparece ao mesmo tempo como a maior nação católica do mundo e a maior protestante da América do Sul⁹.

O Censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia (IBGE), naquilo que diz respeito às características religiosas da população brasileira, informa que enquanto o número de católicos tem reduzido nos últimos anos, os evangélicos aumentaram de 15,4% da população total em 2000 para 22,2% em 2010, sendo que destes 60% são de origem pentecostal. Em números aproximados, deflagra-se um aumento de 26,2 milhões para 42,3 milhões de brasileiros¹⁰. Quanto ao rendimento mensal per capita, 60% dos evangélicos recebem até um salário mínimo.

O surgimento das Igrejas Evangélicas Neopentecostais tem sido creditado à fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), no Rio de Janeiro em 1977. No entanto, a própria classificação das denominações pentecostais e neopentecostais constitui extensa e inconclusa discussão teórica dentro dos campos de conhecimento que se dedicam ao estudo das religiões protestantes, como a Antropologia, a Sociologia e a Teologia.

Parte significativa dessa literatura, ao criar categorias internas ao protestantismo, parece acordar quando o classifica inicialmente em protestantismo histórico e pentecostal, subdividindo o primeiro, a partir de um critério histórico-institucional em protestantismo de migração ou de missão (GIUMBELLI, 2000). As subdivisões formuladas em relação ao segundo, o protestantismo pentecostal, são objeto de maior debate. Mariano (2005), em sua dissertação de mestrado propõe que as instituições religiosas pentecostais sejam classificadas em pentecostalismo clássico, pentecostalismo neoclássico e neopentecostalismo.

Sobre o pentecostalismo clássico, Mariano (2004) discorre que este se inicia com a fundação da igreja Congregação Cristã no Brasil, em São Paulo, e da Assembleia de Deus em Belém do Pará. Ambas as igrejas foram fundadas na

⁹ Segundo o autor, são mais de 50 milhões de evangélicos no continente e o Brasil é o terceiro país do globo em número de fiéis, ficando atrás apenas dos Estados Unidos e da China, respectivamente. (MARIANO, 1996, p. 25).

¹⁰ Em 1991 os evangélicos representavam 9.0% da população e em 1980, 6.6%.

primeira década dos anos de 1900 por missionários europeus que se converteram ao pentecostalismo nos Estados Unidos e de lá vieram para o Brasil e *caracterizaram-se pelo anticatolicismo, por radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo* (MARIANO, 2004, p. 123).

O pentecostalismo neoclássico começou na década de 1950 na capital paulista com a chegada de dois missionários também vindos dos Estados Unidos, os quais tinham como característica em suas pregações o conteúdo da cura divina, elemento que, segundo o autor, contribuiu para o crescimento do pentecostalismo no Brasil. O autor ainda assinala que essas igrejas evangélicas pentecostais começam a fazer uso do rádio e da pregação itinerante. Destacam-se como representantes desse período as instituições religiosas paulistas Igreja do Evangelho Quadrangular, no ano de 1953 e Deus é Amor em 1962.

Já as Igrejas Evangélicas Neopentecostais, diferentemente das igrejas pentecostais clássicas e neoclássicas, são criações de pastores brasileiros. Pregam a Teologia da Prosperidade, segundo a qual o bom cristão deve ser bem-sucedido financeiramente e nos demais aspectos de sua vida. Quanto a certo código de condutas e comportamentos, as Igrejas Evangélicas Neopentecostais costumam ser mais flexíveis com seus fiéis, em oposição à rigidez ascética postulada pelas anteriores. A estes é permitido usufruir de bens culturais e de consumo bastante diversificados e facilmente encontrados à disposição de grande parte da população, como diferentes estilos de cinema, literatura, música, roupa etc. Por outro lado, permanecem as concepções hegemônicas e conservadoras em relação à sexualidade, ao casamento e ao uso de álcool e outras drogas. O modo como muitas dessas questões são ajuizadas compõe o proselitismo religioso neopentecostal, funcionando como argumento e justificativa para a reativação de práticas de exorcismo naquilo que consideram por guerra contra o Diabo e aos seus súditos na Terra.

Em relação à presença da juventude nas Igrejas Evangélicas Neopentecostais, a pesquisa “Perfil da Juventude Brasileira” do ano de 2004, analisada em artigo pela antropóloga Regina Novaes (2004) aponta que 22% são evangélicos e destes, 15% pentecostais. Concentram-se majoritariamente nas regiões metropolitanas das grandes capitais e entre os mais pobres. Quanto ao critério cor/raça, 46% se declaram negros ou pardos. Em relação à educação formal, apenas 3% são universitários, ao passo que 50% estão cursando o ensino

fundamental ou pararam de estudar. No mundo do trabalho, 31% afirmam trabalhar ou já ter trabalhado com carteira assinada e 35% com vínculo informal. Novaes (2004) ainda destaca que outras pesquisas trazem histórias de jovens que foram convertidos para as denominações pentecostais e atribuem a estas igrejas o papel de atuarem como “ordenadoras” de suas vidas.

Nos “testemunhos”, momento importante de seus cultos, os fiéis dão publicamente a conhecer os problemas e as soluções encontradas para questões pessoais e familiares, de ordem financeira, afetiva, de saúde, salientando questões de uso ou comércio de drogas e de empregos (NOVAES, 2004, p. 271).

Portanto, diante desse contexto, concebendo como objeto de análise as relações entre as Igrejas Evangélicas Neopentecostais e os jovens que as frequentam, esta dissertação de mestrado tem por objetivo problematizar como e em que medida as práticas religiosas dessas igrejas emergem no cotidiano como modos de governo da população juvenil empobrecida.

Frente a isso, passo a fazer o exercício teórico-metodológico de tomar o pensamento de Michel Foucault (1926–1984), na medida em que o autor propõe o questionamento não só dos objetos de conhecimento e do seu estado de coisas, mas também dos modos através dos quais tais objetos foram e têm sido concebidos, ou seja, das condições de possibilidade que permitiram e permitem as suas produções e reproduções como respostas a determinadas perguntas. Como compreende Revel:

Por “problematização” ele não entende a reapresentação de um objeto preexistente, nem a criação pelo discurso de um objeto que não existe, mas “o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que introduz algo no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.)” (REVEL, 2011, p. 123).

Nesse sentido, a noção de problematização é importante na medida em que me ajuda, conforme dito anteriormente, a transportar as Igrejas Evangélicas Neopentecostais e as relações estabelecidas com a juventude pobre para outro

plano, não mais aquele do sagrado, que se impõe como inquestionável, *a priori* e para sempre admitido e submetido, nem aquele que necessita ser defendido ou combatido, mas como algo que pode ser estranhado, colocado enquanto alvo de análise e reflexão, passível de desmontagem e de reorganização. Nas palavras de Lazzarato:

(...) o poder de apresentar problemas é um poder de politização, isto é, um poder de introduzir novos objetos e novos sujeitos dentro do espaço da política e de torná-los as balizas de uma polêmica e de uma luta (LAZZARATO, 2014, p. 127).

Para tornar possível a problematização a qual me proponho, parto do conceito de *governamentalidade*, elaborado por Foucault a partir de 1978 em seu curso “Segurança, Território e População” e ministrado no *Collège de France*, o qual se refere à atualização e apropriação enquanto uma racionalidade de Estado na modernidade, a partir do fim do século XVI e início do século XVII, de técnicas arcaicas, sobretudo, desenvolvidas e empregadas pela Igreja ocidental cristã ao longo da Idade Média como estratégia de condução da vida individual e coletiva.

Essa tecnologia de poder desenvolvida pelo cristianismo refere-se aquilo que Foucault (2008) denominou de poder pastoral ou pastorado, o qual teria por princípio a capacidade de que determinados indivíduos pudessem exercer um tipo de poder sobre os outros na condição de pastores. Em última análise, o objetivo do poder pastoral era a salvação e a condução dos indivíduos ao reino dos céus. Assim, se ocupava tanto do cuidado da comunidade quanto da vida particular de cada membro dela, constantemente e até o fim de sua existência. Diferentemente do poder real que poderia exigir que os súditos se sacrificassem pelo rei, o pastor também deveria cuidar de si e se necessário se sacrificar pela vida e salvação do rebanho (DREYFUS; RABINOW, 2013).

Com isso, fundamental para o exercício desse poder era a necessidade de explorar o que se passava na mente das pessoas, seus segredos, suas vergonhas, importava saber o que faziam, como faziam, por que faziam e o que pensavam e sentiam sobre aquilo que faziam, para então, poder dirigi-las com maior eficiência. Nesse sentido, o pastorado se encarregava, de acordo com Foucault (2008), na

condução de condutas, lógica individualizante que na modernidade passaria a compor o modo de constituição dos Estados-nação.

Contudo, nos Estados modernos as formas e finalidades com que a lógica pastoral se apresenta não são as mesmas da Idade Média, em certa medida porque o próprio projeto de modernidade pressupõe a separação institucional entre Estado e Igreja, a qual ocorre através de movimentos mais ou menos gradativos de secularização da sociedade e laicização do Estado.

Segundo Foucault (2008), na modernidade o objetivo dessa forma de poder já não é mais a salvação do rebanho para uma vida melhor em outro mundo, mas sim viabiliza-la neste plano. Dessa forma, a ideia de salvação passa a ser entendida como a garantia de determinados elementos compreendidos enquanto necessários para a manutenção da vida, tais como alimentação, saúde, segurança, proteção contra acidentes, dentre outros; fortemente vinculados com aquilo que a trajetória da modernidade vem construindo enquanto direitos básicos, fundamentais, humanos. Com a racionalidade do poder pastoral reativada na modernidade o homem passa a ser objeto de produção de conhecimento *em dois polos: um globalizador e quantitativo, concernente à população; outro, analítico, concernente ao indivíduo* (FOUCAULT in DREYFUS e RABINOW, 2013, p. 282).

Porém, o aparecimento e a multiplicação desses mecanismos e tecnologias relativos a esse poder semelhante ao poder pastoral da Idade Média, exercido enquanto racionalidade de Estado na modernidade, só foi possível com o surgimento da economia política e da categoria *população* na medida em que esta passa a ser entendida tanto na sua dimensão biológica quanto política.

A *população* da qual a *governamentalidade* vai se ocupar compreende então a quantificação de indivíduos dispostos em um território e atrelados a este por meio de vínculos de pertencimento socioculturais, políticos e jurídicos, conhecida, ao mesmo tempo, a partir de suas características biológicas enquanto espécie, tais como sexo, idade, raça, expectativa de vida, exposição e propensão a certas enfermidades, e objeto de verificação quanto a comportamentos apresentados mais ou menos semelhantes, esperados e estimulados, frente a uma série de fenômenos também sociais, econômicos, políticos, geográficos, climáticos etc. Em outras palavras, a *população* será aquilo que nos Estados modernos é tomado enquanto sujeito e objeto da produção de conhecimento, cálculo estatístico e alvo de intervenção e investimento.

A população é um conjunto de elementos, no interior do qual podem-se notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo (FOUCAULT, 2008, p. 97-98).

(...) no caso da população tem-se algo bem diferente de uma coleção de sujeitos de direitos diferenciados por seu estatuto, sua localização, seus bens, seus cargos, seus ofícios, mas um conjunto de elementos que, de um lado, se inserem no regime geral dos seres vivos, e, de outro, apresentam uma superfície de contato para transformações autoritárias, mas refletidas e calculadas (FOUCAULT, 2008, p. 98).

Posto isso, por *governamentalidade* compreendo a construção e o movimento de pensamento ou racionalidade que foi se disseminando pela modernidade – tanto em termos de estrutura e organização, quanto em termos de fundamentação da sua razão de ser –, tornando assim possível a formulação e a implementação de estratégias e táticas, sobre determinada população, visando atingir objetivos e finalidades bem específicos, previamente definidos e relativamente previsíveis quanto aos seus resultados, e que, por fim, têm na instituição familiar o seu principal perímetro e área de atuação, o segmento a partir do qual será possível governar.

Atreladas à noção de *governamentalidade*, estão a *disciplina* e a *biopolítica*, compreendidas como a forma pelas quais esta é exercida. Para entendê-las é importante ressaltar que, muito embora, tenham emergido em contextos temporais diferentes, uma não é superada pela outra, de modo que a partir de dado período da experiência Ocidental se colocam como coexistentes e complementares, nunca como contraditórias e paradoxais.

O mecanismo da *disciplina* emerge com maior intensidade, ao longo dos séculos XVIII e XIX até o início do século XX. Durante esse período, a lógica que vai informar o modo pelo qual o governo dos indivíduos será exercido é a da vigilância e a da correção, e as estruturas que a viabilizarão serão as instituições de confinamento. Assim, a vida dos indivíduos, sustentada por uma compreensão

biológica e de uma sucessão de eventos lineares, será fragmentada em etapas que definirão, para alguns mais e para outros menos, onde, quando e como seus corpos e suas existências serão individualizados e, assim, administrados. Na sociedade caracterizada pela tecnologia disciplinar, os sujeitos passarão suas vidas entrando e saindo, permanentemente, de uma série de instituições, a família, a escola, o exército, a fábrica – vigilância –, se necessário o hospital e para quando falharem com esse projeto, a prisão ou o hospital psiquiátrico – correção.

Já a *biopolítica* emerge com maior amplitude após a II Guerra Mundial, anunciando o declínio da *disciplina*, ainda que não pressuponha o seu desaparecimento. Esse outro mecanismo de poder, argumentado no dispositivo da segurança e dependente da noção de *população*, se constituirá como modo de governo, não mais pela lógica da individualização do sujeito e do seu confinamento. Na *biopolítica*, o controle exercido não está mais no nível do corpo e *administrar* não é mais o verbo imperativo. A palavra de ordem é *gestão* e o verbo é *gerir*. Gerir não o sujeito corporificado e individualizado, mas sim esse conjunto de multiplicidades mais ou menos atravessadas e expostas a toda uma sorte e série de elementos variáveis, e ao mesmo tempo repetitivos, que é a *população*.

Portanto, para a *biopolítica* as instituições fechadas não serão mais imprescindíveis, a gestão da população se dará no espaço aberto, a partir da produção de saberes estatísticos e demográficos (como natalidade, mortalidade, expectativa de vida, empregabilidade), que estabelecerão, ao nível da *população*, o normal e o anormal, o aceitável e o inaceitável. Nesse sentido, difere também da *disciplina*, uma vez que esta busca, ao fim e ao cabo, o enquadramento do corpo individual dentro da norma, *processo de normatização*, ao passo que para a *biopolítica* importa a regulação, a modulação, da diferença e dos comportamentos dentro de uma margem estabelecida, *processo de normalização*.

A disciplina configura-se pela constituição de um corpo domesticado mediante a organização do espaço e do tempo no interior das instituições, já a biopolítica distingue-se pelo aparecimento da população, modulada por mecanismos de regulação perante uma prática de governo e norteadas pela formação de um conjunto de saberes estatísticos e demográficos (HUR, 2012, p. 203).

Se para a *disciplina* a alegoria fundamental era a prisão, para a *biopolítica* é a empresa. A era da *biopolítica* vai pouco a pouco incorporando nas instituições tradicionais sua lógica empresarial e o poder que as primeiras desenvolviam, em tempo e espaços definidos, ultrapassará seus limites espaciais e temporais. Nessa sociedade, fundada sob a égide do neoliberalismo, tanto como racionalidade econômica quanto política, o modelo de subjetivação dominante, ao qual cada um acabará sendo, em certa medida, compelido a exercer, será o *homo oeconomicus*. Sobre essa figura, na modernidade, inspirada no *homo oeconomicus* clássico, aquele que se colocava como parceiro nas relações de troca, Foucault (2008) destaca algumas diferenças:

No neoliberalismo – e ele não esconde, ele proclama isso -, também vai-se encontrar uma teoria do *homo oeconomicus*, mas o *homo oeconomicus*, aqui, não é em absoluto um parceiro da troca. O *homo oeconomicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de [sua] renda (FOUCAULT, 2008, p. 311).

Diante disso, nesta dissertação de mestrado, *governo* passa a ser entendido como aquele conjunto de práticas em certa medida instituídas e institucionalizadas, postas em circulação quando da relação entre sujeitos entre si e instituições como família, escola, igreja, políticas públicas etc., que tem por objetivo conduzir e orientar sem cessar, para fins mais ou menos definidos, desejados e previsíveis, o modo pelo qual pessoas e instituições conduzem e tem suas vidas conduzidas.

Tendo em vista que a partir da escrita empregada neste trabalho procuro compor com o ofício de pesquisador a minha experiência pregressa de trabalhador e educador social em Direitos Humanos da Casa das Juventudes/PROTEJO, dou especial atenção à processualidade do conhecimento produzido, privilegiando “a trama que acompanha o ato de conhecer e de criar mundo, pois assim nos aproximamos do que engendra o pessoal e o coletivo; aproximamo-nos do

conhecimento concreto e articulado que tem efeitos políticos, éticos e estéticos” (POZZANA, 2013, p.327).

Desta forma, organizo esta discussão em dois capítulos, de modo que no primeiro busco problematizar como a partir dos diferentes arranjos institucionais constituídos entre Estado e Igreja, em especial a Igreja Católica Apostólica Romana brasileira, desde a aurora república e incorporação política do princípio da laicidade até a atualidade democrática, as tensões, aproximações, distanciamentos e rupturas entre essas duas instituições contribuíram para a produção de práticas de cuidado, controle, proteção e investimento destinadas à nossa juventude pobre.

No segundo capítulo, passo a tomar episódios das trajetórias de vida de quatro jovens que participaram da Casa das Juventudes/PROTEJO, frequentadores das Igrejas Neopentecostais do bairro aonde moram, como ferramenta para interrogar e visibilizar por meio de que estratégias e mecanismos práticas de cuidado, proteção, controle e investimento são postas em circulação por essas igrejas em direção à juventude pobre, constituindo nesse contexto modos de governo e de produção de subjetividades dessa população.

2 ESTADO, IGREJA E GOVERNO DA JUVENTUDE POBRE

Neste primeiro capítulo busco dar visibilidade a alguns momentos das relações e tensões exercidas entre a Igreja e o Estado que ao longo do percurso histórico brasileiro têm contribuído para a produção de uma específica racionalidade de cuidado, proteção e governo em torno da população infanto-juvenil empobrecida. Esses momentos emergem nesta escrita a partir do exercício de rastreá-los quando na história ainda designavam um jogo de forças dentro de um campo problemático que através de discursos e mecanismos políticos e científicos articularam a instauração de determinados modos de conceber política e culturalmente esta problemática. Com este movimento de problematizar aquilo que pode nos aparecer como dado, essencial, progressivo e óbvio, suscito justamente a desnaturalização dessa história, interrogando quais foram algumas das condições de possibilidade que a tornaram possível do modo como tradicionalmente a conhecemos hoje e questionando, concomitantemente, se necessariamente assim ela precisa continuar.

Dessa forma, inicio minha discussão apontando como as disputas por poder e território entre o Papado e o Sacro Império Romano-Germânico na Baixa Idade Média enfraquecem ambos e conduzem o segundo à sua derrocada, fazendo emergir os Estados Nação e as noções de pluralismo e liberdade religiosa. Em seguida passo pela Reforma Protestante, com o intuito de mostrar como esse movimento contribuiu para o fortalecimento político e econômico desses Estados e da burguesia europeia. Esses acontecimentos se fazem importantes na medida em que participam da viabilização daquilo que mais tarde aparece conjugado em solo brasileiro como liberalismo político-econômico e laicidade. Destacar a presença desses discursos na formação do Estado brasileiro é importante quando o que se objetiva é discutir os deslocamentos que a relação entre Igreja e Estado sofre ao longo de nossa história e como estes movimentos vão se traduzindo nas práticas de governo da população infanto-juvenil.

Tendo isto em vista e considerando ainda que até o início do período republicano foi a Igreja Católica enquanto parte integrante do Estado, especialmente através da figura das Santas Casas de Misericórdia, quem se dedicou à administração do contingente populacional carente, empobrecido e marginalizado, desenvolvo minhas problematizações apontando, de um lado, como a afirmação do princípio jurídico e político da laicidade, verificados desde a primeira Constituição

republicana de 1891 até a Carta Magna de 1988, junto de um processo – em termos – de secularização de nossa sociedade, ao posicionarem e reposicionarem as relações políticas entre Estado e Igreja foram influenciando, bem como sendo influenciadas, na produção de uma racionalidade de cuidado, proteção e governo da infância, adolescência e juventude brasileiras. Para a consecução em paralelo desse movimento tomo como principais materiais de análise os códigos e legislações destinados à formulação de direitos, normas, práticas e políticas dirigidas ao governo das populações em questão, desde Código de Menores de 1927, Estatuto da Criança e do Adolescente (1990) até o Estatuto da Juventude promulgado em 2013.

2.1 QUESTÕES DE OUTRORA E ALÉM-MAR: Apontamentos históricos sobre as tensões políticas entre Estado e Igreja na Europa

Durante o período conhecido por Alta Idade Média existiram discussões e processos em torno da separação institucional entre Igreja e Estado, o que já de antemão nos indica que, desde muito tempo, as relações entre essas duas instituições são existentes e constantes, sendo em alguns momentos de proximidade e certa tranquilidade e em outros de distanciamento e tensa conflitualidade. Nos séculos posteriores, a Igreja e o Estado, os dois grandes poderes institucionais da época, representados pelo Papado Católico e o Império Romano-Germânico, entram em disputa tendo como um dos efeitos o enfraquecimento e a decadência mútua, em algum nível, de ambos. Tal disputa contribuiu para a emergência dos poderes nacionais, os Estados Nação, através das figuras dos reis e reinados.

Lacerda (2014) explica que o Papado, o Papa e o Bispo de Roma enquanto instituição em si mesma e o seu poder exercido, entra em crise, sobretudo em relação a sua autoridade moral, passando a assumir cada vez mais um papel meramente político, disputando territórios com os reinados e outras formas de organização política e territorial existentes na época. Neste ponto é importante destacar que o Império Romano-Germânico, por vezes chamado de Sacro Império Romano-Germânico, não era necessariamente interdependente à Igreja Católica

Apostólica Romana. Como um império que ao longo de sua história (962-1806) foi formado internamente por diferentes modelos de organização política e o qual teve sua extensão de domínio territorial alterada por uma série de vezes; o que acontecia era que algumas regiões, sob o estatuto de reinos, principados, ducados etc. se encontravam ou não, em tempos distintos, atrelados ao Catolicismo.

O autor ainda chama a atenção para o fato de que neste período, muitas das instituições católicas locais, algo semelhante ao que atualmente constituem as paróquias ou então os sínodos, a exemplo das igrejas de confissão luterana, acabaram se vinculando aos poderes e líderes temporais, ou seja, aos soberanos de carne e osso, caracterizando-se assim enquanto igrejas nacionais, submetidas ao poder do Estado Nação em que se encontravam. Sobre esse processo, Giumbelli (2002) aprofunda quando afirma que na passagem para a Modernidade a Igreja teria perdido relativa porém significativamente a sua função de agente organizador e unificador da vida em sociedade. Como efeitos disso teriam surgido dois importantes discursos que atuariam, em certa medida, em uma reordenação das relações entre Estado e Igreja; os quais inclusive contribuiriam mais tarde para a argumentação dos direitos humanos e das modernas democracias. O aparecimento das igrejas nacionais, *processo incessante de divisão institucional* (GIUMBELLI, 2002, p. 28) acarretaria no pluralismo confessional, ao mesmo tempo em que a adesão à determinada crença religiosa se fundamentaria na consciência individual, decorrendo daí a liberdade religiosa.

A modernidade significaria apenas uma mudança no estatuto e na configuração desse domínio: antes, dimensão estruturante e constitutiva da vida social; depois, esfera subordinada, ela mesma fragmentada institucionalmente e dependente da crença que funda as adesões individuais. (GIUMBELLI, 2002, p. 28).

A Reforma Protestante, levada a cabo no início do século XVI, é apontada como o acontecimento mais simbólico para este contexto. O movimento reformista, que questionou determinadas práticas da Igreja Católica, defendia, em linhas gerais, que o exercício da fé e da religiosidade, bem como a salvação do homem por Deus, não dependiam, necessariamente, da avaliação e juízo de um terceiro para isso investido. As 95 teses, apregoadas por Martinho Lutero na Catedral de Wittenberg, na Alemanha, e condensadas em cinco princípios, postulavam que a fé por ela

mesma, independente da realização de boas obras, conduziria à salvação; que somente a Bíblia contém a verdadeira palavra de Deus, podendo ela ser diretamente acessada pelos cristãos; que na relação entre Deus e a humanidade, Cristo é o único e legítimo mediador; que apenas Deus pode decidir pela salvação de suas ovelhas e rebanho, de modo que nada nem ninguém é capaz de interferir na sua decisão e; por fim, que somente Deus pode ser glorificado.

Essas novas concepções, ao mesmo tempo em que recolocaram a relação dos homens com o divino, produziram também modificações nas relações temporais entre os homens, gerando certa desobrigação destes com a doutrina católica. Na época, a Igreja de São Pedro, atuava como reguladora das práticas econômicas através do “justo preço”, noção elaborada com base nos valores morais e religiosos cristãos, na medida em que condenava, paradoxalmente, a exploração e o acúmulo de riquezas¹¹. Neste sentido, esse “catolicismo econômico” consistia em um desafio que precisava ser superado para o desenvolvimento do capitalismo e conseqüentemente para o aparecimento dos Estados Nação e da burguesia europeia enquanto forças econômicas, políticas e sociais.

Com isso os príncipes e territórios da Europa Germânica foram se convertendo ao luteranismo, ainda que o soberano tenha permanecido católico; e o princípio que organizava a relação entre religião e território era o “cuius regio, eius religio”, ou então “tal é o rei, tal é a religião” (LACERDA, 2014). Contemporâneos ao movimento reformista luterano, ainda que motivados por contextos sociais e políticos relativamente diferentes, outros processos de surgimento e incorporação de igrejas locais aos Estados Nação, submetendo-as ao poder político instituído, ocorreram na Europa do século XVI.

Na Inglaterra de 1534, o Rei Henrique VIII rompe com a Igreja Católica e funda a Igreja Anglicana, também conhecida por Episcopal. Igreja Nacional na medida em que passa a ser a igreja oficial daquela porção das ilhas britânicas, postulando doutrina e liturgia próprias. O Rei passa a ser também o chefe religioso e o poder real a ter jurisdição sobre questões de ordem espiritual, de modo que a heresia é tomada como crime análogo ao de traição e aqueles que não se submetiam ao anglicanismo, os não-reformistas e papistas, eram reprimidos.

¹¹ Importante ressaltar que durante a Idade Média e na passagem desta para a Idade Moderna, as relações sociais estavam organizadas em estamentos rigidamente determinados, de modo que este poder exercido pela Igreja sobre a vida econômica não visava a divisão igualitária das riquezas entre os homens e sim a continuação da ordem estabelecida.

Na França a história se deu de um modo um pouco mais descontínuo. Estado aonde na época prevalecia o catolicismo, o movimento inicial foi de incorporação da Igreja Católica enquanto igreja nacional e os huguenotes, protestante franceses dotados de poder político e militar passaram a ser perseguidos, culminando no histórico massacre da Noite de São Bartolomeu em 24 de agosto de 1572. Posteriormente, como estratégia para colocar fim a esses conflitos religiosos, a França passa a ter duas igrejas submetidas ao soberano, a Católica e a Protestante, predominando, no entanto, influências e alianças mais sólidas com a primeira. O documento que formalizou o acordo foi o Édito de Nantes em 1598. Contudo, o mesmo teve seus efeitos anulados anos mais tarde e o Édito de 1685 recoloca a Igreja Católica como igreja nacional.

Essas constantes tensões e rearranjos institucionais entre Estado e Igreja imersas no Hexágono francês foram servindo de subsídio para que junto com outros efeitos da Revolução Francesa, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, certa noção de pluralismo religioso fosse reconhecida.

Art. 10º - Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que a sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei (Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789).

Conforme aponta Giumbelli (2002), permanece a hegemonia católica em território e política francesas, no entanto esta declaração reconhece a liberdade da prática dos cultos religiosos católicos, luteranos, calvinistas e judaicos. Com isso o que se tem é um pluralismo religioso limitado, na medida em que tais instituições eclesiásticas eram mantidas pelo Estado, passíveis de sua intervenção e a ordem pública é tomada enquanto fronteira para definir quais práticas e manifestações religiosas se enquadram ou escapam da norma jurídica.

Relembrar tais episódios, ainda que brevemente, ajuda a compreender que noções como laicidade, liberdade e pluralismo religioso nem sempre fizeram parte do nosso cotidiano, tampouco podem ser tomadas como conquistas históricas que nos libertaram de um governo arcaico e autoritário exercido pela Igreja assinalando um processo evolutivo da humanidade. Pelo contrário, desvelam um complexo jogo de tensões políticas, econômicas, culturais e subjetivas que a partir de

determinadas condições de possibilidade emergem com mais ou menos força, em distintas posições, articulando diversos interesses e, conseqüentemente, produzindo os mais variados efeitos.

Isso se faz importante na medida em que o que proponho a seguir é ao mesmo tempo reconhecer e estranhar as relações entre Igreja e o Estado brasileiro para problematizar o modo como o jogo de forças entre estas instituições passou a contribuir no modo como nossa sociedade tem pensado suas práticas de assistência, cuidado, proteção e controle da população infanto-juvenil.

2.2 ENTRE A CRUZ E A ESPADA: Tensões entre a Igreja Católica e o Estado na emergência da proteção social à infância e à adolescência no Brasil

Ainda na primeira metade do século XIX, as práticas de cuidado e proteção em torno da infância, reconhecidas por lei, articulavam-se nas relações entre Estado e Igreja. Se de um lado o Estado responsabilizava-se pela manutenção financeira dos estabelecimentos criados para abrigar a infância, por outro a Igreja preocupava-se com desde a administração desses locais até efetivamente com aquilo que se compreendia por cuidado e proteção dessas crianças. Na época, tais práticas, fundamentadas na ideologia cristã da caridade, se constituíam por meio de instituições religiosas católicas que recolhiam as crianças órfãos e/ou abandonadas nas ruas das cidades brasileiras.

Essas práticas remontam ao Brasil Colônia (1500-1822), quando a Igreja Católica era a única integradora entre índios, negros e o modelo de organização social branco e europeu que se impunha através dos portugueses. Silva (2014) explica que essa integração era feita através de seminários religiosos ou pela educação e catequização exercida pela Companhia de Jesus. Quanto ao cuidado e proteção daqueles que eram percebidos como desassistidos, infortunados ou miseráveis, este era realizado principalmente pelas Santas Casas de Misericórdia. Segundo Abreu (2001), as Santas Casas de Misericórdia inicialmente se constituíam como confrarias de leigos, sendo que todo aquele indivíduo tomado por um espírito de fraternidade poderia contribuir, o que fez com elas caíssem nas graças da Coroa Portuguesa e do Papado e por estes sendo incorporadas. As primeiras surgiram em

Lisboa por volta de 1498 e em menos de um século formavam uma poderosa rede de caridade com mais de cem unidades em Portugal e cinquenta em suas colônias e territórios ultramarinos. No contexto das grandes navegações ibéricas, invasão e colonização de territórios além-mar, aliam-se interesses políticos e religiosos, se para a Coroa Portuguesa era econômica e politicamente interessante a expansão de seus domínios territoriais, também era para a Igreja Católica a expansão da fé cristã sobre a Terra.

A responsabilidade pela organização religiosa das terras conquistadas obrigava a Coroa portuguesa a financiar as estruturas eclesiásticas que se implantavam nos territórios ultramarinos, dotando igrejas paroquiais e conventos, concedendo esmolas a frades e a missionários, pagando o vencimento dos clérigos, do meirinho e do pai dos cristãos (ABREU, 2001, p. 595).

Ainda com Abreu (2001), chamo a atenção para o fato de que diferentemente das outras colônias portuguesas, as Santas Casas de Misericórdia no Brasil aparecem quase cinquenta anos depois da invasão portuguesa, quando a colônia já gozava de certa valorização e rentabilidade econômica, bem como de uma estrutura política e administrativa organizada através das capitâncias hereditárias, o que segundo a autora contribuiu para o desenvolvimento e legitimação dessas instituições ao longo da história de nosso país.

No outro extremo do império, no Brasil, a Misericórdia de São Salvador da Bahia surgiu, provavelmente, em 1542, seguida da de Santos, talvez, em 1543 (Pinto, 1958, p. 25), e da do Rio de Janeiro, menos de duas décadas depois. Em 1584, segundo o testemunho do padre Anchieta, já havia Misericórdias em todas as capitâncias brasileiras (ABREU, 2001, p. 596, *apud* Harold e Nizza da Silva, 1986, pp. 531-2).

Até o final do período colonial, as Santas Casas de Misericórdia detinham o monopólio do que pode ser compreendido como assistência. No decorrer dessa trajetória o seu campo de atuação foi expandido, a assistência prestada não se resumia mais somente aos membros das confrarias e seus familiares, mas também aos doentes, presos, mulheres viúvas e orfãs, crianças abandonadas e os hospitais

que nas colônias serviam basicamente aos militares com ferimentos e debilidades ocasionadas pelas guerras, foram progressivamente anexados aos domínios administrativos e de trabalho das Misericórdias, passando a serem oferecidos como serviços prestados ao público em geral.

Rizzini (1993) aponta que somente na segunda metade do século XIX começa a se pronunciar um debate em torno da criação de uma rede de ensino pública que ampliaria o acesso da população à educação. Nesse período, a concepção de um espaço voltado para o ensino de crianças não era concebida sem o entendimento de que era necessário formá-las tanto intelectual quanto moralmente. No entanto, Bulcão (2002) não deixa esquecer que nas décadas seguintes tal debate foi enfraquecido, dando lugar a políticas que baseadas na origem socioeconômica e familiar das crianças às discriminavam entre crianças e menores.

A segunda metade do século XIX traz importantes transformações estruturais para a sociedade brasileira. Na gênese dessas transformações estava a necessidade do país se adequar à ordem política e econômica internacional ainda em processo de consolidação. No campo político o modelo era o republicanismo e no econômico o liberalismo. O movimento que em 1889, através de uma proclamação com contornos de golpe, faz nascer a república tupiniquim, vinha sendo gestado em diversos setores sociais já há alguns anos.

De acordo com Bulcão (2002), a partir de 1850 ganham força no âmbito do direito brasileiro discussões referentes aos escravos e seus filhos. Em 1871 promulga-se a lei do Ventre Livre, a qual garantiria a liberdade aos filhos de escravos nascidos desde então. Ainda com a autora, essa lei desloca as preocupações com o futuro dos filhos dos escravos da esfera privada, antes determinado pelas famílias donas de seus corpos, para o Estado.

Mais tarde, em 1885, entra em vigor a lei dos Sexagenários, com a qual os escravos com mais de 65 anos estavam liberados de suas obrigações; porém, ao contrário do que se pode pensar, a lei Saraiva-Cotejipe, como também ficou conhecida, não objetivou reconhecer o direito a qualquer coisa próxima de uma aposentadoria ao negro trabalhador escravo, apenas compreendeu que para os senhores brancos a relação custo-benefício em manter um indivíduo envelhecido e com rendimento decrescente nas lavouras não se sustentava.

Os debates em torno da condição de vida do negro escravo na sociedade tem seu auge em 1888, quando é assinada a Lei Áurea e o regime escravagista é formalmente abolido no país. Com isso, aproximadamente meio milhão de pessoas automaticamente deixam de ser escravas e passam a ser mão de obra assalariada em potencial, que acabavam, na maioria das vezes, por perambular sem trabalho e sem moradia pelas ruas das principais cidades brasileiras.

Paralelamente a esses movimentos abolicionistas, a segunda metade do século XIX também é marcada pela intensificação do movimento de imigração europeia a partir de 1870. Esses imigrantes, provenientes de países como Alemanha, Itália e Polônia, eram inicialmente levados para trabalhar no campo, em especial nos cafezais paulistas, e posteriormente como massa proletária para o recente processo de industrialização brasileiro.

A articulação desse contexto de transformação da mão de obra escrava em liberta, a chegada de imigrantes europeus para trabalharem no campo e na cidade e a intensificação de um recente processo de industrialização contribuíram, em um primeiro momento, para o aumento da mão de obra assalariada disponível e, em um segundo momento, para o rápido esgotamento desse mesmo mercado de trabalho.

Tais acontecimentos contribuíram para que em 1889 fosse proclamada a república. De acordo com Villa (2011), o velho regime monárquico estava socialmente deslegitimado. Ao mesmo tempo em que perdia cada vez mais o apoio dos escravocratas, não conseguia se sustentar dentre os nomes que a nova economia do café colocava em cena. Porém, conforme o autor, até aquele momento, a ideologia republicana não fazia eco no discurso político brasileiro. Conta que, dos 125 parlamentares eleitos, apenas dois eram republicanos.

No entanto, o que tornou possível a passagem quase que da noite para o dia de um Brasil monárquico para um republicano teria sido o medo das elites de que a coroa, afim de assegurar a sua manutenção no poder, implementasse reformas econômicas e sociais. Além disso, a ideia de uma república organizada no modelo de uma federação redistribuía o poder até então mais centralizado nas mãos do Imperador que, não por coincidência, passou a ser exercido pelos membros das antigas oligarquias regionais.

Posterior à instauração da ordem republicana, dois movimentos de adequação da sociedade ao novo regime serão importantes na medida em que contribuíram na elaboração do modo como o país vai administrar os seus

desafortunados de toda ordem. Em 1890, se edita o Código Penal, que além de ser o primeiro em nossa história a versar sobre a matéria, foi também a primeira lei de caráter permanente a ser promulgada pela recente república. De 1889 até 1890 foram publicados inúmeros decretos, a maioria em caráter provisório, criando desde cargos públicos até feriados e símbolos como as armas, a bandeira, o brasão e o hino nacional. Com os cargos, o que se queria era afastar cada vez mais qualquer intento de retomada do poder pela família real; e com os símbolos, a legitimação do novo regime perante a sociedade.

Já um Código Penal, em 1890, deixava claro o quão importante e interessante era organizar como a penalidade passaria a ser administrada. Lembremos que nesse período uma horda de pretos pobres e desempregados vagavam esfomeados e sem rumo pelas ruas, becos e vielas das cidades. Como denuncia Bocco (2009), se associou sem pestanejar a condição de pobreza que os escravos libertos viviam a todo um catálogo de comportamentos considerados perigosos.

No ano seguinte (1891) tem lugar a nossa primeira Constituição Republicana. Inovadora na medida em que rompe radicalmente com a época, ao menos do ponto de vista formal, com a Igreja Católica, de modo que faz aportar no Brasil a laicidade de Estado. De acordo com Giumbelli (2008), em se tratando de efeitos práticos desencadeados na sociedade, os registros, outrora eclesiásticos, tornam-se civis e os cemitérios secularizados, o ensino passa a ser leigo e os princípios da liberdade religiosa e da igualdade entre os cultos também são incorporados pelo direito brasileiro.

Esse movimento de laicização da sociedade não ocorrera apenas no Brasil. No final do século XIX outros países também enfrentavam a mesma questão. O autor ainda defende que além de princípios, a laicidade, a liberdade e a igualdade religiosa são dispositivos que atuam na configuração das relações entre religião e Estado, de modo que, independente das especificidades que esse processo assumiu em nosso país, a laicidade era uma exigência política e econômica que estava sendo demandada internacionalmente pela modernidade.

Levando em consideração que no mundo ocidental esse período foi marcado pela consolidação do liberalismo enquanto racionalidade política e econômica – através do modelo capitalista de produção –, passamos a nos questionar em que medida a desvinculação entre Estado e Igreja contribuiu para a viabilização de tais

projetos; tendo em vista que, séculos atrás, o continente europeu se viu mergulhado em disputas político-religiosas que ao mesmo tempo em que fizeram emergir a liberdade religiosa e o pluralismo confessional, também invocaram a formação dos estados-nação, dando maior controle sobre a economia para os mesmos, em detrimento da Igreja Católica.

Conforme já mencionado, ainda que paradoxalmente, o Vaticano, no percurso de sua história, condenou categoricamente a exploração e o acúmulo de riquezas pelo homem, sobretudo quando estes implicam na exploração do homem pelo homem. No contexto em questão não foi diferente. No mesmo ano de 1891, a Santa Sé, através do Papa Leão XIII, editou a conhecida encíclica *Rerum Novarum*.

Em um momento em que a aristocracia agrária europeia passa a comungar com o Estado liberal, a revolução industrial reparte a sociedade e as riquezas entre burgueses e operários, as ideologias posicionadas à esquerda, dentro de um espectro político, se fortalecem e os avanços técnico-científicos incidem como melhorias na vida de poucos; a Igreja Católica se vê, mais uma vez, atravessando uma crise em relação ao poder de governo que exercia sobre a vida das pessoas.

O movimento causado por esta encíclica papal, mundialmente conhecido como Doutrina Social da Igreja, atua exatamente sobre essas questões. Silva (2014) aponta que uma das primeiras medidas tomadas pela Igreja foi a revisão da sua concepção de males sociais. Seguindo com a autora, as consideradas precariedades que acometiam o mundo eram percebidas pela Igreja, no entanto não como problemas estruturais e contextuais da sociedade e sim como questões pessoais dentro de uma moralidade e de um direito cristão.

Nesse sentido, interpretava a questão social (expressão datada de 1830), pela linguagem filosófica que concebia a sociedade como um organismo doente a ser curado. Daí a noção de males sociais, que não era só dela. Nem mesmo a noção de problema social fazia parte das noções iniciais com o social. (SILVA, 2014, p. 93).

Nesse sentido, a *Rerum Novarum* indicou um processo de renovação do papel da Igreja de São Pedro, de modo que esta, sem deixar de lado a função de transcendência que exercia, passa a tomar os conflitos sociais na perspectiva de desafios seculares, isto é, da ordem da vida dos homens, assumindo para si e para o mundo uma função concretamente política.

No entanto, considerando que os principais movimentos que preocupavam a Igreja eram o liberalismo, o comunismo e o anarquismo; estes, em ascensão, passaram a ser considerados por ela as raízes do mal que se apoderava da humanidade, sendo a encíclica de 1891 o documento que em nome da renovação, não só da Igreja, mas também dos rumos da vida na Terra, explicaria como e por que deveriam ser combatidos.

Quanto ao liberalismo, a Igreja vai se posicionar a favor do papel do Estado como regulador das relações econômicas. Para a moralidade cristã católica os acúmulos e excessos constituem pecado, de modo que alguma instância terrena deveria estar encarregada de impedir que os ricos ficassem cada vez mais ricos. Nesse documento, o Papa Leão XIII chega a afirmar que na vida após a morte os ricos serão julgados pelo excesso de riqueza. Por outro lado, ao longo de seu corpo textual, a encíclica sustenta energicamente a importância da propriedade privada como um dos elementos ordenadores das relações em sociedade, oferecendo como conforto aos desprovidos dela que “o que importa é o reino dos céus – lá no andar superior seremos todos iguais” (SILVA, 2014, p. 96).

Nesse documento a Igreja também se manifesta sobre as relações trabalhistas, influenciando os Estados na produção de suas legislações em torno do tema e atuando no exercício de apaziguar as tensões entre trabalhadores e patrões. A *Rerum Novarum*, por exemplo, vai tratar da jornada de trabalho e da saúde do trabalhador. Naquilo que diz respeito ao trabalho realizado por mulheres e crianças, aconselha às primeiras os afazeres domésticos e às segundas a observância de idade adequada para o ingresso no mercado de trabalho. Nesse ponto aparece também a noção de alguns trabalhos que podem ser desenvolvidos por criança, desde que não atentem à vida, a saúde e o bom desenvolvimento físico e moral dos infantes. Tais questões trabalhistas revelam também a preocupação da Igreja com a manutenção da organização familiar tradicional, o que é reforçada quando justifica o recebimento de um ordenado fixo e periódico por parte do trabalhador para o seu sustento e o de sua família.

O direito à greve é radicalmente condenado entendendo que essas paradas por melhores condições de trabalho provocam conflitos entre os polos das relações trabalhistas e desarmonizam aquilo que a Igreja passou a tomar por campo social. Aconselha aos trabalhadores a economia de seus salários afim de construir seu próprio patrimônio. Nesse sentido, Silva (2014) aponta a valorização da propriedade

privada como elemento divino e natural ensejada pela instituição católica. Em efeitos, esse papel tanto de mediadora entre Estado, setor privado e trabalhadores, quanto de ordenadora das relações sociais exercido pela Igreja, incorporando e influenciando demandas em torno da elaboração de direitos sociais e trabalhistas se colocava, em certa medida, como uma estratégia para barrar os movimentos comunistas e anarquistas, objetivando certa contenção das tensões sociais. Não nos esqueçamos que em última instância o que essa política cristã almejava era a manutenção da ordem e das estruturas sociais sob as quais historicamente exercia incisivo governo.

No Brasil, a influência da Doutrina Social da Igreja também se fez presente guardadas algumas particularidades. Neste contexto, a Igreja ainda preocupada apenas com a preservação das antigas estruturas, sejam elas familiares, religiosas, jurídicas ou políticas, levou algum tempo para se pronunciar em torno da noção de questão social que a sua metrópole política e religiosa desenvolvera. No âmbito político-institucional, durante o período conhecido por República Velha, centrou seu discurso na separação política entre Estado e Igreja instaurada pela Constituição de 1891. Ao mesmo tempo em que reivindicava o seu papel na formação do país como igreja e religião oficial até então, posto que também não queria ser confundida e igualada às religiões menores como as de matriz africana ou o espiritismo e o protestantismo trazidos com os imigrantes europeus (GIUMBELLI, 2000); reclamava o processo de secularização pelo qual a sociedade passava, fazendo o prognóstico de um futuro sombrio para o país e apontando como cura para o enfraquecimento da fé e daquilo que entendia como ócio a religião e o trabalho (SILVA, 2014).

Com essas preocupações em mente e no horizonte a ameaça de movimentos comunistas que começavam a se organizar no país é que a Igreja passa a se aproximar da classe operária. Inicialmente com uma clara intenção catequizadora, acaba sendo em certa medida sensibilizada pelas questões relativas às condições de vida e de trabalho experimentadas pelos trabalhadores. Esse período ficou conhecido como Catolicismo Social Brasileiro, de modo que nas décadas subsequentes passou a participar e mesmo viabilizar o debate sobre a elaboração de legislações de proteção aos trabalhadores, sem deixar de colocar em circulação o discurso da ética e moral cristãs.

a. Do Código Mello Mattos ao Menor em Situação Irregular: O Estado e a Igreja na assistência aos “menores”

Diante desse contexto sociopolítico vimos florescer em 12 de outubro de 1927 a primeira grande lei da República brasileira dedicada à assistência e proteção da infância. O decreto 17.943-A, também conhecido como “Código Mello Mattos” em razão do juiz, professor e político José Cândido de Mello Mattos ter sido o grande idealizador deste projeto, é não raro considerado o marco de inauguração da questão do “menor”.

Ao trabalhar a partir desse termo, “menor”, o Código de 1927, produz dois deslocamentos importantes; primeiro, divide a infância em “crianças” e “menores”; segundo, concentrando seus esforços na parcela compreendida desde então enquanto “menores”, opera uma segunda e interna divisão. Àqueles aos quais se destinou a alegoria do “menor”, passam a ser tomados como objeto de intervenção por parte de uma série de instituições como, de um lado, os abandonados e órfãos e, de outro, os delinquentes perigosos.

Na lógica incorporada por esse Código, aqueles considerados “crianças” eram os filhos da burguesia e da nobreza, nascidos e criados no interior do modelo de família tradicional. Em geral, essas crianças eram brancas e desde cedo subjetivadas pelos valores morais liberais burgueses e cristãos. A elas o Código não se destinava, o que não quer dizer que não eram objeto de práticas intervencionistas, a diferença é que eram outras.

Essa figura aqui entendida como “criança” deveria ser preservada e protegida pela família, frequentaria as boas escolas ou então receberia sua educação em casa; aprenderia sobre filosofia e o pensamento político da época e seria sensibilizada para as mais belas artes. Seu corpo e sua saúde também seriam alvos dos mais atentos olhares, os pais e a pedagogia incidiriam sobre seus gestos e movimentos, o objetivo era um corpo adestrado; aos varões a virilidade, sob medida, e às donzelas o recato e a delicadeza. O saber médico atentaria para desde os riscos externos à casa aos quais a criança eventualmente se expunha até os gostos mais particulares e as brincadeiras mais íntimas, a sexualidade desde cedo seria vigiada, moralizada, medicalizada e a porta do quarto jamais poderia estar fechada!

Em suma, toda uma rede mesclada entre o público e o privado, formada por uma série de discursos médico-legais, morais e religiosos, se edifica para recolher e proteger tanto as “crianças” quanto suas famílias – através de toda uma atenção também em torno da figura da mulher dona de casa/esposa/mãe – dos perigos de contaminação que a vida fora da propriedade privada lhes espreitava. Como aponta Rizzini (2011), o governo dessas vidas se pautava pela arte de cultivar bons indivíduos. Talvez, temos aqui um breve resumo do que uma muito específica parcela da população brasileira ainda tem aprendido por cidadania.

As “não crianças”, aqueles compreendidos pelo Código de 1927 enquanto “menores” eram, em geral, os filhos negros dos ex-escravos, muitas vezes filhos bastardos dos senhores brancos com escravas negras, ou, ainda, de imigrantes europeus desempregados. Pouco importava o arranjo familiar em que haviam sido concebidos. Não eram, em hipótese alguma, as “crianças” da tradicional família burguesa.

É curioso pensar como, em nosso país, o dia em que a referida lei foi decretada, 12 de outubro, foi progressivamente sendo capturado pelo mercado e pela sociedade e transformado em uma data na qual milhares de crianças, sobretudo da classe média, são celebradas e presenteadas pelo simples fato de serem crianças, sendo que o acontecimento que a originou afirmava uma legislação e todo um aparato institucional extremamente repressivo sobre aqueles que nem crianças podiam ser.

A categoria “menor”, conforme apontado anteriormente, passaria por uma segunda divisão. Se o Código Mello de Mattos, em um primeiro movimento, procurou eleger qual joio teria o direito de vir a ser trigo; com aqueles que não lograram ser plantados e colhidos, decidiu por classificá-los em sementes reaproveitáveis e descartáveis.

A primeira dessa classificação interna diz respeito aos “menores” abandonados, bastardos, expostos, órfãos e desvalidos. Em relação a estes, percebidos como “recuperáveis”, na medida em que ainda não haviam cometido nenhuma ilegalidade, o Juizado de Menores, de acordo com o disposto no Código, deveria encaminhá-los para os abrigos, oferecendo-lhes assim assistência, educação e segurança. A segunda classificação interna, tocante àqueles que foram flagrados cometendo pequenos furtos, roubos ou até mesmo algumas imoralidades, inaceitáveis para suas idades, a ordem era o recolhimento pelo comissário de

polícia, entrega ao juiz e conseqüente encaminhamento às instituições de correção e disciplinamento.

No entanto, na prática o que de fato acontecia com esses “menores” não era tão discriminado como parece, abandonados e/ou delinquentes, ambos marginalizados socialmente, eram muitas vezes depositados nas mesmas instituições e, ainda que fossem para lugares diferentes, o cuidado e a proteção que lhes eram dispendidos eram muito semelhantes.

Esses mecanismos eram sustentados pelos discursos de gênese europeia que passaram a circular em nossas principais cidades, assumindo contornos e adaptações à moda brasileira. Para administrar a horda de escravos libertos e imigrantes desempregados que, ao melhor estilo do direito penal, vadiavam pelas ruas, se fez funcionar o correlato entre “periculosidade” e “vigilância”. A preocupação com a ordem urbana era tamanha que se fez necessário atribuir a esta população o discurso de perigosos iminentes para sobre eles poder agir. A noção de periculosidade cai como uma luva.

De acordo com Foucault (2011), essa formulação do final do século XIX, proposta inicialmente pelas teorias penais, afirma que “o indivíduo deve ser considerado pela sociedade ao nível de suas virtualidades e não ao nível de seus atos; não ao nível das infrações efetivas a uma lei efetiva, mas das virtualidades de comportamento que elas representam” (FOUCAULT, 2011, p. 85). Nesse sentido, se passa a tomar e a temer determinados grupos de indivíduos a partir de possíveis atos que venham a praticar ou até mesmo a futuras situações das quais possam se aproximar. Esse futuro malfadado e o poder de agir sobre ele encontram legitimidade quando forjam associações entre pobreza, desemprego, raça e modos de vida que divergentes do ideário burguês e cristão são entendidos com arbitrariedade sobre suas condições de existência.

Toda a penalidade do século XIX passa a ser um controle, não tanto sobre se o que fizeram os indivíduos está em conformidade ou não com a lei, mas ao nível do que podem fazer, do que estão sujeitos a fazer, do que estão na iminência de fazer. (FOUCAULT, 2011, p. 85).

Incorporada a noção de periculosidade e fabricado o indivíduo potencialmente perigoso, fazia-se necessária a criação de uma solução para o

problema. A pergunta interrogava sobre como administrá-lo. Segundo Foucault (2011), a periculosidade faz emergir todo um conjunto de práticas e instituições as quais chamou de instituições de sequestro. Essas instituições têm por objetivo fixar esses indivíduos em seu interior, ou seja, demarcar suas posições e definir suas funções nessa trama e controlar para que suas existências jamais se distanciem desta. Operava-se um sequestro de seus corpos, virtualidades e tempo de vida. Para esse processo o autor deu o nome de normatização (FOUCAULT, 2008); em efeitos o que se buscava era assegurar que indivíduo e norma correspondessem aos dois lados de uma mesma moeda. As sociedades que a partir do século XIX passaram a funcionar sob essa lógica se denominou sociedades disciplinares; as quais, inclusive o Brasil, possuem como um de seus sustentáculos a “vigilância”.

Vigilância permanente sobre os indivíduos por alguém que exerce sobre eles um poder - mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão - e que, enquanto exerce esse poder, tem a possibilidade tanto de vigiar quanto de constituir, sobre aqueles que se vigia, a respeito deles, um saber. (FOUCAULT, 2011, p. 88).

Estamos falando aqui dos manicômios e dos loucos, das fábricas e seus operários, dos exércitos e seus soldados, das escolas e seus alunos, mas também de todas aquelas outras instituições públicas e privadas que vão se multiplicando e se colocando como destinos àqueles que acabam entrando no catálogo de indesejáveis da sociedade. Encontram-se aí nossos menores pobres, pretos, abandonados e delinquentes e para eles os asilos, as casas de correção, as escolas agrícolas, orfanatos e patronatos.

Em um período no qual se observou uma progressiva diminuição da influência da Igreja Católica nas práticas de governo do mundo ocidental, quando tem lugar um intenso processo de laicização dos Estados e de secularização das sociedades, vemos o fortalecimento de saberes técnico-científicos e, em certa medida, uma sobreposição destes naqueles campos que outrora eram dominados pelo discurso religioso.

Nesse sentido, imbricados às noções de periculosidade e vigilância, em um jogo de forças no qual um se alia ao outro, passam a circular os discursos higienistas, eugenistas e moralistas. A Medicina será o grande porta-voz do

higienismo social, o qual condenou a miscigenação racial, formulando a ideia de que através dela apareceriam toda sorte de doenças físicas e morais (COIMBRA, 2003), de modo que ordenar e segregar não só os indivíduos, mas também os espaços de circulação das cidades passa a ser uma questão de saúde pública.

Apoiados nesses discursos começa a se desenhar o que mais tarde se transformará em uma rede de apoio e proteção à infância. Em termos de direitos, passa a garantir “proteção legal” ao infante até os 18 anos de idade, incluindo-os assim na esfera de direito e tutela do Estado. A roda de expostos é abolida. No entanto, permanece sob sigilo o registro paterno, deixando clara a intenção de proteger a identidade daqueles respeitados homens e pais de família que, eventualmente, se aventuravam em relacionamentos extraconjugais.

O termo “abandono físico e/ou moral” é incorporado e como solução para isso tem lugar o instituto jurídico da suspensão e/ou perda do poder dos pais. Considerando que a boa criação dos filhos era ditada pelo modelo familiar burguês e cristão, a criminalização das estratégias de sobrevivência elaboradas pelas famílias pobres é conseqüentemente legalizada.

Com isso vemos aparecer a figura da “soldada”, de modo que o poder de guarda das “menores” abandonadas, por determinação judicial, poderia ser conferido às famílias ou às instituições públicas ou privadas. Quando encaminhadas às casas de famílias essas meninas desempenhavam trabalhos domésticos, em contrapartida os chefes das residências se responsabilizavam pela sua vigilância, educação e moral.

A “soldada” era uma prática comum em que uma família tomava sob sua responsabilidade jovens com idade entre 12 e 18 anos, comprometendo-se a “vesti-la, calçá-la, alimentá-la e depositar mensalmente em caderneta da Caixa Econômica Federal” quantias que variavam de 5 a 10 mil réis. (BATISTA, 2003, p.65-66).

O Código de 1927 fixou a idade penal aos 14 anos, estabelecendo que aquele “menor” que se encontrava em conflito com a lei dos 14 aos 18 anos era submetido a processo especial passível de liberdade vigiada. Em comparação ao Código Penal de 1890 se considera esse documento um avanço, visto que naquele a imputabilidade se fixava abaixo dos 10 anos de idade, de modo que “menores” e adultos apenados eram designados às mesmas instituições de confinamento. Outra

modificação importante será a presença do advogado de defesa que até então não existia, indicativo de um mínimo de controle da juridicidade desses processos. No entanto, anos mais tarde essa prerrogativa seria abolida.

Se com o princípio da laicidade incorporado pela Constituição de 1891 a Igreja Católica foi formalmente excluída do arranjo político-institucional do Estado e o Código de 1927 direciona “menores” e adultos em situação de cumprimento de pena para instituições distintas, mesmo anterior a tal lei, passa a se observar certa proliferação de instituições públicas e privadas específicas para a colocação dessa população infanto-juvenil. Nesse sentido, podemos afirmar que o Código em questão veio também para dar respaldo legal às práticas que já eram realizadas. Em 1903, por exemplo, foi criada a Escola Correccional 15 de Novembro, a qual tinha por objetivos educar física e moralmente os “menores” de modo a integrá-los no mercado de trabalho. Asilos e orfanatos aliam-se a esse mesmo discurso e em 1908 tem lugar o Patronato de Menores, conjunto de seis instituições filantrópicas fundadas por juristas, das quais quatro estavam sob a direção de religiosos. Já para as meninas infratoras destinava-se a Escola Alfredo Pinto, coordenada pelas Irmãs do Bom Pastor (FALEIROS, 2011).

Dessa forma a Igreja Católica continuou a desenvolver seu trabalho caritativo em direção aos desprovidos de toda sorte, sofrendo contudo mero deslocamento quanto à posição que até então ocupava. Também não se deve duvidar que mesmo aquelas instituições que não se encontravam sob a administração da Igreja não tinham suas práticas permeadas por conteúdo religioso. A lógica que formulava o problema social da infância pobre e a ele oferecia soluções estava contaminada pelo higienismo e a retirada dessas pessoas dos espaços públicos, limpeza urbana, e o seu confinamento em espaços delimitados de correção, educação para o trabalho e moralização de suas condutas tinham por finalidade, acima de tudo, a higienização de suas almas.

O trabalho infantil também passa a ser alvo de regulação, ficando proibido aos menores de 12 anos e aos *menores de 14 que não tenham cumprido instrução primária* (FALEIROS, 2011, p. 47-48), bem como aquele noturno ou que atente à vida, a saúde física e moral dos menores. A aplicação dessa norma e a sua fiscalização provocam certa reação negativa dos industriais, visto que ela não atendia aos seus interesses. Ainda que a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) tenha sido sancionada em 1943, esse documento caracteriza-se por ser uma

reunião das leis referentes às relações de trabalho até então existentes; relevante na medida em que, tanto no Brasil como em outros países do Ocidente, a formulação das legislações em torno do tema, assim como as discussões que as antecedem, foram fomentadas pelas ideias da encíclica papal *Rerum Novarum*, se fazendo presente também aqui a influência do Catolicismo.

A partir da década de 30 a racionalidade em torno das práticas de cuidado, proteção e governo da população infanto-juvenil reafirma, com algumas transformações, o discurso da orientação correccional. Nesse período é criado o Serviço de Assistência ao Menor (SAM), o qual se caracterizou pela orientação correccional repressiva, criação de reformatórios e novas *casas de correção, patronatos agrícolas e escolas de aprendizagem de ofícios urbanos* (BATISTA, 2003, p. 71).

Em relação à participação do religioso no espaço público, na Era Vargas teve lugar uma rearticulação do setor público com o privado, fortalecendo as práticas de filantropia, o que viabilizou uma reorganização da Igreja Católica no que diz respeito à sua participação no campo de ação social e assistencial. A Constituição de 1934 reoficializa o arranjo entre Igreja e Estado excluído da norma constitucional desde 1891 na medida em que altera o princípio da laicidade assumido na primeira república. Giumbelli (2008) relembra que o ensino religioso na rede pública de ensino passa a ser permitido e o casamento religioso uma alternativa legal ao casamento civil, da mesma forma que as relações de colaboração e parceria entre Estado e Igreja, percebidas no terreno social, recebem reconhecimento legal. O autor (GIUMBELLI, 2008) ainda destaca que a função caritativa reconhecidamente desempenhada primeiro pela Igreja Católica e mais tarde pelas religiões espíritas, através de suas ações e práticas terapêuticas, contribuiu para a legitimação da presença do elemento religioso no espaço público brasileiro.

O período que segue de 1945 a 1964 é considerado como aquele que trouxe a derrocada do SAM. Faleiros (2011) aponta que *as críticas ao sistema vigente começam a emergir tanto por parte de atores governamentais como da sociedade* (FALEIROS, 2011, p. 61), a imprensa e o parlamento começam a receber denúncias de abusos e maus-tratos praticados nos espaços regidos pelo SAM. Atores tanto do setor público quanto do privado começam a sustentar a extinção do sistema em questão e a criação de um novo órgão de assistência argumentado na proteção e no cuidado da criança e do adolescente, bem como de suas famílias. A criação

desse novo órgão, denominado Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor (FUNABEM), é aprovada pelo congresso em novembro de 1964, poucos meses após o golpe que instaurou o regime civil-militar brasileiro, de modo que a proposta apresentada se configurou mais tarde na Doutrina do Menor em Situação Irregular.

Neste contexto repressivo e do Regime Militar, a FUNABEM, que se propunha a “assegurar prioridades aos programas que visem à integração do menor na comunidade, através da assistência na própria família e da colocação familiar em lares substitutos, a apoiar instituições que se aproximem da vida familiar, respeitar o atendimento de cada região”, acaba se moldando à tecnocracia e ao autoritarismo (FALEIRO, 2011, p. 65).

b. Doutrina do Menor em Situação Irregular: a infância e a adolescência entre a ditadura civil-militar e a politização da Igreja

Uma reformulação do Código de Menores de 1927 foi levada a cabo em 1979, quando o que se formulou como lógica de assistência à infância e adolescência foi a Doutrina do Menor em Situação Irregular. O discurso que passou a predominar naquilo que diz respeito ao modo como o Estado vai pensar a infância e a adolescência empobrecidas era a noção de que as questões relativas à situação de pobreza e marginalidade social desses indivíduos eram de responsabilidade quase que exclusiva dos arranjos e contextos familiares em que se encontravam.

Em outras palavras, a pobreza e a miséria, a fome, o desemprego, o analfabetismo e a evasão escolar, os “descuidados” com a saúde, enfim, as práticas e modos de vida divergentes daqueles produzidos e reproduzidos pelo ideário moral burguês, heterossexual, branco e cristão, não teriam relação com a realidade ao mesmo tempo estrutural e contextual forjada historicamente pelo país, seja no âmbito político, econômico e social, ou então à falta de acesso e garantia de direitos a qual tal população era submetida. As problematizações de Coimbra, Matos e Torralba (2002) desvelam que, no campo da produção de subjetividades, o que se outorgava como verdade para essas vidas eram as noções de família desestruturada e fracasso dos pais em relação à criação de seus filhos.

O discurso da criança e do adolescente em situação irregular é tributário da Doutrina de Segurança Nacional em vigor na época. Naquele contexto o país se via mergulhado em uma ditadura civil-militar (1964-1985) e a racionalidade política caracterizava-se pelo autoritarismo, burocracia e cientificismo. Tal doutrina estabelecia todo um catálogo de inimigos internos da nação; eram homens e mulheres, adultos e jovens, estudantes politicamente orientados à esquerda, socialistas, comunistas, entendidos como perigosos ao regime supostamente de preservação da democracia imposto pelos militares.

O conhecido “milagre brasileiro”, caracterizado por um período de intensa industrialização e dependente de investimentos por parte do capital estrangeiro, iniciado durante o governo do presidente Juscelino Kubitschek (1956-1961), precisava ser preservado e impulsionado. Ao lado das noções de ordem e progresso, consagradas pelo pavilhão brasileiro, se adicionou o imperativo da segurança. Do ponto de vista político e econômico, o que estava em curso era a viabilização de condições para a implementação de uma sólida e robusta lógica neoliberal.

Dentro desse catálogo de inimigos acabaram entrando também aqueles que desde muito já vinham sendo perseguidos pelas políticas higienistas, eugenistas e moralistas que ganharam força a partir da aurora republicana. Dessa forma, deu-se continuidade à criminalização da pobreza e de seus filhos, imprimindo em alta resolução naqueles jovens, em especial os negros, do sexo masculino e moradores dos morros e favelas das grandes cidades brasileiras, a imagem de um dos inimigos internos da Nação.

Através da Doutrina da Situação Irregular, a estratégia que em parte se desdobrava era a de esconder com uma cortina de fumaça as discrepantes desigualdades sociais. O acirramento de tais problemas, provocado sobretudo pelo arrocho salarial e intensificação da concentração renda, levou inúmeras crianças e adolescentes para fora de instituições incumbidas de produzir bons cidadãos.

Batista (2003) explica que é nesse período que as drogas começam a circular por entre os morros cariocas e a favela passa a ser o lugar de compra e venda de tais substâncias. Do outro lado da moeda aparecem as estratégias de controle político através de uma truculenta segurança pública como tecnologia de perseguição daqueles que de alguma forma se apresentam próximos ou associados

ao que se convencionou chamar de um lado de tráfico e de outro de guerra às drogas.

Nesse período, a Igreja, em certa medida excluída das relações políticas de Estado, com exceção daqueles setores que apoiaram a ditadura, se coloca como uma importante defensora da democracia e dos direitos humanos, passando a participar inclusive da organização de movimentos sociais e partidos políticos. Vemos florescer a Teologia da Libertação, que teve grande importância não só no Brasil, mas na América Latina como um todo, na defesa e na luta por melhores condições de vida da população pobre. Tal teologia acaba também, em certa medida, se sustentando no que outrora se chamou de Doutrina Social da Igreja, considerada por muitos um certo flerte do catolicismo com alguns conteúdos socialistas.

Essa politização da cristandade católica diante dos problemas sociais brasileiros se faz sentir também com o aparecimento das Campanhas da Fraternidade a partir de 1964. Como um projeto idealizado pela Cáritas Brasileira, organização não governamental vinculada a Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), a campanha inicialmente objetivava arrecadar fundos para suas ações sociais e assistenciais de modo a torná-las autônomas, sendo realizada pela primeira vez na quaresma de 1962 na cidade de Natal/RN. Dois anos mais tarde passou a ser um projeto nacional. As primeiras campanhas realizadas tinham como tema questões relativas a vida interna da Igreja e as relações com os fiéis, ligando-se assim ao movimento de renovação carismática que a instituição vivia. Com o passar dos anos a campanha foi assumindo temas cada vez mais relacionados à uma problemática concreta que afeta a sociedade brasileira, conclamando e responsabilizando os fiéis na superação da questão apontada anualmente.

Em 2005, o tema era “Campanha da Fraternidade Ecumênica”, com o lema “Felizes os que promovem a Paz” e tinha por objetivo promover a solidariedade e uma cultura de paz através da união das mais diversificadas igrejas cristãs e pessoas interessadas. Em 2013, ano de comemoração da 50ª campanha, a temática abordada foi “Fraternidade e Juventude” e o lema “Eis-me aqui, envia-me” (Is. 6,8); o objetivo principal desse ano foi o fortalecimento do protagonismo juvenil, para que juntos da Igreja e da mensagem de Jesus Cristo a juventude encontrasse acolhimento e apoio em relação aos contextos de mudança de valores que a época em que vivemos estaria impondo. Ao longo do seus 52 anos de atuação, a CNBB

trouxe como tema da campanha questões pertinentes à infância, adolescência e juventude inúmeras vezes (1987: Fraternidade e Menor; 1992: Fraternidade e Juventude; 1998: Fraternidade e Educação; 2001: Fraternidade e as Drogas).

Também é nesse contexto que emergem como um poderoso fenômeno religioso as igrejas de denominação evangélica neopentecostal, tendo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) como sua precursora. Essas igrejas se caracterizam por pregarem a Teologia da Prosperidade, a guerra contra o Diabo retomando práticas de exorcismo como arma de combate e ainda por desempenharem seu proselitismo religioso através dos mais variados meios de comunicação, como televisão, rádio, Internet e mais recentemente pelas redes sociais. Mariano (1996) aponta que inicialmente se concentravam mais fortemente entre as camadas mais empobrecidas da população, no entanto essa realidade vem sendo alterada desde a ascensão financeira de alguns de seus membros, quando passaram a encontrar adeptos também nos segmentos de classe média.

Quanto a certo código de condutas e comportamentos, as igrejas neopentecostais costumam ser mais flexíveis com seus fiéis, em oposição à rigidez ascética postulada pelas anteriores. A estes é permitido usufruir de bens culturais e de consumo bastante diversificados e facilmente encontrados à disposição de grande parte da população, como diferentes estilos de cinema, literatura, música, roupa etc., o que também se coloca como uma estratégia de diálogo e encontro com a população juvenil. Por outro lado, posicionam-se radicalmente contra temas como gravidez na adolescência, descriminalização do aborto, consumo de álcool e outras drogas, legalização do uso da maconha, manutenção da idade penal vigente, possibilidade de relações homossexuais e extraconjugais.

c. Da Doutrina da Proteção Integral ao Protagonismo Juvenil: Instituições religiosas na era dos direitos e dos negócios

Em 13 de julho de 1990 é promulgado o Estatuto da Criança e do Adolescente. Resultado de um amplo debate nos anos anteriores envolvendo agentes do campo dos direitos humanos, movimentos sociais em defesa dos direitos da criança e do adolescente, políticos, intelectuais e alguns setores religiosos, sobretudo da Igreja Católica.

O ECA, como foi apelidado, constitui um importante avanço, visto que propõe uma ruptura com a lógica estabelecida pelos dois códigos menoristas anteriores (1927 e 1979). Na esteira do processo de redemocratização do país, trazido pelo Movimento Diretas Já em 1984 e a Assembleia Constituinte de 1986 e, em seguida, com a promulgação da Constituição de 1988, tais movimentos acabam por recolocar, talvez mais do ponto de vista da lei escrita, a garantia de direitos à população como objetivo central da política brasileira. Nesse sentido, passamos a ter juridicamente assegurado todo um sistema de direitos e garantias compreendidas enquanto humano-fundamentais.

Contudo, se a construção de uma nova maneira de pensar as problemáticas relativas à infância e à adolescência estava fortalecida naquele momento no interior do nosso país, não se deve ignorar que esta é signatária de uma discussão que ganhou corpo internacionalmente a partir da década de 80, liderada pela Organização das Nações Unidas (ONU), tendo como documento de referência a Convenção Internacional dos Direitos da Criança do ano de 1989.

Essa concomitância produziu legislações, políticas, discursos e processos de subjetivação semelhantes em torno da infância e da adolescência em muitos países. Na América Latina, por exemplo, mais ou menos no mesmo período, países como o Uruguai e a Argentina também se ocuparam de tais questões. Aqui e nesses países, guardadas as suas especificidades, a lógica que passou a pautar as discussões e a produzir as legislações sustentava que crianças e adolescentes são sujeitos de direitos. No Brasil, essa lógica vai aparecer sob a insígnia de Doutrina da Proteção Integral.

Essa doutrina, ao reconhecer a população com idades até 18 anos enquanto sujeitos de direitos, abandona, ao menos do ponto de vista documental, o termo “menor” não só empregado até então pelos dois códigos anteriores, mas amplamente difundido na sociedade. Nesse sentido, a Doutrina da Proteção Integral pode ser considerada um avanço na medida em que desloca o entendimento das fragilidades em torno da infância e adolescência pobre brasileira para a sociedade e o poder público, afirmando que essas questões são, em primeiro lugar, efeitos do processo de estruturação socioeconômica e política de nosso país.

Dessa forma, o ECA procura expiar a culpa atribuída às famílias pobres pelas legislações passadas, reconhecendo nessas famílias estratégias e práticas de

cuidado possíveis e legítimas a partir do contexto em que acontecem, fortalecendo assim os laços familiares e as redes de ancoragem sócio-afetivas e comunitárias.

A tese sustentada por essa doutrina retoma a aposta feita pela Constituição de 1988, reafirmando que a construção e a efetivação de políticas públicas eficientes e eficazes são fundamentais para a transformação da realidade de abandono e desamparo infantil (COIMBRA, 2009). Por outro lado, ao mesmo tempo em que o ECA reconhece crianças e adolescentes enquanto sujeitos de direitos, também os compreende enquanto sujeitos, principalmente, objetos de proteção e tutela exercidas pela família, sociedade e Estado.

Se a emergência desse discurso propõe a alteração da lógica menorista instituída, rompendo com a tradicional divisão entre infância pobre e burguesa, o conceito de proteção integral ainda mantém em funcionamento aquelas concepções biologicistas e psicologizantes, as quais objetivam a criança e o adolescente enquanto ser em desenvolvimento e formação. Em uma via de mão dupla, essas concepções lhes impõem que aquilo que são singularidades, vicissitudes, modos de experimentar e conduzir a vida, ainda que contingentes e transitórios, seriam naturais e intrínsecos desse tempo de vida e, justamente por isso, imprescindíveis de serem administrados e geridos.

Em certo nível, o ECA reforça a ideia de que esses sujeitos ainda não possuem capacidade suficiente para participarem da invenção de suas vidas, estando estes sob responsabilidade constante daquelas instituições que outorgaram para si o discurso da autoridade: a família, a escola, a igreja, a medicina, a justiça etc. Em termos, o que se reproduz, sutil, porém continuamente, é um silenciamento e/ou uma surdez diante de tais vozes e desejos. Com isso, torna-se possível afirmar que mais do que sujeitos de direitos, crianças e adolescentes permanecem como sujeitos do Direito, esteja ele no plano secular ou divino.

Sob essa égide, a partir de 1990 vemos se tramar toda uma teia de ações, projetos e programas, alguns de governo, outros de Estado, naquilo que tange à agenda política assumida à infância e adolescência. Essas políticas públicas, ainda que voltadas à infância e adolescência, em função do marco etário expresso nesse documento para a definição da categoria adolescente (18 anos), acabaram atingindo significativa parcela da população que neste trabalho compreende a juventude.

Isto se deu em razão do fato de que embora o termo “juventude” já circulasse a bastante tempo, tanto teoricamente no meio acadêmico quanto de forma expressa ou tácita por entre as instituições públicas e privadas, movimentos sociais, políticos ou religiosos, bem como na sociedade em geral, ele ainda não havia sido usado para designar por parte do Estado uma categoria instituída. Isto é, um segmento populacional que seria oficialmente objeto de intervenção estatal naquilo que diz respeito ao modo como passaria a ser pensado, falado, ouvido, quantificado, qualificado, calculado, projetado, manejado e desejado.

Sendo assim, para além da concepção biologicista e psicologizante que o termo adolescente tradicionalmente comporta, o ECA acabava também por fragmentar a atual categoria juventude em dois grandes grupos, de modo que uma segunda parte dessa população, aqueles com idade igual ou superior a 18 anos, recebia tratamento universal, na medida em que era reconhecida como adulta, no que diz respeito ao acesso às políticas públicas e ao exercício da cidadania.

Muitas dessas políticas foram implementadas na confluência entre Estado e Igreja; se de um lado as diretrizes e os recursos tem origem na plataforma de governo e arrecadação de tributos, de outro, se tornou prática comum a contratação de pessoas jurídicas, tais como associações e fundações, vinculadas à entidades religiosas, que, ao receberem o montante financeiro, se encarregam tanto de administrá-lo, dando conta de todos os gastos necessários com estrutura, materiais e profissionais, quanto do desenvolvimento das ações e atividades que envolvem diretamente o público infantil e adolescente.

Esse arranjo, além de expressamente autorizado pela própria Constituição de 1988, se encontra também legitimado social e culturalmente, visto que, em especial, a Igreja Católica desempenha historicamente forte papel caritativo no governo das populações tidas como miseráveis e/ou fragilizadas socioeconomicamente. Em alguns casos, a contratação de tais entidades prescinde, inclusive, do rito legal ordinário exigido para a formalização dessas parcerias, uma vez que, em muitas localidades, as únicas instituições que preenchem os requisitos definidos pela legislação, ou possui aquilo que essa mesma lei entende por notório saber e vasta tradição tocante a matéria, são religiosas.

Já as políticas públicas destinadas especificamente à juventude emergem a partir de 2005. Nesse ano são criadas a Secretaria Nacional da Juventude (SNJ), vinculada desde então à Secretaria-Geral da Presidência da República, o Plano

Nacional de Juventude (PNJ) e o Programa Nacional de Inclusão de Jovens (Projovem). Associadas a um contexto político-governamental de ampliação de políticas e programas sociais com o objetivo de inclusão socioeconômica das populações compreendidas como historicamente vulneráveis no jogo de forças entre o acesso e a garantia de direitos e as relações capitalistas neoliberais; a elaboração dessas políticas, de governo e não de Estado, significou a incorporação dessa categoria na agenda política nacional, deslocando assim as problemáticas juvenis para outro grau de institucionalidade e comprometimento público.

Essas políticas têm concentrado suas atuações em três eixos principais – educação, trabalho e segurança – a partir do discurso do protagonismo juvenil. Com isso, tais políticas passam a investir no sujeito jovem como sujeito de direitos convocados e implicados a participarem ativamente dos processos políticos, sociais e econômicos do país na medida em que inseridos nessas políticas tenham suas vidas preservadas e sejam conduzidos ao mercado de trabalho e de consumo.

Naquilo que diz respeito à presença das Igrejas Neopentecostais em torno das problemáticas infanto-juvenis e no campo das políticas públicas, estas têm desde meados da década de 1980 experimentado um intenso processo de expansão tanto em números de igrejas e fiéis quanto na política e nos meios de comunicação, seja em nível local e comunitário ou de maior amplitude, variando também quanto ao seu grau de institucionalidade e oficialidade.

Para se ter uma ideia, no estado do Rio Grande do Sul existem cerca de 350 comunidades terapêuticas, sendo que a grande maioria delas possui vínculos administrativos formais e diretrizes de trabalho atrelados às instituições religiosas de orientação neopentecostal. O “Relatório da 4ª Inspeção Nacional de Direitos Humanos: locais de internação para usuários de drogas” do ano de 2011, organizado pela Comissão Nacional de Direitos Humanos e o Conselho Federal de Psicologia, inspecionou três comunidades terapêuticas no estado, denunciando uma série de violações de direitos. Todas possuem caráter religioso e, ao mesmo tempo, fazem intersecção com questões relativas à adolescência e a juventude, na medida em que muitos de seus internos se apresentam como membros dessa categoria. Esse exemplo ilustra uma das muitas articulações atuais entre Estado e religião no campo das políticas públicas brasileiras.

No entanto, é ainda no âmbito das relações sócio-afetivas locais e entre pares que as Igrejas Neopentecostais têm acessado crianças, adolescentes e

jovens, ofertando-se assim como alternativa de cuidado e proteção e, ao mesmo tempo, como espaço de socialização entre os mesmos. O proselitismo religioso, prática fortemente estimulada por essas igrejas, é cotidianamente utilizado enquanto estratégia de aproximação e integração desse público.

3 IGREJAS NEOPENTECOSTAIS E GOVERNO DA JUVENTUDE POBRE

No primeiro capítulo procurei problematizar como foram se construindo práticas de governo em torno da população infanto-juvenil no Brasil, através de articulações e tensões exercidas entre o Estado e as instituições religiosas cristãs, sobretudo a Igreja Católica Apostólica Romana. Não por acaso evidenciei até aqui a centralidade que esta Igreja teve, e ainda tem, no âmbito das práticas de cuidado, proteção e controle de crianças, adolescentes e jovens. Como ficou demonstrado no capítulo anterior, desde a época em que o Brasil era colônia portuguesa até a atualidade democrática, a Igreja Católica tem sido um elemento presente no que diz respeito às problemáticas da infância, adolescência e juventude.

Contudo, ao longo do transcurso desse tempo, aquilo que foi se modificando são as posições que ela tem ocupado nessas relações. Se tanto no Brasil colonial quanto no imperial, a Igreja Católica fazia parte daquilo que compreendia o Estado, após a Proclamação da República (1889) a incorporação do princípio da laicidade a retirou formalmente desse âmbito. No entanto, a sua função caritativa, de cuidado, educação e moralização das populações empobrecidas, miseráveis e renegadas pelo Estado se manteve, visto que significativa parcela das instituições que historicamente têm se responsabilizado por essas vidas são católicas, tanto em termos administrativos quanto de trabalho e contato direto com esses segmentos populacionais.

Nessa direção, a Constituição de 1934 é interessante quando, frente à reivindicações da própria Igreja Católica, retoma em partes o antigo arranjo político-institucional entre Estado e Igreja sem renunciar ao princípio da laicidade. Através do argumento de que as instituições religiosas são importantes aliadas do Estado para o enfrentamento das problemáticas sociais, muito por conta das contribuições e influências que a Igreja Católica exerceu ao longo da história, é que se (re)oficializaram essas parcerias. O Estado, ao menos do ponto de vista formal, não deixou de ser laico e essa lógica de formação de parcerias, em tese, se estendeu à todas as instituições religiosas formalmente reconhecidas no Brasil. No entanto, como aponta Giumbelli (2008), a principal interessada e privilegiada com esta rearticulação permaneceu sendo a Igreja Católica brasileira. Esse acordo se mantém até os dias atuais, quando o que temos em vigência é a Constituição de 1988 e a noção de sujeitos de direitos em um sistema de garantias, viabilizando

assim não só a permanência de instituições católicas na execução de políticas públicas, mas também a participação de entidades religiosas diversas, tanto ao catolicismo quanto ao cristianismo, desde a implementação de tais políticas e programas de governo até a presença de seus representantes na arena político-institucional, como é o caso da Frente Parlamentar Evangélica, composta por deputados e senadores e em atuação no Poder Legislativo.

Diante desse contexto, neste segundo capítulo busco suscitar algumas problematizações a respeito do modo como as Igrejas Neopentecostais, através de seus mecanismos e equipamentos de evangelização e integração da juventude, têm articulado e exercido práticas de cuidado, proteção, controle e investimento nos/nas jovens que participam de suas instituições e programas. Para tanto, parto de alguns episódios das histórias de vida de quatro jovens que, em alguma medida, possuem em suas trajetórias a experiência de terem frequentado, ou ainda frequentarem, essas igrejas, seus espaços, ações e projetos ofertados à juventude, para interrogar e discutir de que maneira e em que medida o discurso proferido pelas Igrejas Neopentecostais tem sido posto em circulação e participado como um elemento que compõe o modo como estes jovens conduzem suas vidas.

Esses episódios e trajetórias de vida passam a ser por mim conhecidos a partir da minha experiência de trabalho como educador social em Direitos Humanos em um projeto social (vinculado a uma política de governo do âmbito da segurança pública) destinado a jovens de baixa renda e inseridos em comunidades urbanas que apresentavam altos índices de violência e criminalidade, do qual esses jovens participaram durante os anos de 2010 e 2011. Assim, foi acompanhando seus percursos formativos através das oficinas de Direitos Humanos, na qual construímos uma relação entre educador e educandos, que suas histórias foram aos poucos sendo compartilhadas e fazendo parte do meu cotidiano, bem como da minha trajetória profissional e pessoal.

Dessa forma, neste segundo capítulo primeiramente apresento o projeto social e o seu contexto local que me possibilitaram entrar em contato com o universo de vida desses quatro jovens, para então a partir disso perceber e começar a olhar com certo estranhamento para a existência das Igrejas Neopentecostais em suas trajetórias. Em seguida, abordo minha discussão organizando-a em dois tópicos. Contudo, como aquilo que me propus foi tomar os efeitos da presença das Igrejas Neopentecostais na vida desses jovens para interrogar qual é o projeto de

sujeito neopentecostal que elas têm elaborado para a juventude, e por meio de que estratégias este tem sido implementado, circunscrevo o debate àqueles aspectos e questões que emergiram do meu encontro com tais jovens. Sendo assim, no primeiro tópico suscito algumas problematizações partindo dos gostos e interesses musicais de dois desses jovens, com o objetivo de demonstrar como para a igreja foi possível produzir com isso; e no segundo, a partir das narrativas dos outros dois jovens, indago como o exercício da sexualidade pode ser processado e investido por parte de suas comunidades religiosas.

3.1 DA CASA DAS JUVENTUDES À CASA DE DEUS: Em meio a uma política de segurança pública, o encontro com os jovens e a igreja

O extinto Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania (PRONASCI) caracterizava-se por ser uma política pública de governo no âmbito da segurança pública, elaborada pelo Ministério da Justiça (MJ) e desenvolvida por meio de manifestação de interesse e acordo firmado entre governos federal e municipais naquelas capitais ou municípios de regiões metropolitanas com altos índices de violência e criminalidade.

Com o objetivo de reduzir esses índices de violência e criminalidade o PRONASCI, por meio de ações articuladas entre si, atuava “para a prevenção, controle e repressão da criminalidade, estabelecendo políticas sociais e ações de proteção às vítimas” (BRASIL. Lei 11.530/07). Nesse sentido, com a intenção de estabelecer uma espécie de rede ou sistema de segurança pública, em certa medida inspirado na proposta do Sistema Único de Saúde (SUS), o PRONASCI, reunindo diversos setores do poder público e da sociedade civil, desenvolvia ações de inteligência, capacitação e equipagem das forças policiais, bem como a execução de uma série de projetos sociais em regiões urbanas identificadas e entendidas como violentas e vulneráveis socialmente. A essas regiões urbanas para as quais tais ações se direcionavam e se concentravam se denominou Territórios de Paz.

É nesse formato que o PRONASCI chega em meados de 2009 em Canoas/RS, tendo como principal foco de suas ações o bairro Guajuviras. Esse

bairro localiza-se na região nordeste da cidade, contando com aproximadamente 34 mil habitantes. Sua história remonta o ano de 1987, quando aos dezessete dias do mês de abril daquele ano pessoas e famílias de baixa renda ocupam para fins de moradia o concluído e inabitado Conjunto Habitacional Ildo Meneghetti, construído pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul.

Contam os moradores mais antigos, aqueles que participaram desse processo de luta pela efetivação de um direito à moradia, que permaneceram ocupando os apartamentos e edifícios por meses. Para a ocupação se deu o nome de Guajuviras, fazendo referência à árvore nativa da região e à fazenda que tivera parte de suas terras desapropriada para a construção desse conjunto habitacional.

Sem luz, água e demais serviços básicos, a ocupação esteve por diversas vezes isolada da vida da cidade. As forças policiais formavam barreiras e assim cercavam toda aquela região; alimentos, medicamentos e demais mantimentos eram levados até o local pelos ocupantes através de estratégias criadas para burlar o esquema de segurança montado pelo Estado. A saída e o retorno dos ocupantes com aquilo que precisavam para suas subsistências costumava acontecer no meio da madrugada, quando atravessavam trilhas e picadas que foram abertas nos bosques e florestas que ainda existiam.

A ocupação resistiu e o aparato policial montado para a remoção forçada daquelas pessoas e famílias se desfez. De 1987 para cá a população cresceu e a ocupação transformou-se em um bairro, expandindo-se também para muitas áreas verdes. É comum entre os moradores o entendimento de que atualmente o bairro Guajuviras é formado por várias pequenas comunidades. Os “setores”, terminologia oficial utilizada para designar e organizar o traçado de ruas do conjunto habitacional, ainda hoje refere-se à comunidade da primeira região ocupada, aquela disposta ao longo da Avenida 17 de Abril (principal via de acesso e circulação do bairro), dispostas no seu entorno encontram-se as comunidades COMTEL, Pôr-do-Sol, São José, Triângulo da Nazário, entre outras.

Contudo, o crescimento populacional do bairro não foi exatamente acompanhado de investimentos por parte do poder público em políticas e serviços como luz, água e tratamento de esgoto, visto que até a instalação do Território de Paz Guajuviras a grande maioria das residências e comércios ainda eram ocupações informais. Ao mesmo tempo em que o bairro conta com uma significativa rede escolar composta por três escolas municipais de educação infantil, quatro

municipais de ensino fundamental e duas estaduais de ensino médio, a demanda em outros setores como saúde e segurança ainda é uma tônica na vida de seus moradores.

Diante desse contexto, a partir de 2010 uma série de projetos sociais passam a compor o cotidiano do bairro. O monumento/pórtico instalado em frente a rótula de acesso ao bairro procurava demarcar que aquele seria desde então um território de paz. Dentre os projetos sociais implementados encontram-se o Núcleo de Justiça Comunitária Guajuviras, atuando principalmente na mediação de conflitos e na formação de moradores do bairro como agentes de mediação; o projeto Mulheres da Paz, que diferentemente de outros realizados pelo país, no Território de Paz Guajuviras caracterizou-se mais por trabalhar questões relativas ao empoderamento daquelas mulheres frente às situações de violência contra a mulher; o projeto Comunicação Cidadã que com sua Agência da Boa Notícia aproximava o exercício do jornalismo dos jovens moradores do bairro, capacitando-os para a veiculação de notícias com narrativas sobre a vida naquele local diferentes daquelas produzidas pela grande mídia, objetivando-se assim produzir, ou então, dar lugar a outras marcas subjetivas e memórias em relação ao cotidiano do bairro; o Projeto de Proteção de Jovens em Território Vulnerável (PROTEJO), que, de acordo com a lei nº 11.530/07, objetivava formar e incluir socialmente jovens e adolescentes expostos à violência doméstica ou urbana ou em situações de moradores de ruas naquelas regiões geográficas aonde os Territórios de Paz/PRONASCI atuavam.

No Território de Paz Guajuviras, o PROTEJO foi implementado e desenvolvido em uma casa de três andares localizada nas proximidades da Avenida 17 de Abril, a qual se deu o nome de Casa das Juventudes. Durante os anos de 2010 e 2011, nessa casa se desenvolveram atividades de sensibilização e educação para os Direitos Humanos, Inclusão Digital, Música e Teatro. Na época, com uma equipe composta por mais de 30 trabalhadores, entre técnicos e educadores sociais, a Casa das Juventudes atendeu mais de 400 jovens moradores do bairro, com idades entre 15 e 24 anos “(..) egressos do sistema prisional, estejam em cumprimento de medidas sócio-educativas; em situação de rua, expostos às violências domésticas e/ou urbana” (CANOAS. Secretaria Municipal de Segurança Pública e Cidadania. PROTEJO: Projeto Básico, 2009, p. 2).

Ainda em relação à estruturação e viabilização desse projeto no Território de Paz Guajuviras, se faz necessário destacar o modo como as relações institucionais

que o possibilitaram foram construídas, na medida em que estas podem ser remetidas aos arranjos político-institucionais entre Estado e Igreja que historicamente vêm forjando a realidade das práticas de cuidado, proteção e governo da população juvenil e pobre em nosso país.

Na experiência da Casa das Juventudes/PROTEJO em questão, a coordenação geral e supervisão do projeto ficava a cargo da Diretoria de Projetos do PRONASCI, setor interno da Secretaria Municipal de Segurança Pública e Cidadania (SMSPC). Até a adesão da Prefeitura Municipal de Canoas ao PRONASCI, essa secretaria desempenhava basicamente funções referentes à gestão da Guarda Municipal. Tendo em vista que, de acordo com a legislação constitucional brasileira, o desempenho de políticas de segurança pública é responsabilidade das unidades federativas da nação, com a chegada desse programa de governo ao município de Canoas, tal secretaria passa a receber toda uma série de investimentos políticos e financeiros, sua estrutura se torna robusta, suas competências e responsabilidades aumentam e inicia-se todo um trabalho de aproximação e articulação com as forças policiais do Estado e com as demais secretarias do município.

Em outras palavras, passam a compor o cotidiano de trabalho da SMSPC ações como o Gabinete de Gestão Integrada, o qual se caracterizava por reuniões periódicas envolvendo secretários, gestores e diretores das diferentes secretarias e serviços públicos que atuavam no bairro Guajuviras com o objetivo de discutir e elaborar propostas e diretrizes de atuação em relação às questões apreendidas nesse Território de Paz.

Além disso, a Guarda Municipal passou a realizar uma espécie de ronda escolar, estando próxima ou em frente às escolas naqueles momentos de entrada e saída de estudantes. Dentre outras ações, fundou-se também o Observatório de Segurança Pública de Canoas, o qual tinha por função produzir dados e índices de violência e criminalidade percebidos no município, além de acompanhar o sistema de videomonitoramento instalado em diferentes pontos do bairro e da cidade, bem como supervisionar o sistema de audiomonitoramento denominado *shotspotter*, tecnologia implementada no bairro Guajuviras, em consonância com as ações de prevenção e repressão de violências do PRONASCI, com o objetivo de detectar por meio das ondas sonoras a localização de disparos de armas de fogo.

Somado a esse incremento na gestão pública da criminalidade, com o PRONASCI tem-se a inclusão de noções em torno do exercício da cidadania como estratégia de promoção da segurança pública. O braço mais comumente entendido como social dessa política aparece então através de seus projetos sociais territorializados, mesclando ao mesmo tempo práticas assistenciais, educacionais e de segurança, conforme exposto anteriormente. Com isso, é nesse âmbito da política que se torna possível verificar mais uma vez as articulações entre Estado e Igreja. Desde o seu início, o PROTEJO no bairro Guajuviras foi executado pela Fundação La Salle, segmento interno à instituição cristã e católica lassalista de ensino e ação assistencialista no campo social.

Argumentada como uma instituição dotada de notório saber e contribuições no campo de execução de programas, projetos e campanhas de caráter social e assistencialista, a contratação da Fundação La Salle, enquanto entidade executora do PROJETO, deu-se por meio do instituto jurídico de dispensa de licitação presente na Lei 8.666/93. Nesse sentido, a sua contratação não passou pelo rito ordinário exigido pelo processo licitatório para que entidades privadas e/ou filantrópicas possam desempenhar funções primeiramente destinadas ao Poder Público.

Via de regra toda entidade não estatal e pública para ser contemplada em processo de licitação deve observar a menor oneração para o Estado, capacidade técnica e qualidade reconhecida do serviço prestado; o instituto de dispensa de licitação, tornando-se um processo muito mais célere, pode ser aplicado quando entende-se que, independentemente do valor cobrado pela entidade que se quer contratar, a capacidade técnica, bem como a qualidade do seu serviço, estão historicamente bem sustentadas e reconhecidas, tendo em vista a extensa e quase que incontestada tradição no desempenho daquilo que se objetiva realizar.

Dessa forma, retomando a discussão feita no primeiro capítulo desta dissertação, a qual deflagra a existência de relações e rearticulações entre Estado e instituições religiosas nas práticas de governo da infância, adolescência e juventude pobre ao longo da história brasileira, torna-se possível compreender, não a capacidade técnica e a qualidade do empenho lançado por essas instituições em relação à problemática infanto-juvenil abandonada ou empobrecida – tomar isto como verdade seria displicente e estéril de reflexão—, mas sim, como a reiteração dessa aliança foi se inscrevendo em nossa cultura e assim se legitimando

socialmente, ao ponto de tais arranjos institucionais se encontrarem positivados, facilitados e investidos pelo próprio ordenamento jurídico brasileiro.

Ainda que a contratação da Fundação La Salle como pessoa jurídica executora do PROTEJO/Casa das Juventudes no bairro Guajuviras tenha se dado nesses moldes, a experiência de trabalho possibilita dizer que nos anos de 2010 e 2011 sua participação foi mais como mera administradora dos recursos financeiros oriundos do governo federal e contratante da equipe de profissionais, não tendo maiores influências quanto à proposta político-pedagógica e realização das atividades com os/as jovens, isso devido à certa blindagem praticada pela gestão da SMSPC e dos trabalhadores da ponta da época. No entanto, nos períodos posteriores à 2011, com mudanças no quadro social tanto da política quanto da equipe, a Fundação La Salle passou a estar mais presente nesses outros aspectos, participando não só da reformulação da proposta político-pedagógica da Casa das Juventudes como também, mais recentemente, compondo a reelaboração e a execução de das novas políticas de trabalho dos projetos Mulheres da Paz e Núcleo de Justiça Comunitária.

Com isso, pode-se perceber, conforme suscito no primeiro capítulo, o quanto o modo como as relações entre Estado e Igreja naquilo que tange às práticas de governo da população infanto-juvenil e em contextos de pobreza, embora não sejam fixas e cristalizadas, estão constantemente sendo operadas, renegociadas e rearranjadas, conforme as regras e as tensões que temporalmente este jogo e seus interesses impõem.

Assim, foi através dessa experiência enquanto educador social em Direitos Humanos, realizando grupos de discussão em torno desta temática com os jovens, bem como acompanhamentos de demandas individuais, que me foi possível perceber e indagar quanto a presença das Igrejas Neopentecostais na vida de alguns dos participantes do PROTEJO. A partir de suas falas e posicionamentos frente a determinadas situações de trabalho, passei a constatar o quão intensa era a relação desses jovens com as Igrejas Neopentecostais localizadas naquele bairro. Na medida em que desde suas opiniões sobre os temas mais cotidianos até o desenho ou esboço de seus projetos mais pessoais para o futuro, quando discutidos nos grupos de Direitos Humanos que conduzia, apareciam atravessados pela experiência de frequentarem essas igrejas, de modo que aqueles elementos que compõem a doutrina, as normas e condutas morais, os ditames em relação à

elaboração de gostos e interesses, à produção de desejos, pareciam participar em algum nível enquanto organizadores e moduladores das práticas e modos de vida exercidos por estes jovens.

3.2 OS MALES ESPANTA AQUELE QUE COM DEUS CANTA: Teologia da Prosperidade, Música e Projetos de Vida

Neste tópico busco levantar algumas questões em torno do modo como as Igrejas Neopentecostais podem estar exercendo estratégias de governo da vida de jovens a partir da gestão de seus gostos e interesses musicais. Para isso, passo a tomar como ponto de interrogação os efeitos desse governo na vida de dois jovens frequentadores de diferentes Igrejas Neopentecostais localizadas no Bairro Guajuviras e que desde o segundo semestre do ano de 2010 até o mês de agosto de 2011 participaram do Projeto de Proteção de Jovens em Território Vulnerável (PROTEJO) do Território de Paz Guajuviras em Canoas/RS.

Inicialmente, parece-me importante contextualizar como essa jovem e esse jovem chegaram até a Casa das Juventudes/PROTEJO ainda na primeira fase do projeto e quais interesses manifestavam quando nesse projeto se inscreveram. Naquela época a divulgação, convite e/ou encaminhamento dos jovens ao projeto se realizava através das escolas, equipamentos públicos já instalados no bairro como o CRAS (Centro de Referência de Assistência Social) e a Subprefeitura Quadrante Nordeste (região administrativa da cidade na qual o bairro se insere), ou ainda através de outros projetos integrantes do Território de Paz, tais como o Justiça Comunitária e o Mulheres da Paz. A jovem em questão tomou conhecimento do PROTEJO a partir de uma visita de parte da equipe de profissionais à Escola Estadual de Ensino Médio Cônego Leão Hartmann, ou simplesmente Cônego, como é chamada pela comunidade, aonde estudava. Já o jovem acessou o projeto através de encaminhamento feito por sua mãe, a qual foi participante da primeira fase do projeto Mulheres da Paz.

Em relação às atividades ofertadas pela Casa das Juventudes, àquela que ainda enquanto possibilidade capturou o desejo de muitos jovens foi a música. Com esses dois não foi diferente. O interesse e a prática da música já faziam parte da

vida de ambos os jovens. Ela participava do grupo musical de sua igreja como cantora e ele tinha há pouco tempo começado a tocar bateria, também no grupo musical de sua igreja, na companhia de seu irmão. Além das igrejas e funções que exerciam nos grupos musicais, se diferenciavam entre si também quanto aos estilos de música pelos quais se interessavam. A ela lhe fazia gosto o *rap*, já escrevia letras e rimas que aos poucos foi levando para os encontros com os educadores de música da Casa; a ele o *rock'n'roll*, de modo que além de ir aprimorando suas técnicas de percussão, passou a animar certo interesse pela guitarra e o vocal.

Tendo apresentado brevemente o contexto de inserção desses jovens na política em que trabalhei como educador social em Direitos Humanos, conseqüentemente a partir da qual foi possível estabelecer uma relação com os mesmos; gostaria agora de colocar em questão como, através dessa articulação entre esse programa voltado para jovens em contextos que a própria política estabeleceu como vulneráveis e a presença de igrejas neopentecostais em suas vidas, se torna possível pensar em modos e práticas através das quais esses jovens em certa medida passaram a conduzir suas existências.

Diante disso, suscito essa problematização levantando algumas interrogações menores e mais específicas sobre esse processo em torno da vida desses jovens. Como o discurso empregado pelas igrejas das quais participam ou participavam passou a aparecer na relação educador x educando? Quais questões esse discurso colocava para essa relação de trabalho por meio desses jovens? Como esse discurso passou a se relacionar e a produzir com a música? Como decisões e projetos de vida puderam ser compostos e exercidos a partir dessa articulação?

Se ao longo do percurso formativo do PROTEJO, nos encontros de música a relação da garota com a igreja neopentecostal que ainda frequenta apareceu no seu processo de musicalização, em especial como conteúdo das músicas e rimas de *rap* que ouvia e fazia; nos grupos de Direitos Humanos, o discurso, tanto quanto os seus efeitos, podiam ser percebidos a partir do modo como os/as jovens se colocavam diante de questões que para os educadores eram determinadas como diretrizes de trabalho em Direitos Humanos. Dentre esse universo de questões, as

que mais se destacavam eram aquelas relativas à sexualidade¹². Considerando que aquilo que me proponho a fazer aqui não é uma análise do porquê realizar uma discussão em torno da sexualidade com grupos de jovens pode ser bastante delicado, ao mesmo tempo afirmando que pode ser e que naquele contexto assim foi, e ainda tendo em vista que frequentemente essa temática quando abordada aparece atravessada por uma série de outras questões, como machismo, feminismo, família e criação, adolescência, começo de um interesse em falar e/ou se colocar diante dela, intimidade, vida sexualmente ativa, religiosidade etc.; no entanto, justamente por estar engendrada à outros elementos é que se torna possível visibilizar que elementos são esses e problematizar como eles podem operar nos modos como esses jovens, em relação à essa questão, têm conduzido suas vidas.

Nesse sentido, a partir dessa experiência me foi possível compreender que o discurso religioso em relação à sexualidade presente na trajetória desses jovens emerge, atrelado a outros elementos, desde o lugar das igrejas neopentecostais que frequentam na medida em que o desconforto, a timidez e a vergonha, ou mesmo a impossibilidade de poder ouvir, falar ou conceber experiências diferentes das suas e daquelas tidas como normais, saudáveis e limpas, se mostra através do argumento de que o seu Deus não permite e as condena. Dessa forma, pode-se pensar que o que se coloca como verdade é uma recusa e interdição das experiências não heterossexuais, de modo que se faz necessário destacar que ainda que a moralidade cristã de modo geral se constitui e compactua dessa negação, as igrejas neopentecostais costumam ser ainda mais radicais nesse quesito.

Mariano (2005) aponta que um dos traços da dogmática religiosa destas igrejas se dá através de uma veemente condenação e escárnio das práticas homossexuais. Condenação na medida em que muitas Igrejas Neopentecostais reativam práticas já abandonadas pela Igreja Católica, como o exorcismo. O escárnio quando o desdém, o riso e a zombaria são utilizados como estratégia para impedir até mesmo que se cogite em trazê-las como relatos, experiências e questionamentos possíveis.

¹² Interessante pontuar que no segundo semestre de 2010, aquele que inaugurou as atividades de grupo com os/as jovens, questões pertinentes à sexualidade apareceram de modo mais intenso e em quase todos os grupos de Direitos Humanos, mesmo quando o que se tinha planejado dizia respeito à outras temáticas. De maneira semelhante ocorreu com os mesmos grupos de jovens no semestre subsequente, porém a tensão central colocada pelos jovens relacionava-se com a temática da violência urbana e do tráfico de drogas.

Posta dessa maneira, pude vivenciar isso quando tive a oportunidade de acompanhar enquanto curioso e ouvinte o evento “Eu escolhi esperar”, organizado pela campanha neopentecostal de mesmo nome, realizada na cidade Balneário Camboriú/SC em fevereiro de 2015. Naquela ocasião, o evento sediado em uma das Igrejas Neopentecostais da cidade (Luz da Vida) oferecia em dado momento a possibilidade dos/das jovens escreverem em um bilhete perguntas, dúvidas e angústias que os interrogavam sobre sexualidade e relacionamentos afetivos, os quais seriam posteriormente entregues ao pastor incumbido de conduzir tal atividade.

No instante em que os bilhetes chegam até o altar, o pastor que se valia de recursos estéticos rápida, e muitas vezes levianamente, associados a uma generalização do que é ser jovem, como linguagem simples e despojada, riso fácil e vestimentas coloridas e relativamente informais, sagaz e incontestavelmente se furta de se quer abri-los, afirmando que, devido ao tempo de experiência e vínculo que possui com a juventude, já sabia de antemão quais eram os questionamentos que aqueles jovens levantariam. Fechando os olhos e suspendendo uma de suas mãos sobre os bilhetes, em um movimento circular sobre os mesmos, porém sem tocá-los, profere jocosamente que conseguiria absorver como que num passe de mágica o conteúdo daquelas indagações juvenis.

Ora, são todos/as jovens e jovens são todos/as iguais, logo, igualmente são as suas questões. Se para a pergunta mentalmente absorvida que versava se era permitido o relacionamento amoroso entre pessoas de religiões diferentes, responde negativamente e complementa num jogo teatral em que ora interpretava uma garota (“mas pastor, na igreja da minha vizinha tem uma conhecida que namora um rapaz da religião X...”), ora a ele mesmo (ah, mas para cada caso que deu certo, eu tenho cem que não deram) e o que predominava entre os jovens fiéis era a anuência através do riso; para aquela que supostamente interrogaria em torno de relações homossexuais, o riso, complementado com um começo de frase que visava repactuar o quão indispensável era enveredar por esse caminho, se fazia o não como resposta.

Antes de retomar as questões referentes a certas práticas de governo exercidas pelas Neopentecostais a partir das trajetórias dos dois jovens que participaram do PROTEJO, gostaria de esclarecer que a campanha “Eu Escolhi Esperar” não aparece vinculada à uma Igreja Neopentecostal específica, podendo

por diferentes igrejas dentro dessa tipologia ser acionada e recepcionada. Caracteriza-se dessa forma muito mais como um projeto itinerante destinado à jovens, adolescentes e famílias de fiéis com o objetivo de encaminhar e circunscrever a vida sexualmente ativa para dentro do matrimônio entre pessoas de sexos diferentes e celebrado por essas igrejas. Assim, o nome e mote da campanha (Eu Escolhi Esperar) não se restringe à pregação e valorização da abstinência sexual até o casamento, mas também de acolher e reconduzir aqueles/as jovens à ela que eventualmente tenham se relacionado sexualmente desde que, aderindo a campanha e a uma vida orientada por essas igrejas, decidam por esperar até o casamento para retomarem suas práticas sexuais.

Somos uma campanha cristã que atua em duas áreas específicas: sexualidade e vida sentimental. Com o objetivo de encorajar, fortalecer e orientar adolescentes, jovens e pais sobre a necessidade de viver uma vida sexualmente pura e emocionalmente saudável, valorizando a importância de saber esperar o tempo certo, a pessoa certa e a forma certa de viverem as experiências nestas duas áreas da melhor maneira (Eu escolhi esperar, 2015. Disponível em: <http://euescolhiesperar.com/mobilizacao>. Acesso em: 08/01/2016).

Iniciada em 2011 em um encontro realizado em Nova Iguaçu/RJ com pouco mais de quinhentas pessoas, atualmente já atingiu mais de cem mil jovens em seus eventos. De acordo com o seu *website*¹³ mais de dois milhões aderiram à campanha através de suas redes sociais. Para além de um dia inteiro de imersão através de cultos, palestras e oficinas em torno da temática da sexualidade e da vida amorosa, essa estratégia de aproximação e orientação de jovens a respeito de uma vida cristã que abdica do ato sexual fora de um modelo de conjugalidade formal e heterossexual, conta também com uma banda de música gospel com forte apelo juvenil, quando entoava hinos religiosos ritmados por notas tradicionalmente associadas ao pop; produtos que levam o selo “Eu Escolhi Esperar” como camisetas, colares, anéis, chaveiros, *bottons*, adesivos, CDs e DVDs, além de versões de bíblias voltadas ao que então passa a ser entendido como público e sujeito jovem e livros escritos pelos idealizadores da campanha com o objetivo de

¹³ www.euescolhiesperar.com. Acesso em dezembro de 2015.

auxiliar os/as jovens em suas escolhas afetivo-sexuais, tais como: Como escolher a pessoa certa?, Para Eles e Para Elas.

Não distantes dessa estratégia estão aqueles mecanismos utilizados pelas igrejas que os nossos dois jovens frequentam. Ela, o Ministério do Avivamento e ele, o Ministério SOS Vida. Talvez não com a mesma possibilidade de investimento financeiro e midiático e com seu poder de alcançar jovens e famílias mais restrito à comunidade local e regional, ambas as igrejas contam com bandas e corais ofertados como um equipamento ou tecnologia de inclusão e integração juvenil.

Na medida em que a inserção de jovens nesses espaços pode engendrar, articulando-se com outros elementos que perpassam suas existências e os constituem enquanto sujeitos, desde projetos de vida em seus mais variados âmbitos, como um projeto familiar ou profissional, até o modo pelo qual, naquele contexto, nosso jovem guitarrista interrogava quanto à orientação sexual de educadores, se retira do grupo de discussão e persegue seus colegas de PROTEJO quando a única forma que conseguia se referir a eles era através do escárnio e da demarcação de características e modos bastante singulares, é que se pode a partir desses efeitos indagar a que dispositivos de governo, a que mecanismos e práticas discursivas eles se associam, passam a aparecer e serem levados em conta quando esses jovens exercem suas vidas.

Com isso, tomando como efeitos o fato de que atualmente a jovem tem trabalhado e conduzido sua vida como Mc de *hiphop* gospel assumindo o nome artístico de Grazy Liz, gravando CDs e realizando *shows* tanto no Rio Grande do Sul como outros estados, é que passo a indagar em que medida e através de quais mecanismos a igreja da qual participa se relaciona com a constituição desse projeto de vida.

Bellotti (2005) aponta que as igrejas neopentecostais costumam possuir um variado leque de espaços possíveis destinados à juventude, tais como ministérios de jovens, bandas e corais, assim como algumas igrejas especificamente voltadas à reunião de fiéis adolescentes e jovens, como a *Bola de Neve Church* e a *We Are One*, as quais para além desses equipamentos articulam-se com o público jovem também através da prática do *surf*, aproximando-se e contribuindo para a produção de um determinado sujeito jovem, aquele evangélico e surfista.

Em seu artigo “Ser cristão é muito louco: os usos da mídia para e pela juventude evangélica no Brasil (anos 2000-2010)”, a autora (Bellotti, 2013) chama a

atenção para um *flyer* distribuído pela *Bola de Neve Church*, o qual convoca jovens para em seus cultos louvarem a Deus tendo uma prancha de *surf* de formato *longboard* como púlpito no altar. O *flyer*, facilmente encontrado na Internet, segue com a seguinte inscrição:

Ser Cristão é andar na contramão do mundo. Porém, o mundo vicia, Cristo liberta. O mundo contamina, Cristo cura. O mundo é guerra, Jesus é a paz. O mundo é corrupto, Cristo purifica. O mundo acusa, Jesus perdoa. O mundo é ódio, Deus é amor. O mundo é depressão, Deus é alegria. O mundo é frágil, Deus é poder. O caminho do mundo é largo e leva pro abismo. O caminho de Deus é estreito, mas leva à vida eterna. Se ser Cristão é louco, quero ser o mais aloprado de todos.

Dessa forma Bellotti (2013) demonstra como o cristianismo neopentecostal atribui ambivalências ao mundo terreno e ao mesmo tempo coloca seu discurso religioso no âmbito da contracultura, se valendo de símbolos e discursos associados ao universo jovem e da cultura “pop” como estratégias de evangelização da juventude. Nesse sentido, se pode pensar que é também nessa esteira que as igrejas neopentecostais menores, como aquelas frequentadas pelos/as jovens do bairro Guajuviras se inserem, quando não só ofertam bandas e corais, mas também procuram incorporar as culturas com as quais os jovens vão se associando. A entrada do *rap* como possibilidade musical de ser praticada pela banda da Igreja Ministério do Avivamento nos mostra isso. Contudo, vale ressaltar que não é toda e qualquer letra enquanto conteúdo musical que se faz permitida. Ao passo que o ritmo, a cadência, o uso de rimas, termos comuns, bem como outros símbolos como bonés, correntes e demais práticas do vestir características do universo cultural do *hiphop* são recepcionadas pela igreja; impõe-se quase que como uma contrapartida, o preenchimento das letras e das rimas com aquele discurso de louvor a Deus e a Cristo e a sua utilização como técnica de evangelização. É através dessa negociação tácita entre igreja e sujeito, discurso religioso e universo juvenil que a cultura *hiphop*, desde o *rap* (música) até o *break* (dança) passa a ter sua circulação viabilizada dentro da igreja, produzindo ao mesmo tempo uma outra igreja e uma outra jovem, fiel, compositora e artista.

Impossível não lembrar do primeiro *Encontrão*¹⁴ realizado na Casa das Juventudes/PROTEJO, quando Grazy Liz apresenta um *rap* relacionando o projeto, através de seu *slogan* oficial “o caminho do bem”, como um espaço destinado à proteger e salvar da violência e da criminalidade os jovens daquele bairro, referindo-se a ele por meio da expressão “sargento vem aí”, fazendo clara menção à sua vinculação com o PRONASCI; e, mais recentemente, de suas músicas de trabalho, algumas elaboradas ao longo desta trajetória.

A dor reflete a minha oração/ Parece que chegou ao fim/ Deus, porque é isso para mim/ A dor dói demais/ Eu não vou olhar para trás/ Não tem como explicar/ É difícil suportar/ Mas eu sei/ Morrer para o mundo para Te encontrar/ A realidade é pura/ Mas eu tenho que aceitar/ A solidão me deixava na escuridão/ A minha alma gritava por uma solução/ Eu não sabia como fazer/ Pois o Senhor me ensinou a viver/ Aproveitei, por isso estou aqui/ Deus permite algumas coisas para começar em ti/ Morrer para o mundo/ Ou morrer no mundo/ Faça sua escolha/ Não fique em cima do muro/ A morte chega/ Para o amanhã/ Jesus Cristo aceitar. (Liz, 2014).

Para além desse fato suscitar a reflexão de que vamos produzindo enunciados também a partir e a respeito dos contextos aos quais estamos inseridos, como forma de reconhecermos e falarmos daquilo que vivemos e estamos sendo, gostaria de destacar o quanto nas igrejas neopentecostais, diferentemente de outras denominações evangélicas mais tradicionais, e mesmo algumas católicas, o proselitismo religioso exercido por elas parece fazer certo movimento quase que antropofágico, de deglutição seletiva e devolução daquilo que digeriu como algo modulado, reordenado e aliado ao seu discurso.

Não se pode esquecer que a cultura *hiphop* aparece a partir dos anos 80 fortemente associada aos movimentos sociais da população negra em um momento em que esses movimentos no Brasil, influenciados pelos movimentos norte-americanos, passam a ter como principal agenda a (re)afirmação social e cultural de uma identidade negra própria, única e, em certa medida, em oposição aos modos

¹⁴*Encontrão* foi o termo utilizado para designar a atividade que, durante uma manhã e/ou tarde, reunia, geralmente no quintal dos fundos da Casa das Juventudes, todos/as os/as jovens, independente de seus grupos, para que os mesmos, se assim desejassem, apresentassem suas produções artísticas e culturais desenvolvidas, individual ou coletivamente, ao longo de determinado período anterior.

de vida que se articulam com recortes de cor e etnia caucasiano-europeias, burguesas, católico-cristãs e capitalistas em nosso país (DOMINGUES, 2007).

Guardadas as devidas proporções e inovações neopentecostais, como a perseguição de pastores e fiéis a mães e pais de santo e praticantes de religiões de matriz africana, em alguns casos atrelada ao tráfico de drogas, com o intuito de expulsar tanto a população negra quanto a prática religiosa a esse segmento historicamente associada, foram em contextos sociais muito próximos que a cultura *hiphop* e as igrejas neopentecostais emergiram no Brasil: regiões periféricas de metrópoles urbanas com alta densidade populacional, com escassez de políticas e serviços, condições de moradia e trabalho precárias e/ou informais, altos índices de desemprego e analfabetismo. Contexto de meados dos anos 70 e década de 80, quando começa a se produzir e a se disseminar alarmantemente certas noções de violência urbana generalizada, crime organizado e tráfico de drogas, aonde subjaz uma realidade política e econômica de ditadura civil-militar e implementação do neoliberalismo.

Se por um lado a força dos movimentos negros se rearticulava pautada na afirmação de uma identidade negra; por outro, as igrejas neopentecostais emergiam trazendo consigo aquilo que se convencionou chamar de *Teologia da Prosperidade*. Surgida nos Estados Unidos no início anos 40, a Teologia da Prosperidade, Confissão Positiva ou Movimento da Fé como também pode ser chamada, somente se transformou em um movimento doutrinário em meados dos anos 70 (MARIANO, 1996). No Brasil ela aparece a partir dos anos 70 com o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus em 1977 no Rio de Janeiro.

No entanto, Mariano chama a atenção para a intensa plasticidade assumida pela Teologia da Prosperidade. Com isso o autor aponta que diferentes aspectos dessa doutrina, nas igrejas em que se instala, por meio de seus pastores e lideranças, serão incorporados ou não de modos bastante diferentes, específicos e contextuais. Contudo, pode-se dizer que a ideia de prosperidade financeira como direito devido e assegurado ainda no plano divino ocorre indistintamente.

Nesse sentido, diferentemente daquelas igrejas cristãs, inclusive das denominações pentecostais tradicionais, aonde reinam valores de ascetismo, austeridade e compensação, isto é, de que a miséria e o sofrimento vivenciados na Terra serão recompensados na vida após a morte; as neopentecostais, através da Teologia da Prosperidade, pregam que não só a satisfação relacionada ao

progresso financeiro pode e deve ser objeto de gozo por seus fiéis, mas também aquelas que podem ser experimentadas nos mais variados âmbitos da vida, posto que aquilo que se alcança, -- na verdade -- desde sempre por Deus lhes era devido; assim, a obtenção da dádiva e da graça nada mais é do que, ao mesmo tempo, o reconhecimento e a certeza de que se tem caminhado sem duvidar e sem fraquejar pela trilha traçada por Deus. Para tanto, nessa concepção também é bastante importante a crença de que assim como Deus criou o universo quando proferiu a palavra, esta quando proferida pelos humanos com fé e em voz alta também detém o poder de criar realidades (MARIANO, 1996), razão pela qual tal doutrina também é conhecida por Confissão Positiva.

Portanto, retiradas aquelas questões frente as quais as Igrejas Neopentecostais se posicionam radicalmente contrárias e proibitivas, o que se interpõe é a ideia de que caminhar com Deus para além da pergunta “qual é o caminho de Deus?”, pressupõe indagar também “como por ele se deve caminhar?”, “de que jeitos e maneiras?”. Dessa forma, a pergunta que cabe não é se a prática do *hiphop* é permitida ou não, mas sim “qual *hiphop*?”, “de que modo?”, “com qual conteúdo e mensagem?”. Assim, produção e veiculação musical, culto e *show*, pregação e adoração já não se separam mais, uma vez que as fronteiras entre palco e púlpito, fieis e fãs, artista e pastor, *rap* e reza aparecem borradas e coengendradas, fazendo funcionar ao mesmo tempo devoção e assimilação. Assim, é tempestivo e peremptório o nome dado ao evento religioso e artístico destinado à juventude e realizado pela igreja Ministério do Avivamento, da qual Grazy Liz participa. Com mais de uma edição, o *Unção Urbana* compreende apresentações musicais de *rap* gospel com momentos de oração mais tradicionais, combinando juventude com a urbana e periférica estética do *hiphop* e a palavra de Deus.

Essas mesmas perguntas cabem na direção do uso das tecnologias de informação e mídias sociais, sejam elas tradicionais ou não. Não nos esqueçamos que foram as igrejas pentecostais neoclássicas que na década de cinquenta inovaram trazendo o rádio e a instalação de tendas móveis e itinerantes como mecanismos de evangelização. As neopentecostais apenas os remasterizaram. E a reflexão que muitos de nós -- pais, educadores, psicólogos, trabalhadores das políticas públicas de juventude -- suscitamos em nossos jovens também é feita por essas igrejas. “A questão não é usar a Internet, o Google, o Facebook e o WhatsApp. Mas talvez pensar que uso se está fazendo disso tudo”. Para as Igrejas

Neopentecostais, desde seus líderes espirituais, pastores, políticos e comunidade de fiéis, a resposta tende a ser semear a palavra de Deus. Ou se preferirem, fazer propaganda, do verbo transitivo direto *propagar*, do latim *propagare*, da junção de *prono* sentido de *para frente, em direção à* com *pagos* no sentido de campos e alhures. Levar para os lugares e pessoas alheias à mensagem de Cristo. Catequizar os índios, domesticar os negros, colonizar os não europeus. Disputar a vida de jovens com o tráfico, as drogas, o sexo, a rebeldia e a insubordinação.

No entanto, se de acordo com Foucault (1995), só há poder em exercício quando das relações entre sujeitos livres, poder enquanto algo que circula, conduz e se faz ser conduzido. Dentro dessa acepção, poder em sua positividade, no sentido de que busca produzir efeitos de verdade sobre algo ou alguém, um modo de ser, de se posicionar e se autogerir; porém, que se estando em exercício somente em condições de liberdade, age então por previsibilidade diante de um campo aberto de possibilidades. Existe nele certa porção de desejo de que assim seja, contudo também é ao mesmo tempo um tiro no escuro, “onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 1988, p. 105), resistência enquanto possibilidade, enquanto efeito do próprio poder.

Portanto, se de um lado é possível tomar o governo exercido pelas Igrejas Neopentecostais sobre a juventude pobre como algo que objetiva produzir determinados modos e projetos de vida, estejam eles relacionados aos diversos modos de se colocar enquanto sujeito que exerce a sexualidade, ou então, na formulação e condução de projetos profissionais e de trabalho, conjugando a cultura do *hiphop* com o discurso religioso na produção de um sujeito artista, compositor e músico, como a trajetória de vida de Grazy Liz demonstra, também é possível pensar que assim não necessariamente será para a vida de todos/as os/as jovens. Com quais questões, contextos, desejos, interesses e possibilidades da vida de cada jovem os discursos, postos em circulação pelos equipamentos disponibilizados e ofertados por cada igreja, poderão criar articulações, composições, produção de sentidos e realidades está resguardado à complexa teia de relações, jogos de verdade e vicissitudes que compõe essas vidas.

Também se faz verdade, por outro lado, para que alguns arranjos e propostas de vida sejam suscitadas e sustentadas, sejam tomados, na qualidade daquilo que não se pode mais ponderar, certo distanciamento, negação ou deserção, daqueles territórios e questões sob as quais a teodiceia neopentecostal

possui efeitos de jurisdição. É a partir desse lugar que cabe recolocar a pergunta em torno do quanto a presença da igreja neopentecostal na vida dos jovens acolhe, admite e encoraja determinadas práticas que encontro parte da trajetória daquele segundo jovem.

Em relação ao caminho trilhado por este, aquele ascetismo neopentecostal mais flexível e moderado no que tange à negociação, aceitação e incorporação de certo conjunto de elementos da cultura não foi tão generoso. Como um dos bateristas do grupo musical da igreja Ministério SOS Vida, sua afeição por um *rock'n'roll* considerado mais agressivo, tanto no que se refere às letras de evidente caráter questionador em termos políticos e sociais, quanto ao uso de agudos e penetrantes *riffs* para guitarras elétricas, não se fez bem quisto pela igreja. Se a rejeição não se deu por meio de uma imposição audível, foi pela frieza e solidez dos não ditos que nesse contexto o desconforto promovido diante de seus gostos musicais o interpelou qual direção seguir.

A crença de que o *rock'n'roll* comunga com aquilo que há de mais vil, lascivo e profano do ser humano ainda encontra muitos adoradores e semeadores, de tal modo que esse discurso pode ser percebido em diferentes frequências e vibrações na mais eclética seleção de igrejas e religiões. A desconfiança movimentada sobre o *rock'n'roll*, associando a ele obrigatoriamente o uso de álcool e outras drogas, o prazer e o sexo indomesticáveis e toda uma horda de fabulações, tem lugar já em meados da década de 40 e 50, quando esse ritmo emergia influenciado pela música negra, popular e periférica nos Estados Unidos e na Inglaterra (FRIEDLANDER, 2002). Para romper com a graça e o carisma provocados por Elvis Presley e os *The Beatles*, inclusive em certa porção adulta, conservadora e religiosa da sociedade, aparecem os *Rolling Stones*, com uma proposta musical e comportamental nada condescendente como os primeiros. A forma como uma série de eventos em torno da banda inglesa passou a ser veiculada pelos meios de comunicação, concentrando seus holofotes nas transgressões perpetradas, historietas envolvendo o uso de álcool e substâncias ilícitas, até a ruidosa morte do líder Bryan Jones, contribuiu para a produção tanto de uma contracultura musical quanto de uma aversão à ela. No final dos anos 60, por exemplo, não só os concertos dos *Rolling Stones* foram proibidos, como também seus integrantes de entrarem em território estadunidense. A banda ficaria assim conhecida como o *Anticristo*.

Mesmo levando em consideração que cada igreja e comunidade religiosa neopentecostal encontra suas maneiras de manipular o código ascético a elas postulado, é possível dizer que aquele imaginário conservador mais enraizado e ramificado socialmente, o qual opera cristalizando mitos e tabus como certezas, acaba sendo facilmente assimilado e perpetuado pelas Igrejas Neopentecostais. É dessa forma que em muitas igrejas o *rock'n'roll* passa a ser percebido.

Portanto, para a implementação do projeto de vida elaborado pelo jovem, ainda que parcial e talvez temporário, foi necessário que, frente o desconforto instalado em relação ao seu interesse musical, abdicasse de sua participação na igreja. Ao invés de Deus, escolheu por caminhar com seus amigos e com eles realizar o sonho de ter sua própria banda de *rock*.

3.3 OU CAMINHA COM DEUS OU DANÇA COM O DIABO: Igrejas Neopentecostais e o Dispositivo da Sexualidade

Neste segundo tópico busco levantar algumas questões em torno do modo como as igrejas Neopentecostais podem estar exercendo certo governo naquilo que diz respeito ao âmbito da sexualidade na vida de seus fiéis. Para isso, tomo inicialmente parte das trajetórias de dois jovens brancos, do sexo masculino, moradores do bairro Guajuviras e que participaram do PROTEJO/Casa das Juventudes na época em lá trabalhei como educador social em Direitos Humanos.

Um dos jovens conheci e acompanhei durante os grupos e oficinas de Projeto de Vida e Oficinas Temáticas, ambas vinculadas ao Núcleo de Direitos Humanos do projeto. Resumidamente, as Oficinas Temáticas se caracterizavam por ser um espaço destinado à realização de problematizações a respeito de temas comumente associados ao campo dos Direitos Humanos enquanto um sistema de garantia de direitos e postulados pelo próprio PROTEJO/PRONASCI na qualidade de diretrizes pedagógicas. Assim, partindo das histórias e experiências individuais e do grupo, discutíamos Direitos Humanos, juventude, família, gênero e sexualidade, Estado e sociedade, meio ambiente, violência urbana e doméstica, tráfico de drogas, escola, trabalho e emprego etc. Já aqueles encontros denominados Projeto de Vida se colocavam como um espaço sobretudo de conversa onde os jovens pudessem falar

e pensar a respeito de suas trajetórias de vida e projetar perspectivas de futuro, se assim desejassem.

A proximidade e o vínculo construídos com o segundo jovem não se deram através dessa relação educador e educando nos grupos regulares de Direitos Humanos. A iniciativa de um grupo de jovens resultou na criação de uma espécie de coletivo, fórum ou grêmio juvenil, da qual, após a formação de chapas, realização de debates e de um processo eleitoral, esse jovem foi eleito presidente; e em razão da minha formação, na época em curso, em Direito e da experiência com movimento estudantil e outras formas de organização coletiva, a coordenação da Casa das Juventudes propôs que eu acompanhasse esse processo como educador de referência.

A essa organização os jovens deram o nome de Força Jovem, o que prontamente me remete tanto à noção de protagonismo juvenil, característica marcante de grande parte das políticas públicas destinadas à juventude desde 2005, na medida em que ela é posta em circulação como uma estratégia de produção de um sujeito jovem “envolvido por iniciativa própria na busca de solução de problemas e que, em decorrência desse envolvimento, venham a ser formuladas e construídas ações relevantes e significativas no campo social” (Gonzales; Guareschi, 2009, p. 50); quanto de um panfleto que recebi certa manhã quando esperava embaixo do viaduto da Conceição o ônibus que me levaria até o Guajuviras.

Entregue por uma senhora que se aproximou perguntando se eu me considerava jovem, o panfleto com a inscrição em destaque *Força Jovem Universal* tinha por objetivo convidar jovens da cidade a participarem desse espaço da Igreja Universal do Reino de Deus destinado à juventude. Esse braço da IURD desenvolve diversas ações destinadas ao seu público jovem, desde atividades culturais, shows de música gospel, campeonatos esportivos e gincanas até projetos sociais e cursos em parceria com universidades. Em certa medida diferente da Força Jovem formulada pelos jovens do PROTEJO, esta também se aproxima da noção de protagonismo juvenil quando associa aos jovens características como autoestima, interesse e força de vontade, garra e capacidade e delas se utiliza colocando-os como agentes fundamentais as ações e campanhas que realiza. Da mesma forma, essa ideia de força teoricamente latente e própria da juventude também é tomada como possibilidade de resistência frente aos riscos, taras e vícios aos quais o

mundo moderno supostamente conduz nossos jovens, como as drogas, o crime, a bebida, a preguiça e a prática de relações sexuais e afetivas não heteronormativas e anteriores ao casamento. Assim, integrar o recurso da *Força Jovem* protegeria e encaminharia a juventude para projetos e modos de vida individual, coletivo, econômico, político, saudável e culturalmente bem-sucedidos e seguros pelo caminho de Deus.

O Força Jovem Universal (FJU) existe desde a fundação da Universal e conta com milhões de jovens em todo o Brasil. O objetivo é alcançar a juventude que se encontra perdida nas drogas, nos **vícios**, na criminalidade ou que sofre com um permanente vazio interior e sem perspectiva de vida. Para isso, como meio de chegar até essas pessoas, o grupo desenvolve diversas atividades culturais, sociais, esportivas e espirituais (Igreja Universal do Reino de Deus, 2015. Disponível em: <http://www.universal.org/grupos-de-trabalho/forca-jovem-universal.html>. Acesso em: 08/01/2015).

Com o próprio lema da Força Jovem Universal *ser jovem é ser visionário*, questiono em que medida o discurso que passa a circular por entre os jovens da IURD não visa empreender escolhas de vida sustentáveis dentro de um determinado modelo e a longo prazo. Se o termo *visionário* é uma característica atribuída aos jovens, no sentido de que ser jovem é olhar para frente e além, confiante que o futuro com Deus promete a felicidade e o sucesso, ainda que tortuoso possa ser o meio do caminho, afinal *o futuro a Deus pertence*, as escolhas pregressas e presentes devem ser boas o suficiente e, conforme dito anteriormente, feitas de boa fé e desejo verdadeiro. Assim também fizeram os marinheiros de Jack Kerouac em *Mar é meu irmão* ao abrirem suas Bíblias e rezarem a medida em que o navio deixava o porto para trás, lançando-se em alto mar rumo a distante Groenlândia. E assim também fazem homens de negócios, aos quais o sucesso de suas empresas e empreitadas dependem, na *teologia do neoliberalismo*, da sua vontade, esforço e empenho, dos cálculos meticulosos e das boas projeções.

No entanto, se a Força Jovem do PROTEJO recebeu esse nome tendo como inspiração a Força Jovem Universal não é uma questão, quando o que me permite realizar tal associação e trazê-la para a discussão é problematizar que tanto o modelo de subjetividade do jovem protagonista quanto a do *homo oeconomicus* não

começam nem terminam nas políticas públicas juvenis ou setor privado e empresarial, mas perpassam e performam ambos os domínios, na medida em que remetem a um modo de tomar as coisas do mundo e nele se posicionar desde uma racionalidade neoliberal. Contudo, é a partir desse encontro que passei a me relacionar com a trajetória do segundo jovem e a elaborar algumas indagações a respeito do modo como a sua sexualidade em exercício pôde ser processada pela Igreja Neopentecostal da qual participa.

Assim, para dar sequência à discussão gostaria de continuar com a ideia de que as boas e férteis escolhas são aquelas tomadas quando levam em conta aquilo que a igreja tem postulado como verdade, na medida em que esta se percebe como transmissora de direito e de fato da palavra de Deus na Terra. Entretanto, como o que importa é discutir como as Igrejas Neopentecostais exercem modos de governo da juventude pobre, e neste tópico especificamente em relação ao exercício de suas sexualidades; neste tópico não objetivo tratar sobre como essas igrejas participam do processo de construção dos interesses, afetos e orientações sexuais dos jovens, porém reconhecendo que participam, me limito a trazer enquanto problematização como as Igrejas Neopentecostais tornam o exercício público da orientação sexual dos/das jovens objeto de escolha por parte dos mesmos. Para tanto, passo a operar também a partir das contribuições de Michel Foucault à respeito daquilo que o autor desvelou por dispositivo da sexualidade, como ferramenta para interrogar nesse sentido em torno das práticas de governo postas em funcionamento pelas Igrejas Neopentecostais.

De acordo com Foucault (1988), o dispositivo da sexualidade se caracteriza pela maneira como a modernidade ocidental a partir do século XVIII passou a produzir saberes em torno do campo das sexualidades, suas relações com os mecanismos de poder e os efeitos dessas articulações na produção de subjetividades. Nesse sentido, o autor afirma que o sujeito da modernidade é convocado a se reconhecer enquanto sujeito da sexualidade.

... por volta do século XVIII nasce uma incitação política, econômica, técnica, a falar do sexo. E não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade mas sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas ou causais. (FOUCAULT, 1988, p. 30).

Com isso, o autor explica o surgimento do policiamento das condutas sexuais por parte do Estado, ao tomar para si o direito de determiná-las em suas dimensões biológicas e econômicas. Policiamento este que não objetivou a repressão, mas a regulação do sexo, embora a primeira possa ser tomada como um de seus efeitos. Como aponta o autor, é em meados do século XVIII que os governos se deparam com o conceito de “população”, problema econômico e político que possui características próprias: “natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat” (FOUCAULT, 1988, p. 31), e que essa população se multiplicaria de acordo com o contexto social ao qual está inserida.

Interessou ao Estado saber como os seus cidadãos exercem a sexualidade, que usos fazem do sexo, instigando-os a desenvolverem modos de educar e controlar suas práticas. Nesse sentido, como conclui o estudioso francês: “o que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como o segredo.” (FOUCAULT, 1988, p. 42).

Tanto no Direito quanto em outros campos de saber, como na Medicina, Psiquiatria e Pedagogia, catalogou-se e codificou-se as condutas sexuais. O direito passou a judicializar as perversões menores, transformando-as em matéria de lei, processo e sentença. A Medicina a tratar das irregularidades sexuais enquanto anormalidades e o tempo de vida a ser dividido em etapas de desenvolvimento, atribuindo a cada uma delas aquilo que pode e não pode ser praticado, cuidando rigorosamente para que, primeiro, desvios não fossem perpetrados e, segundo, caso essa vigilância falhasse, tais condutas fossem reorientadas em direção à norma.

Tocante ao exercício da sexualidade, conforme dito anteriormente, a escolha de persistir pelo caminho Deus pressupõe a concretização de um projeto de vida nos moldes daquilo que a sociedade capitalista ocidental vem afirmando moralmente correto, justo, limpo, normal, produtivo, seguro e sadio, no mínimo desde o século XVIII. Dessa forma, para as Igrejas Neopentecostais, a organização da vida individual e, ao mesmo tempo, capaz de corresponder às normas e aos acordos sociais sustentados pela comunidade à qual pertence, deve buscar como aquilo que se deseja o modelo tradicional burguês e cristão de instituição familiar. A prosperidade e a paz espiritual, o bom uso dos prazeres e das dádivas por Deus

aos fiéis devidas não se restringem ao sucesso no mundo dos negócios, estas também advêm, em certa porção, como recompensa direta e imediata da vida vivida para e pela formação de uma família composta pelo homem heterossexual pai, a mulher heterossexual mãe e aos filhos e filhas educadamente bem orientados à continuação desse mesmo projeto.

Se por um lado na sociedade ocidental moderna, o governo biopolítico das populações vai se valer da mesma célula familiar como principal estratégia e campo de incidência para a sua realização, mesmo que mais modernamente possa assumir certa flexibilização desse arranjo, e assim o faz por adequação, instinto de sobrevivência e possibilidade de contínua aplicação do seu dispositivo de poder; nas Igrejas Neopentecostais, esse modelo tradicional de família encontra sua razão de ser por que esta é em absoluto a verdade e o caminho ensinado e esperado por Deus. Motivo e explicação nas religiões declaradas por meio da palavra escrita não costumam precisar de aportes técnico-científicos, econômicos, políticos e sociais para se legitimarem. São desde sempre autorreferenciáveis, de modo que assim a Bíblia, enquanto principal documento de veridificação e verificação, comporta nela toda a verdade, ao pé da letra, sem notas de rodapé e empenho interpretativo.

Dessa tradição *ipsis litteris* em relação a essas questões também compartilham as Igrejas Neopentecostais. Assim, para aquelas vidas orientadas fora de um padrão heteronormativo, isto é, de um conjunto de princípios, normas e regras que instituem as práticas heterossexuais enquanto normalidade, a oferta inicial que se faz é “ou caminha com Deus, ou dança com o Diabo”. A homossexualidade, nesse contexto eclesiástico, contaminada e vigiada por concepções como anormalidade, perversão e promiscuidade, é percebida como um desvio da norma divina praticado por aquele sujeito que sucumbiu às frivolidades, truques e tentações do mal, mas que pode a qualquer tempo se deixar ser reconduzido, com a ajuda da sua comunidade religiosa, para o plano de Deus.

A trajetória daquele jovem que durante o seu percurso na Casa das Juventudes/PROTEJO exerceu a função de presidente da Força Jovem me ajuda a questionar para além de que plano é esse traçado por Deus, como ele foi posto em operação pela Igreja Neopentecostal da qual participa. Assim se ergue mais uma vez aquela pergunta de que tão imprescindível quanto caminhar com Deus, é de que maneiras, ou então sob quais condições, seguir com Ele? Sua história mostra que uma reaproximação com a igreja se deu a partir de uma conversa com o seu

pai, quando ao leito de morte pede que ele retorne e jamais venha a se afastar da igreja novamente. Tendo em vista que como esse pedido pôde ser processado pelo jovem não é o que se faz questão aqui, nem mesmo se o seu retorno está relacionado à forma como ele encontrou para vivenciar e superar o sofrimento e o luto causados pela perda de seu familiar; mas sim o fato consumado de que à igreja retornou. É a partir dos efeitos que esse regresso teve em sua vida que gostaria de suscitar como essa noção de reorientação para uma vida trilhada pelo caminho de Deus por sua igreja acabou sendo implementada.

A partir disso, retomo mais uma vez a ideia de que ofertar e elaborar em certa medida junto com os jovens esboços de projetos de vida, tanto em consonância com aquele ascetismo flexibilizado e praticado pelas Igrejas Neopentecostais, quanto úteis e necessários à comunidade religiosa local, se fez presente. Se essas igrejas operam dentro de uma lógica congregacional, no sentido de absorver certas singularidades de seus fiéis com vistas à solidificação de noções e valores de união, solidariedade e vida em comunidade; então, se mostrar sensível e acolhedora a determinadas práticas e interesses, mostrando o quão desejados e importantes para o bem comum estes podem ser, e ao mesmo tempo empregar algum tipo de ingerência; com isso, não se está distante da compreensão de que criar condições para que certo protagonismo possa emergir e que participando concomitantemente do seu processo de construção produz possibilidades de vida; identifica-se uma estratégia de governo também utilizada pelas políticas públicas destinadas à juventude.

Assim, se para um grupo juvenil organizado como a Força Jovem se decidiu mediante eleição que além de propostas de atividades e melhorias para a Casa das Juventudes/PROTEJO, também é interessante que o seu representante possa reunir características entendidas como engajamento, entusiasmo, facilidade de falar em público, liderança e certa desenvoltura na condução de reuniões e grupo de pessoas; estas também podem perfilar a composição de um sujeito pastor. O que não se pode esperar até o momento é que recursos humanos sejam geridos pelas Igrejas Neopentecostais de modo diferente do tradicional.

No entanto, talvez as condicionalidades para esse investimento e aposta no sujeito, diferentemente daquelas que foram possibilitadas nas relações cotidianas daquele projeto social local e específico, coloquem-se nesse contexto neopentecostal a partir de outros princípios. É possível indagar a respeito de certos

efeitos micropolíticos da recondução dessa vida para próximo daquilo que as Igrejas Neopentecostais têm associado a um modelo social e público de homem, heterossexual, pai de família e pastor em formação. Pouco a pouco os movimentos e gestos mais espontâneos intentados pelo corpo foram sendo disciplinados; o cabelo que em algum momento experimentou adereços como prendedores e presilhas foi ficando mais curto, aparado e rente à pele; o rosto e as unhas já não recebem nenhum tipo de produtos cosméticos e as roupas cada vez mais sóbrias e bem alinhadas, o preto e o branco substituíram as cores alegres e vibrantes e a indumentária social composta por sapatos, calça e camisa entra em cena. Denota-se todo um esforço posto em prática na relação entre jovem e igreja de se fazer esconder, até minguar e esmorecer, tudo aquilo que foi tomado como denúncia através do corpo de uma alma que outrora havia se perdido.

Contudo, se os modos de conduzir a juventude postos em circulação pelas Igrejas Neopentecostais, ativando noções presentes no dispositivo da sexualidade, se dão no exercício das relações mais próximas e cotidianas com os jovens, não assumindo práticas de dominação, mas sim de produção de acordos, combinações e negociações possíveis e interessantes para ambos os lados; então se pode afirmar que a norma também produz desejo de normalização naqueles aos quais ela se dirige. Por outro lado, assim como este é um efeito possível e perceptível, também é previsível que a mesma norma convoque à transgressão.

É com essa ideia da transgressão como efeito da norma que gostaria de concluir este segundo capítulo. Na medida em que também existem possibilidades de vida fora da instituição e da institucionalidade religiosa e neopentecostal, de modo que invariavelmente essa vida em toda sua potência e possibilidade acabe privilegiando sua condução por outros discursos e estratégias. Portanto, é desde esse lugar de quem resistiu, ou então escolheu outras possibilidades para si que me inspiro na trajetória do segundo jovem mencionada neste tópico. Participante da Casa das Juventudes/PROTEJO nos anos de 2010 e 2011 e assim como sua família, frequentador e fiel de uma das Igrejas Neopentecostais localizadas no Bairro Guajuviras, declara para poder exercer, e esta pode ser uma possibilidade, para a família sua orientação sexual divergente da heterossexualidade. Por essa relativamente bem acolhida até o momento em que a não correspondência com a norma dominante passa a se fazer incômoda. Existe certa distribuição de naturalizações a respeito da juventude que se ocupam de abordar alguns processos

de vida como se estes fossem próprios e em algum nível restritamente permitidos e suportados pelos demais quando os sujeitos se encontram obrigatoriamente nessa condição social que se convencionou chamar de juventude; desde que ela seja entendida como passageira, meio do caminho até a vida adulta, e as práticas, desejos e afetos dentro de uma concepção conservadora mais escandalosos, igualmente efêmeros ou temporários. “É só uma fase”, alguns diriam. Porém, o que se faz incômodo é a frustração quando passageira é a expectativa de que tais desejos e afetos assim também fossem. É nesse momento em que os projetos de vida do jovem são tomados como denúncia cabal daquilo que o dispositivo da sexualidade e as Igrejas Neopentecostais buscam sustar está em curso. Não mais caminhar com Deus, mas sim dançar com o Diabo. Ora, já experimentou aquilo que achou que devia experimentar, agora inventar de trabalhar no comércio vendendo roupa e cursar uma faculdade de Psicologia já é demais! Melhor tomar algumas providências antes que seja tarde. Quando as tentativas de reaproximá-lo da Igreja Neopentecostal da família se viram fracassadas, restou conduzi-lo até a base aérea de Canoas/RS. Um ano de serviço militar seria suficiente para endireitar este guri. Mas o Diabo é ardiloso e a sua música sedutora, convoca o corpo a movimentos desregrados. Igreja e Aeronáutica falham e o Tinhoso faz aterrissar nesta bastante normativa e sagrada pista desde então o seu companheiro de viagem.

4 CONCLUSÃO

Chegado às últimas páginas deste exercício de escrita, convicto, no entanto, de que aqui não se esgota em hipótese alguma a discussão em torno das relações estabelecidas entre as Igrejas Neopentecostais e a juventude pobre, assim como sobre os modos como estas assumem contornos de práticas de governo dirigidas a esta população; gostaria, contudo, de compartilhar mais uma única idéia a respeito da temática em questão. Para isso, trago mais uma vez, o pensamento de Michel Foucault.

Com o movimento de colocar em análise o modo como certas noções vão sendo construídas e convencidas como verdades, se colocando com a intenção de compor o mundo das coisas como se elas desde sempre e de um jeito muito específico e verdadeiro nele habitassem, Foucault nos auxilia a ver que tais noções são produções humanas, emergentes em um dado contexto histórico que teve a sorte ou o infortúnio de reunir todo um conjunto de práticas éticas, morais e políticas que tornaram possível que estas assim fossem. Com isso, o filósofo também nos ajuda a pensar que se enquanto produtos da ação humana, assim estão sendo, estas noções não tem a obrigatoriedade de assim persistirem, de modo que as suas desconstruções, desorganizações e reposicionamentos também dependem da coragem e da criação humanas.

Em efeitos, o que ele nos ensina é que desde este ponto de vista somos muito mais livres do que pensamos, na medida em que nos convoca às perguntas “como estamos sendo governados por estas noções, estas verdades e se assim queremos continuar?” e “ou então de que outros modos queremos ser governados, a partir de que outras questões?”.

Como Estado e Igreja tem historicamente construído práticas de governo da população infanto-juvenil empobrecida? Como as Igrejas Neopentecostais desde o fim dos anos 70 também tem posto em circulação modos de governo desta mesma população? Em que medida estas estratégias e mecanismos se aproximam ou se distanciam? Em que medida também vão sendo capturadas e coengendradas dentro de um jogo de tensões capitalistas e neoliberais? Como o discurso do protagonismo juvenil passa a funcionar tanto nas políticas públicas de juventude quanto nas Igrejas Neopentecostais, coagulando com a Teologia da Prosperidade? Que diferenças eles apresentam? Como aquelas questões pertinentes a

sexualidade são tomadas neste paralelo, e o que desvela pensar o modo como elas são tomadas?

Elaborar e problematizar este repertório de perguntas ajuda a chegar neste momento e mais uma vez - destituindo as Igrejas Neopentecostais, assim como as políticas públicas de juventude, enquanto braço do Estado, de sua fantasia de corpo santo, imaculado e intocável – questionar à que jogo de verdades, modos de governo, condução de condutas, produção de subjetividades, liberdades de ser e existir estas tecnologias tem servido? E como queremos e podemos governar e ser governados?

Neste momento, talvez, estas perguntas possam ou devam, inclusive, serem feitas de uma maneira bem simples e concreta, direcionadas para lugares também bastante concretos, porém um tanto quanto distantes da população em geral. Tomá-las como um modo de olhar e interrogar àqueles espaços públicos, aonde a democracia precisa ser o substrato que os sustenta. À câmara de vereadores, à assembleia legislativa do Estado, ao congresso nacional, ao poder executivo em todas as suas esferas e até mesmo ao Judiciário. E talvez, os trechos das histórias dos jovens nesta dissertação trazidos enquanto efeitos do governo das Igrejas Neopentecostais em suas vidas, também possa contribuir para esta pergunta se sustente e mantenha nos convocando e desacomodando.

Por fim, que a própria pergunta, na medida em que desvela modos de governo, possa não necessariamente julgá-los, colocá-los em uma relação de bom e mal, verdadeiro e falso, certo ou errado, mas sim percorrer suas mecânicas e revelar suas engrenagens, seus combustíveis e vislumbrar para que direções apontam, para que assim se tornem escolhas.

5 REFERÊNCIAS

ABREU, L. O papel das Misericórdias dos “lugares de além-mar” na formação do império português. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol VIII(3): 591 – 611, set-dez. 2001.

BATISTA, V. M. *Díficeis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Revan, 2003. 152p. (Pensamento Criminológico)

BELLOTI, K. K. *A mídia presbiteriana no Brasil: luz para o caminho*. São Paulo: Annablume, 2005. 283p.

BELLOTTI, K. K. “Ser cristão é muito louco”: os usos da mídia para e pela juventude evangélica no Brasil (anos 2000-2010). In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Maringá (PR) v. V, edição especial, jan/2013, p. 258-263.

BOCCO, F. *Cartografias da infração juvenil*. – Porto Alegre: ABRAPSO SUL, 2009. 234p.

BULCÃO, I. A produção de infâncias desiguais: uma viagem na gênese dos conceitos de “criança” e “menor”. In: *Pivetes: a produção de infâncias desiguais / Maria Livia do Nascimento (organizadora)*. – Niterói: Intertexto; Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 2002, p. 61-73.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Bancada evangélica terá 74 deputados*. Rádio Câmara. 2014. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/radio/materias/RADIOAGENCIA/476128-BANCADA-EVANGELICA-TERA-74-DEPUTADOS-EM-2015.html>>. Acesso em: 22/01/15.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei 478 de 2007. Dispõe sobre o Estatuto do Nascituro e dá outras providências*. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=443584>. Acesso em: 26/01/2015.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei 6583 de 2013. Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências*. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1159761&filename=PL+6583/2013>. Acesso em: 26/01/2015.

BRASIL. Casa Civil. *Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm>. Último acesso em: 07 de abril de 2015.

BRASIL. Casa Civil. Lei nº 11.530, de 24 de outubro de 2007. Institui o Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania – PRONASCI e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20072010/2007/Lei/L11530.htm>. Último acesso em: 07 de abril de 2015.

BRASIL. Casa Civil. Lei nº 12.852, de 05 de agosto de 2013. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude – SINAJUVE. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato20112014/2013/Lei/L12852.htm>. Último acesso em: 07 de abril de 2015.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm>. Acesso em: 10/02/2015.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. Censo 2010: Número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Comunicação Social, 2012. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticiascenso?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>>. Acesso em 10/02/2015.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral. Dados Estatísticos: eleições 2014. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral, 2014. 44p. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/hotSites/CatalogoPublicacoes/pdf/informacoes_dados_estatisticos_eleicoes_2014_web.pdf>. Acesso em: 22/01/2015.

CAMPANHA EU ESCOLHI ESPERAR. Mobilização. Disponível em: <http://euescolhiesperar.com/mobilizacao>. Acesso em: 08/01/2016.

CANOAS, Prefeitura Municipal de. PROTEJO: Projeto Básico. Secretaria Municipal de Segurança Pública e Cidadania, 2009, 3p.

COIMBRA, C. M. B. Da moralidade e situação irregular à violência doméstica: discursos da (in)competência. In: COIMBRA, AYRES & NASCIMENTO (org.) PIVETES: Encontros entre a psicologia e o judiciário. 1ª edição. Curitiba: Juruá, 2009. 200p.

COIMBRA, C. M. B. et al. Especialistas do Juizado e a doutrina de Segurança Nacional. In: Pivetes: a produção de infâncias desiguais / Maria Lívia do Nascimento

(orgnizadora). – Niterói: Intertexto; Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 2002, p. 166-197.

COIMBRA, C. M. B.; Nascimento, M. L. Jovens pobres: o mito da periculosidade. In: Jovens em tempo real / Paulo Cesar Pontes Fraga, Jorge Atílio Iulianelli (orgs.) – DP&A, 2003, p. 19-37.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Relatório da 4ª Inspeção Nacional de Direitos Humanos: locais de internação para usuários de drogas / Conselho Federal de Psicologia. – Brasília: Conselho Federal de Psicologia, 2011. 200p.

DELEUZE, G. Conversações. São Paulo: Editora 34, 1992. 240p. (Coleção TRANS).

DOMINGUES, P. J. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. 2007. 100-122p. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>. Acesso em: 08/01/2016.

FALEIROS, V. P. Infância e processo político no Brasil. In: RIZZINI & PILLOTI (org.) A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil. 3ª edição. São Paulo: Cortez, 2011. 335p.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2011. 160p.

FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999. 382p. (Coleção tópicos)

FOUCAULT, M. Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fonte, 2008. 474p. (Coleção tópicos)

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. 27ª edição. São Paulo: Graal, 2013. 431p.

FOUCAULT, M. 1995. O sujeito e o poder. In: Rabinow & Dreyfus (org.) Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. 348p.

FOUCAULT, M. Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977/1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008. 572p. (Coleção tópicos)

FRANÇA. Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, 1789. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-%C3%A0->

cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html. Acesso em: 08/01/2016.

FRIEDLANDER, P. Rock and roll: uma história social. Tradução de A. Costa. – Rio de Janeiro: Record, 2002.

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

GIUMBELLI, E. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, pp. 87-119, 2000.

GIUMBELLI, E. O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002. 456p. (Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo)

GONZALES, Z. K.; GUARESCHI, N. M. F. "O protagonismo social e o governo de jovens. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Manizales, Doctorado em Ciencias Sociales, Niñez, Juventud Del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de La Universidad de Manzaniles y el Cinde, vol. 7, núm. 1, (enero-junio), 2009, PP. 37-57.

HUR, D. U. Da biopolítica à noopolítica: contribuições de Deleuze. *Lugar Comum*, n. 40, pp. 201-215, 2012.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. Força Jovem. Disponível em: <http://www.universal.org/grupos-de-trabalho/forca-jovem-universal.html>. Acesso em: 08/01/2016.

KEROUAC, J. O mar é meu irmão e outros escritos. Tradução de Breunig. – 1. ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

LACERDA, G. B. Sobre as Relações entre Igreja e Estado: conceituando a laicidade. In: Ministério Público em Defesa do Estado Laico/Conselho Nacional do Ministério Público. – Brasília: CNMP, p. 179-205, 2014.

LA SALLE, Fundação. PROTEJO: proposta político-pedagógica, 2010. 53p.

LAZZARATO, M. Signos, máquinas, subjetividades. São Paulo: Edições Sesc / n-1 edições, 2014. 213p.

LIZ, GRAZY. A vida. 2014. Web clipe disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_YovqXI2VPw. Acesso em: 08/01/2016.

MARIANO, R. Expansão neopentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, pp. 121-138, 2004.

MARIANO, R. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 241p.

MARIANO, R. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos*, n. 44, pp. 24-44, 1996.

NOVAES, R. Juventude, percepções e comportamentos: a religião faz a diferença? In: ABRAMO & BRANCO (org.) *Retratos da juventude brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. 1ª edição. São Paulo: Fundação Percecu Abramo, 2005. 447p.

POZZANA, L. A formação do cartógrafo é o mundo: corporificação e afetabilidade. In *Fractal, Rev. Psicol.*, v. 25 – n. 2, p. 323-338, Maio/Ago. 2013.

REVEL, J. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. 202p.

RIZZINI, I. *Assistência à infância no Brasil: uma análise de sua construção*. Rio de Janeiro: Ed. Universitária Santa Úrsula, 1993. 192p.

RIZZINI, I. Crianças e menores: do pátrio poder ao pátrio dever. Um histórico da legislação para a infância no Brasil. In: RIZZINI & PILLLOTI (org.) *A arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da assistência à infância no Brasil*. 3ª edição. São Paulo: Cortez, 2011. 335p.

SANTA SÉ. Carta encíclica *rerum novarum* do sumo pontífice Papa Leão XIII a todos os nossos veneráveis irmãos, os patriarcas, primazes, arcebispos e bispos do orbe católico, em graça e comunhão com a Sé Apostólica. Vaticano, 1891. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 08/01/2016.

SILVA, I. M. F. *Questão Social e serviço social no Brasil: fundamentos sócio-históricos*. 2ª ed. Campinas, SP: Papel Social; Cuiabá, MT: EdUFMT, 2014.

UOL. Eleições 2014. Bancada evangélica do Congresso reelege 37 deputados. São Paulo, 2014. Disponível em: <http://eleicoes.uol.com.br/2014/noticias/2014/10/06/eleicoes-2014-bancadaevangelica-reelege-deputados.htm>. Acesso em: 22/01/2015.

VILLA, M. A. *A história das constituições brasileiras*. São Paulo: Leya, 2011. 156 p.