ARTIGO

# Necessidade, violência, liberdade e prosperidade:
## A conversão religiosa de ex-criminosos para as denominações pentecostais

*Mariana Magalhães P. Côrtes**

* *Aluna de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.*

***Resumo:*** Este artigo pretende problematizar algumas questões desenvolvidas na obra de H. Arendt - tais como necessidade, violência e liberdade - e recolocá-las no contexto histórico da contemporaneidade, tratando mais especificamente da conversão religiosa e "aceitação de Jesus Cristo" de sujeitos sociais que tiveram suas histórias de vida marcadas pelas práticas e sociabilidade da criminalidade violenta.

***Palavras-chave:*** necessidade, violência, liberdade, prosperidade, conversão religiosa.

## Introdução

O presente artigo pretende abordar algumas questões, temas e sugestões presentes na obra de Hannah Arendt, na tentativa de entender melhor um problema específico e contemporâneo da sociedade brasileira: as estratégias políticas e simbólicas de conversão religiosa para as igrejas evangélicas de sujeitos sociais marcados em suas histórias de vida pelas práticas, carreiras e perspectivas criminosas.

As noções de liberdade, necessidade, violência, mundo, compaixão, excelência, ressentimento, culpa e outras correlatas, revistas de forma crítica por Hannah Arendt, podem ser repostas para o contexto histórico da sociedade brasileira, na medida em que

se assiste um agravamento da criminalidade violenta, bem como aumenta a percepção pública desse agravamento, ao passo em que há uma expansão intensa e extensa das igrejas derivadas do movimento pentecostal, principalmente do movimento que se convencionou denominar de neopentecostalismo[1].

As igrejas pentecostais e seus agentes produtores e reprodutores simbólicos têm, como uma de suas principais estratégias de arregimentação de fiéis no mercado de almas aflitas, as conversões mágicas e extraordinárias de sujeitos sociais considerados pela sociedade global como "irrecuperáveis", cujo empreendimento, quando finda em sucesso, só faz atestar o poder miraculoso de Jesus Cristo e, por conseqüência, o poder simbólico e político da denominação pentecostal e dos agentes de salvação que mediaram o processo de conversão.

Hannah Arendt se autodefinia como uma pensadora "epocal", isto é, impregnada do tempo em que viveu, "tempos sombrios" em sua própria acepção, tempos marcados pela perplexidade em face da possibilidade histórica da emergência dos totalitarismos, quando a história entra num registro violento, radicalmente inédito e nunca experimentado, enfim, quando o espaço público parece desmoronar até as últimas conseqüências. Vivemos hoje sobre a vigência de situações distintas, mas não menos dramáticas. Em vez da publicização sem limites do privado, que o nazismo, o fascismo e o stalinismo radicalizaram em suas configurações históricas únicas, assistimos a uma privatização sistemática do público (CHAUÍ, 2002), naquilo que Oliveira (1999) chamou de "totalitarismo neoliberal".

Nos dias de hoje, o pensamento predominante do neoliberalismo, tal qual argumenta Chauí (2002), apresenta temas e preocupações privilegiadas: a capilaridade das redes de poder, o apreço pela natureza mistificada, o cuidado de si e do próprio corpo, o refúgio nas relações familiares e de afinidade pessoal e também o "encantamento" das religiões que privilegiam o êxtase, a emoção, a possessão e as intervenções carismáticas, mágicas e milagrosas (CHAUÍ, 2002). Enfim, o que se assiste na contemporaneidade é o desmoronamento desenfreado da esfera pública e o elogio explícito da intimidade hedonista, em que a expansão do pentecostalismo no mercado religioso e mágico da sociedade brasileira e suas estratégias

[1]. O neopentecostalismo é considerado, por critérios sobretudo cronológicos, a terceira grande onda do movimento pentecostal, surgida na década de 70 (MARIANO, 1996). O neopentecostalismo se caracteriza pelos seguintes aspectos: 1) pela dissolução das características rígidas e fortemente morais de religião sectária e ascética; 2) pelo empreendimento da guerra contra o Diabo e seu séqüito, identificados com as entidades afro-brasileiras; 3) pela ênfase nos rituais emocionais e, sobretudo, a cura divina, que são associados a uma representação demoníaca dos males; 4) pela realização cotidiana de milagres mediados pela igreja, com testemunho público desses milagres; 5) pela pretensão de obter exclusividade nos serviços e meios de salvação, com pouca abertura entre as vertentes de denominação próxima; 6) pelo uso intenso dos meios de comunicação de massa, impressos, radiofônicos e televisivos; 7) pelo interesse em expandir-se sempre mais, tanto em intensidade quanto em extensão, até mesmo para além das fronteiras nacionais e 8) pela pregação e difusão da teologia da prosperidade, que santifica as benesses do consumo.

de conversão de sujeitos sociais envolvidos com a criminalidade violenta parecem um foco privilegiado de análise, como veremos adiante.

## 1. A despolitização da liberdade

Dentre as noções que H. Arendt tematiza e que foram de grande relevância para a experiência de mundo que os "tempos sombrios" impuseram, podemos começar com a idéia de liberdade (ARENDT, 1972). Como última das grandes questões metafísicas a aparecer no cenário da preocupação filosófica, a liberdade se deslocou da experiência mundana dos negócios humanos – pela qual ela guardava suas propriedades propriamente políticas – para ser objeto da reflexão propriamente filosófica que a relegou ao domínio interno da vontade, em que estaria sujeita ao trabalho íntimo de auto-inspeção. O mais interessante é que a liberdade só se torna um tema importante e digno da ocupação da investigação filosófica quando a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo, depois de Agostinho – a interioriza no conflito de si para consigo, no conflito entre duas vontades que se antagonizam: a vontade transcendente de Deus e a vontade imanente do ego. A liberdade deixa de ser política, implicando uma experiência partilhada com os outros de "estar no mundo" e se torna interior, reduzindo-a a uma experiência solitária de "fuga do mundo". A experiência de conversão religiosa de Paulo e Agostinho, de libertação pela interioridade, na Antiguidade tardia, é reflexo de um mundo onde não era possível a realização da liberdade na *pólis*, um mundo sem espaço concreto de compartilhamento com iguais, restando apenas uma interiorização cada vez mais funda em um eu dúbio, dividido entre querer certo e querer errado, querer bem e querer mal, cujo acesso vai se tornando cada vez mais difícil. Quando a liberdade se separa da política, os homens podem, enfim, se libertar, ser, em certo sentido, salvos, mesmo que sua condição objetiva no mundo seja de submissão. Em outras palavras, Agostinho pretendia "chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre" (ARENDT, 1972: 193).

Aqui "necessário" tem o sentido de determinante e se opõe à "contingente", isto é, indeterminado. Deve-se distinguir este sentido de necessidade como determinação de necessidade no sentido que vem sendo desenvolvido neste artigo, qual seja, o imperativo orgânico de reprodução do "processo vital".

No entanto, essa libertação da alma empreendida por um processo de moralização da liberdade paga o preço de situar o conflito interno entre duas vontades numa relação de mando e obediência, isto é, uma das vontades irá subjugar a outra. A condição da liberdade é a subjugação da vontade mundana à vontade divina, cujos preceitos morais estão prescritos numa ordem universal e eterna, dada de antemão. A liberdade, então, se converte em livre-arbítrio. Desse modo, a suposta autonomia do indivíduo é falsa, uma vez que não pode haver livre escolha numa batalha cuja vontade vencedora todos sabem qual será, num mundo totalmente dominado pela onipotência e onisciência da prescrição divina. Nesse processo interior de autolibertação, a luta não é travada entre a razão e a paixão, entre o discernimento e o impulso, que constituía a conduta ética dos antigos, bem como o princípio de sua autonomia e condição mesma para a operação do pensamento. O conflito não se dá, portanto, entre duas faculdades contrárias, mas entre duas vontades que se opõem: uma que quer, mas não pode, e a outra, cujo querer é o único possível. Em suma, a relação solitária e íntima de si para consigo, de mim para mim mesmo, do eu com eu próprio só se tornou imperativa com a perda do mundo, ou seja, quando o relacionamento com os outros se tornou de todo modo impossível.

A liberdade, no sentido que H. Arendt a entende, só pode se realizar pela mediação da ação num espaço concreto entre iguais, cuja relação se dá primordialmente pela palavra, isto é, a liberdade é, por definição, política. É na *pólis* que se realizam concretamente os princípios abstratos que orientam a ação política – a honra, a glória, o amor à igualdade, a excelência – e onde os homens podem se apresentar os melhores possíveis, onde podem mostrar ao público o porquê de merecerem distinção e de que faculdades é feito seu virtuosismo, especialmente quanto à excelência.

A excelência na política, ao contrário da atividade técnica, não é medida pelo que se faz, isto é, pelo seu produto, e sim como se faz, pelo desempenho em seu feito. E só pode ser devidamente compartilhada quando apresentada não na esfera íntima entre familiares e subordinados, mas no espaço público, entre pares. A liberdade está, assim, estreitamente relacionada ao começo, à

capacidade de inaugurar feitos inteiramente novos, de irromper no mundo de forma inédita e sair do refúgio da vida privada.

H. Arendt, então, se remete ao pensamento clássico, inaugural, em torno da liberdade. Mas, sob o cristianismo, sob a experiência do deus-homem, universalizada no Ocidente pelo catolicismo, as coisas mudaram. Deus salva a todos, o indivíduo e os seus supostos iguais e, em última instância, salva a sociedade.

*Desse modo, houve um deslocamento empreendido com a* despolitização da liberdade pelo cristianismo: da ação para a força de vontade, da liberdade para o livre-arbítrio e da *pólis* para a soberania. Soberania de uma vontade extramundana sobre uma vontade mundana, que se desdobra, como conseqüência lógica, no pensamento de Rousseau. Sua filosofia/teoria da soberania se assenta numa vontade única e indivisível, passando do domínio individual para o domínio coletivo: a "vontade geral". Idealmente, para Rousseau, a soberania popular seria total se cada indivíduo guardasse encerrado em si seus pensamentos, evitando assim o compartilhamento da palavra com os outros, o que, eventualmente provocaria facções, divisões e conflitos. Para H. Arendt (1972), a sujeição à soberania, a submissão da vontade, seja para si mesmo, seja renunciando a ela em nome da "vontade geral", é a própria antítese da liberdade. Se a soberania é a antítese lógica da liberdade, esta, por sua vez, encontra seu oponente concreto em um mundo desigual, a necessidade.

## 2. A necessidade e seu caráter antipolítico

O contraponto direto da liberdade é a necessidade. Ao contrário da liberdade, a necessidade é um fenômeno primordialmente pré-político porque se limita à experiência de reprodução peremptória da vida, ou à "avassaladora urgência" de manter em curso o "processo vital", ao "fatídico automatismo de pura transcorrência" e se restringe ao reino do "labor", do trabalho para a subsistência (ARENDT, 1990).

Na filosofia grega antiga, a necessidade pertencia à esfera doméstica e privada, na qual a desigualdade, a opressão e a submissão vigoravam, obrigando os cidadãos a usarem o recurso de submeterem

os outros à escravidão como saída ao imperativo da necessidade (ARENDT, 2001). É por isso que necessidade e violência estão estreitamente conectadas. A necessidade impõe, como meio de fugir da dureza do trabalho árduo de reprodução da vida, a violência contra os outros. É nessa relação entre necessidade de superar a carência e uso violento da força que se encontra a perversidade do projeto da Revolução Francesa, como argumenta Arendt (1990) em *Da Revolução.*

A Revolução Francesa girou em torno da "questão social" da existência visível, escancarada e aberrante da pobreza. Nessa questão teve sua ascendência, seu reinado de terror e, posteriormente, sua ruína. O equívoco dos teóricos da Revolução Francesa foi supor que da superação da necessidade adviria automaticamente a liberdade. O próprio Marx admitiu essa premissa e a deslocou ao longo de sua obra, à medida que foi compondo uma noção de história cada vez mais orgânica. Se o jovem Marx supôs que o papel da revolução seria a libertação dos homens da relação alienante de exploração do trabalho pelo capital, o velho Marx insistiu que a escassez seria superada pelo próprio desenvolvimento técnico das forças produtivas e que a sociedade se livraria da necessidade de reproduzir o "processo vital" quando reinasse no mundo uma "torrente de abundância" que, em seu desdobramento lógico, instituiria a liberdade (ARENDT, 1990). Marx inverte dialeticamente os sentidos da necessidade: no jovem Marx, a necessidade escancarada na pobreza abjeta é entendida em termos da violência da exploração do trabalho e, no velho Marx, a violência da opressão é entendida como causada por fatores econômicos, como necessidade histórica.

H. Arendt (1990) escolhe como contraponto histórico da Revolução Francesa a Revolução Americana, justamente pela ausência do estado de pobreza no cenário norte-americano. Na ausência das imposições da necessidade, os americanos da revolução puderam se ocupar com problemas propriamente políticos, sem precisar empenhar-se na resolução da "questão social", um fenômeno primordialmente pré-político, como vimos anteriormente. A manutenção da "autopreservação" dos cidadãos, garantida pela autonomia da esfera econômica na resolução de assuntos privados diante da intromissão do Estado, era uma condição menor se

distinguir-se dos demais, possibilidades asseguradas somente no espaço público. É por isso que os teóricos da Revolução Americana tinham a convicção de que muito pior do que a condição pré-política de miséria, carência e pobreza era a "obscuridade" e a invisibilidade que essa condição impõe aos homens, era a impossibilidade de exercer a excelência - atributo propriamente político - nos negócios humanos, junto e ante outros homens, num espaço concreto de permutação da palavra e da ação.

A mobilização da necessidade como estratégia de arregimentação do "povo" pelos "homens da revolução" durante a Revolução Francesa se desdobrou na paixão da compaixão pelos pobres, doentes e desvalidos e o elogio das virtudes inerentes à condição miserável se tornou uma arma contra a corrupção, o vício e a empáfia das camadas ricas, seu reverso. Foi Rousseau o primeiro filósofo político a dar um estatuto de força política à compaixão, uma vez que é natural do homem sua bondade e, por conseguinte, o sentimento de identificação com o sofrimento alheio, fundamento mesmo da autenticidade das relações humanas. Rousseau inverte a compaixão cristã dirigida aos renegados do paraíso, aos deserdados da terra, aos amaldiçoados do "pecado original" e insiste, ao contrário, na bondade natural dos homens.

Quando a compaixão foi mobilizada como força política, não interessava mais o consentimento ativo dos cidadãos na formação participativa da república. Então era o povo, categoria abstrata e anônima, que fundava a soberania da "vontade popular" e fundamentava a integridade da nação, una e indivisa numa vontade comum que suplantava todas as vontades egoístas dos indivíduos particulares, o inimigo comum interno de todos que se prestam a fundar a chamada sociedade civil. Como vimos anteriormente, quando há a subjugação da vontade em nome da soberania e, ainda mais, quando isto se dá com a mobilização da compaixão pela miséria do "povo", não há espaço para o exercício da liberdade no público. Não foi à toa, portanto, que Rousseau inspirou de forma tão veemente os teóricos da Revolução Francesa, exacerbando até as últimas conseqüências a compaixão pela desumanidade da pobreza e pelo sofrimento dos miseráveis, exacerbação esta que levou ao reinado do chamado "terror da virtude", caracterizado pela sanha desenfreada

do chamado "terror da virtude", caracterizado pela sanha desenfreada de Robespierre na busca pelo desmascaramento da hipocrisia, que, segundo ele, havia impregnado de farsa, fraude e vileza o modo vida da sociedade de corte francesa. É no contexto dessa obsessão solitária de Robespierre pela verdade da virtude que se dá a conversão da compaixão pela piedade, uma vez que a compaixão é uma paixão pelo sofrimento particular de alguém concreto e a piedade é o sentimento indistinto por todos que sofrem e que estão enredados universalmente numa multiplicidade de anônimos.

Tanto a compaixão como sua versão universal, a piedade, são atributos que têm como conseqüência o desencadeamento de eventos em si mesmos antipolíticos. A compaixão torna liminar a relação entre os homens, elimina a distância necessária ao relacionamento público entre os sujeitos sociais quando se comunicam pela mediação do discurso argumentativo e da ação política. O homem que se compadece pretende se identificar integralmente com o sofrimento alheio, almeja tornar-se o outro, aquele que sofre e é, por essa condição de pobreza, virtuoso. A compaixão não é mediada pela palavra, ela responde de forma reativa à impressão visual, estética e moral que o espetáculo da pobreza apresenta e que ela pretende, por sua vez, apresentar ao mundo. O sofrimento acalentado e legitimado pela compaixão, por não ser transfigurado e transcendido pelos processos de "persuasão, negociação e acordo", clama por respostas diretas e rápidas, isto é, impõe a intervenção violenta (ARENDT, 1990). Ao dizer isso, H. Arendt está chamando a atenção para a perversidade política da bondade absoluta e suas conseqüências para o estabelecimento do "terror" e para a reposição da tirania empreendida pela Revolução Francesa. Os "homens da revolução" renunciaram à fundação da liberdade em nome da necessidade peremptória da fome, da sede, do frio, do teto que clamavam e pediam para o "povo" miserável. Ser livre perdeu a importância política diante da urgência da reprodução do "processo vital", mais do que isso, parecia apenas mais um privilégio diante do espetáculo da pobreza.

## 3. Necessidade e violência: imperativos da sociedade brasileira

Neste ponto, penso termos argumentos suficientes do pensamento de Hannah Arendt para referenciar a experiência social do contexto atual da sociedade brasileira, guardadas as especificidades de nossa configuração histórica diante da emergência da modernidade nas nações européias. A história da formação do Brasil não conheceu, afora eventos isolados como "A Guerra de Canudos", esforços revolucionários significativos de superação da necessidade.

O império da necessidade se firmou de forma veemente na sociedade brasileira, mas, ao contrário do que aconteceu na Revolução Francesa e muito diferente do que ocorreu na norte-americana, o recurso à violência parece representar muito mais uma acomodação tensa e permanente dos conflitos do que uma tentativa explícita e definitiva de superação das imposições do "processo vital".

No Brasil da sociedade agrária, instituído o escravismo como violência pura, imperou, de resto, o "código do sertão", que geriu as relações dos homens livres e pobres em seus ajustamentos com o meio hostil em que viviam. Nem senhores, nem escravos, dispersos pelo sertão, ora tomando conta de pequenos roçados, mas tendo que sistematicamente migrar em busca de terras melhores, ora empregados em grupos e bandos de jagunços, estes homens livres viviam sob o regime de contra-prestação de favores e serviços, sob o jugo da dominação pessoal dos seus senhores (FRANCO, 1983). Em grande medida à margem das relações dominantes, nada possuíam, vinham de não se sabe onde e iam para onde pouco sabiam, sem engajamento em qualquer projeto político de transformação da sociedade ou constituição de um espaço concreto de sociabilidade pública, mediado pela palavra ou pela ação. Em situações crônicas de carência, viviam com a necessidade e a certeza peremptória de que, ao menos, os "mínimos vitais" deviam ser garantidos. E é aí que a noção de pessoa ganha premência e, junto com ela, os atributos que compõem a moralidade costumeira e sancionam a honra: é preciso ser corajoso, viril e violento para garantir uma superação, ainda que imediata, da necessidade mais urgente

(FRANCO, 1983). Desse modo, a "libertação" da necessidade é sempre temporária, exigindo uma reposição constante dos meios de vida; essa exigência em situações absolutas de pobreza fez com que houvesse uma acomodação sistemática entre moralidade e violência, tornando essa última uma prática costumeira. Por isso, a mesma proximidade afetiva e comunitária - que tornou possível a reposição dos "mínimos vitais" em formas cooperativas de subsistência e dava o tom das relações privadas entre familiares, vizinhos e parceiros - era também responsável pelas resoluções violentas dos conflitos entre os homens em situações de tensão, usualmente provocadas por desavenças familiares entre parentes indiretos, rusgas a respeito de propriedade em roçados, desafios propostos em mutirões de trabalho ou ainda atentados morais à honra pessoal (FRANCO, 1983).

Como se vê, na constituição histórica da sociedade brasileira, afora certos episódios conhecidos, as tentativas de superação violenta da necessidade pouco se deram por projetos revolucionários que pretendiam mudar definitivamente o rumo da história, mas se apresentaram sempre como intervenções pontuais e localizadas, que exigiram uma prática da violência rotinizada no cotidiano dos homens, em nada parecido com a violência espetacular e épica das revoluções.

Este "código do sertão", por sua vez, é, de certa forma, hoje reposto e transfigurado nas práticas da criminalidade violenta dos grandes centros urbanos, quando observamos, por exemplo, a lógica da guerra entre quadrilhas rivais por pontos de vendas de drogas nos espaços pobres e deprimidos das cidades. Do mesmo modo que os homens do sertão eram incapazes de se engajarem num projeto coletivo de transformação da sociedade e formação de uma *pólis*, ficando a revolta, sempre episódica, reduzida a uma dimensão puramente subjetiva da questão em jogo no momento. Assim, os jovens ingressantes na guerra do tráfico não se alinham, de forma coletiva, em alguma perspectiva pública de defesa e reação ao meio hostil. Na ausência ou precariedade da lei, continuam vigorando as resoluções privadas e privatizadas dos conflitos, numa espécie de "refeudalização", empreendida pela violência autônoma das quadrilhas (ZALUAR, 1994). A novidade da violência criminal nas cidades é que se romperam as relações pessoais de lealdade e dependência, que ainda garantiam uma segurança relativa e um parco

ordenamento do mundo ao homem livre e pobre da sociedade agrária brasileira. Agora, não se trata apenas do isolamento a que o homem sertanejo esteve submetido, de onde vem grande parte da matéria que compõe sua rudeza. Nas favelas e bairros violentos de hoje, esse isolamento do mundo foi exacerbado num individualismo extremado, consumista e hedonista, em que cada um é cada um, ninguém deve nada a ninguém e quanto mais se puder levar vantagem em tudo, melhor fica, supostamente. Em suma, o código do sertão, reposto nos grandes centros urbanos, é radicalizado ao ajustar-se a um mercado não regulamentado e não limitado institucionalmente, em tempos de criminalidade globalizada, neoliberalizada.

Como se vê, a tentativa de superação da necessidade pela violência continua sendo episódica, seja nos expedientes violentos de pequenos assaltos, roubos, furtos ou comércios pequenos e individuais de venda de drogas, seja em formações supostamente organizadas de práticas criminosas, como o planejamento de grandes assaltos, armação e execução de seqüestros ou mesmo a expansão da rede de produção, distribuição e circulação de drogas e de armas. O tráfico de drogas, por se estruturar de forma verticalizada, garante uma grande margem de lucros apenas aos postos mais altos da hierarquia, ficando a imensa rede de pequenos "mulas", "vapores" e "aviões" sujeitos à imprevisibilidade e insegurança da posição frágil que ocupam no comércio ilegal, o que indica o quanto é ilusória a possibilidade de "fazer carreira" no crime organizado. Estes sujeitos da rede "baixa" do narcotráfico estão, também, sujeitos a uma imposição quase absoluta: a superação constante e sistemática da necessidade que, por sua vez, não é capaz de orientar práticas duradouras e estáveis de manutenção do "processo vital".

Como se viu, a relação entre necessidade e violência foi tematizada para a sociedade brasileira de outra forma, em tensões, contradições e impasses historicamente singulares, principalmente no que se refere ao imperativo da pobreza como possível causa para a existência da criminalidade violenta nos grandes centros urbanos. O agravamento da violência criminal nas cidades - na forma de roubos, assaltos, seqüestros, tráficos de drogas, estupros, homicídios - impôs uma noção de violência que não mais se restringisse ao âmbito do Estado, seja exercida por ele, seja exercida contra ele.

Com a emergência da chamada "sociedade global" fez-se necessário o conceito de "violência difusa", isto é, as manifestações e expressões da violência deixaram de se localizar em indivíduos, grupos, classes, raças, governos e situações específicas. Diante dessa perplexidade, novas variáveis entraram em cena na explicação para o agravamento da violência, como o fascínio do consumo, a falência dos princípios éticos de regulação da conduta e a ausência de espaços públicos de sociabilidade, constatação última que deve muito às formulações teóricas de H. Arendt.

## 4. Liberdade egoísta, práticas criminosas e teologia da prosperidade

Estas novas variáveis, contudo, não contradizem a prevalência da necessidade no expediente violento, mas torna a relação mais complexa. Por exemplo, o fascínio do consumo pode ser entendido na chave da liberdade, ou melhor, de seu desvio semântico. Como vimos anteriormente, a liberdade na concepção de H. Arendt tem uma dimensão propriamente política, de realização da capacidade humana de projetar no espaço público um "ato de inauguração", que representa sempre um novo começo possível dentro do quadro ilimitado de "improbabilidade infinita" de acontecimentos inéditos. Ora, a deturpação dessa noção de liberdade se deu com o processo sistemático de sua despolitização e sua conseqüente moralização, relegando-a ao domínio íntimo da vontade e retirando-a do domínio público dos negócios humanos. Esse processo, que se deu inicialmente com a importância filosófica que a conversão religiosa suscitou, desdobrou-se na concepção de liberdade do liberalismo, em que o domínio da política não deve se opor à realização da liberdade nos assuntos privados, seja na esfera do mercado, seja na esfera pessoal. Assim, do mesmo modo que os assuntos públicos não devem interferir na livre iniciativa de obtenção de lucro e na escolha de atividades de ensino, religiosas e culturais - hoje também pertencentes à esfera do mercado -, a política também deve se afastar dos desejos, vontades e inclinações íntimas dos indivíduos. Esse último aspecto

se desdobrou no liberalismo egoísta que, nos tempos contemporâneos, se radicalizou num elogio da intimidade, na irredutibilidade da individualidade, na exibição do próprio corpo, na busca desenfreada de prazeres cujos desejos incitados nunca são satisfeitos, num "retorno" à natureza mistificada, na procura por religiões extáticas. Isto é o que os teóricos vêm chamando de pós-modernismo e que Chauí (2002), por sua vez, considera o pensamento predominante do que se convencionou denominar de neoliberalismo.

A liberdade egoísta está intimamente ligada ao consumo ilimitado de mercadorias, que orienta, em parte, as motivações dos sujeitos sociais que se envolvem com as práticas, perspectivas e carreiras criminosas. A sociedade brasileira há muito incorporou o consumo massificado e, sendo assim, essa nova variável, que se traduz numa liberdade compulsória de compra de "prazeres", sejam eles materiais, sejam eles simbólicos, deve ser inserida nas explicações usuais para o recrudescimento da violência criminal nos grandes centros urbanos. À necessidade de superar o "processo vital" se soma a necessidade de ser "livre", isto é, de consumir de tudo e muito, nem que para isso seja necessário afirmar a violência pela arma e pela disposição para matar (ZALUAR, 1994).

É nessa chave do consumo que se sustenta a teologia da prosperidade extensamente pregada e difundida pelo movimento pentecostal, principalmente em sua vertente neopentecostal. A teologia da prosperidade põe de cabeça para baixo a teologia cristã da pobreza como virtude. A miséria passa a ser falta de fé. O destino dos homens aqui na terra é a prosperidade material e espiritual. O homem saudável, rico, feliz e virtuoso é um homem de fé. Essa teologia veio responder aos interesses de fiéis que haviam ascendido socialmente e aos interesses de adeptos recém-convertidos vindos da classe média (MARIANO, 1996). O fascínio da sociedade de consumo, dos apelos ao lazer e das opções de entretenimento fez com que o neopentecostalismo reformulasse por completo a ética protestante tradicional. Acomodou-se então às benesses e prazeres da sociedade de consumo. No universo simbólico protestante tradicional, a prosperidade pecuniária viria por acidente, com a combinação da disciplina ascética, penosa do trabalho, e da contenção de gastos com prazeres mundanos. A Teologia da Prosperidade inverte

Com a emergência da chamada "sociedade global" fez-se necessário o conceito de "violência difusa", isto é, as manifestações e expressões da violência deixaram de se localizar em indivíduos, grupos, classes, raças, governos e situações específicas. Diante dessa perplexidade, novas variáveis entraram em cena na explicação para o agravamento da violência, como o fascínio do consumo, a falência dos princípios éticos de regulação da conduta e a ausência de espaços públicos de sociabilidade, constatação última que deve muito às formulações teóricas de H. Arendt.

## 4. Liberdade egoísta, práticas criminosas e teologia da prosperidade

Estas novas variáveis, contudo, não contradizem a prevalência da necessidade no expediente violento, mas torna a relação mais complexa. Por exemplo, o fascínio do consumo pode ser entendido na chave da liberdade, ou melhor, de seu desvio semântico. Como vimos anteriormente, a liberdade na concepção de H. Arendt tem uma dimensão propriamente política, de realização da capacidade humana de projetar no espaço público um "ato de inauguração", que representa sempre um novo começo possível dentro do quadro ilimitado de "improbabilidade infinita" de acontecimentos inéditos. Ora, a deturpação dessa noção de liberdade se deu com o processo sistemático de sua despolitização e sua conseqüente moralização, relegando-a ao domínio íntimo da vontade e retirando-a do domínio público dos negócios humanos. Esse processo, que se deu inicialmente com a importância filosófica que a conversão religiosa suscitou, desdobrou-se na concepção de liberdade do liberalismo, em que o domínio da política não deve se opor à realização da liberdade nos assuntos privados, seja na esfera do mercado, seja na esfera pessoal. Assim, do mesmo modo que os assuntos públicos não devem interferir na livre iniciativa de obtenção de lucro e na escolha de atividades de ensino, religiosas e culturais - hoje também pertencentes à esfera do mercado -, a política também deve se afastar dos desejos, vontades e inclinações íntimas dos indivíduos. Esse último aspecto

são as éticas vocacionais, como as do protestantismo tradicional que prega a disciplina ascética e individualizante de controle dos impulsos e paixões, que vão possuir eficácia na reposição da ordem de sujeitos sociais envolvidos com o narcotráfico, na medida em que estes são formados por indivíduos acomodados às benesses da sociedade de consumo, à afirmação sem limites do poder pela arma, pelo dinheiro e pela disposição para matar. Parece ter maior eficácia o discurso simbólico de uma teologia que prega e santifica as benesses do dinheiro, do prazer, do consumo e da fruição como o faz a recente teologia da prosperidade extensamente difundida pelas igrejas neopentecostais. Há uma continuidade simbólica entre os dois discursos: o fascínio mundano do narcotráfico e a santificação do profano da teologia da prosperidade. Tanto o fascínio do narcotráfico quanto a mistificação do dinheiro da teologia da prosperidade são discursos simbólicos fundados em contradições profundas, inserindo o aumento da violência urbana ligada ao crime organizado e a expansão das igrejas neopentecostais num quadro muito mais complexo e dramático de desigualdades materiais e simbólicas da sociedade brasileira.

É nessa correspondência entre a promessa do narcotráfico de felicidade mundana e o elogio do consumo contido no discurso da teologia da prosperidade que se localiza, em parte, a eficácia das estratégias prosélitas de conversão religiosa para as denominações pentecostais de sujeito sociais "delituosos", principalmente aqueles que passaram pelas práticas do comércio ilegal de drogas.

Vimos anteriormente como a noção de liberdade, na acepção de H. Arendt, foi deteriorada, ainda mais em sua identificação "pós-modernista". Liberdade torna-se uma categoria existencial e política de segunda ordem, com a possibilidade ilimitada de fruição de prazeres que podem ser consumidos, mas não podem ser compartilhados, levando a uma exacerbação do domínio privado da vontade, do desejo e da intimidade que, no limite, torna as experiências sociais irredutíveis a qualquer mediação da palavra no espaço público, tratando-se, portanto, de experiências incomunicáveis.

Essa compulsão pela fruição ilimitada é agravada quando se torna uma aspiração ilusória dos sujeitos sociais que se impregnam das práticas violentas, cujo expediente é ainda usado para superar o

que não deixou de ser imperativo: a necessidade da reprodução do "processo vital". Aqui, ao contrário das experiências históricas da Revolução Francesa, não há uma renúncia da liberdade em nome da necessidade, mas há uma renúncia da possibilidade de assegurar a reprodução dos meios de vida de forma duradoura - possibilidade dificultada pelo quadro atual de desigualdades sociais da sociedade brasileira - em nome do elogio da "liberdade" de ter tudo e muito. Há, ainda, como desdobramento, uma renúncia da identidade de pobre e trabalhador (ZALUAR, 1994), identidade que, segundo os "homens da revolução", carregava, em si mesma, atributos intrínsecos de virtude.

Se a liberdade é deturpada em sua versão "pós-modernista", que tem nas histórias de vida de "criminosos" uma das suas expressões mais agudas, ela é também deslocada no processo contemporâneo de conversão religiosa - empreendido pelas denominações pentecostais -, como o fora em outro contexto histórico, na Antiguidade tardia, também pelo processo de conversão cristã, no caso, de Paulo e Agostinho (ARENDT, 1972). A importância filosófica, que adquiriu o transe místico de auto-inspeção do domínio privado da vontade, fez com que a liberdade - noção propriamente política de realização de "atos de inauguração" no espaço público - se convertesse em livre-arbítrio, no qual a vontade de Deus antagoniza com a vontade do homem. No entanto, como argumenta Chauí (2002), sabe-se de antemão que a vontade do homem será derrotada. Portanto, a dicotomia renitente entre liberdade e necessidade não é resolvida na ética dos cristãos, uma vez que ser livre é necessariamente obedecer à vontade divina. Além dessa distorção da noção de liberdade em livre-arbítrio, parece ocorrer, hoje, uma deturpação também da idéia de livre-arbítrio. Se havia no transe místico antigo e no domínio privado da vontade uma regressão na capacidade ética de julgamento, uma vez que se processa uma subjugação da vontade do homem à vontade de Deus e não um embate agonístico entre a razão e a paixão constitutivo da capacidade de pensar, há hoje no processo de conversão pentecostal uma renúncia até mesmo da luta entre os dois desejos conflitantes.

## 5. O contrato

Não se trata de discernir o certo do errado, "separar o joio do trigo", mas de estabelecer uma relação íntima entre o sujeito "criminoso", que se converte, e Deus, que "operou" a transformação em sua vida. Essa relação é permeada por uma relação de contrato, arranjo e acordo entre as duas partes contratantes: a entidade divina e o homem que o intima. Nas entrelinhas do contrato está acordado, de forma tácita, que o sujeito social se redimirá e se converterá na medida em que Deus for lhe concedendo "bênçãos", em sua maioria materiais, de que ele necessita. O momento que à primeira vista parece de súplica desesperada à misericórdia divina - momento crítico que compõe o "drama social" da conversão - é mais propriamente a enunciação de um desafio à honra de Deus, ao que ele se presta. Em termos do código de ética próprio das práticas e da sociabilidade da criminalidade violenta, há de se ver e certificar se Deus será mesmo "responsa", "sangue bom", "de conceito", o que, em outros termos, muito mais do que um apelo, significa uma intimação para Deus honrar os compromissos firmados no acordo. À medida que Deus vai demonstrando, por meio de eventos sucessivos que está oferecendo, de forma pragmática e objetiva, uma resposta a demandas urgentes de existência, em suma, que está honrando os compromissos estabelecidos no contrato, vai se dando o processo de conversão religiosa. Num mundo de traições sistemáticas e costumeiras, própria das práticas criminosas, apresenta-se alguém, e aqui se trata mesmo de alguém - uma vez que Deus, muito antes de ser uma entidade abstrata e transcendental, é pessoa -, que se impõe e parece cumprir e honrar os compromissos firmados em acordos estabelecidos em situações profundamente dramáticas e solitárias entre o sujeito social que se desespera e Deus que ouve seu apelo. Pela mediação mágica, mística e sobrenatural do contrato, renuncia-se ao julgamento ético de discernir o bem do mal, o certo do errado, o que se deve e o que não se deve fazer. Não há mais o embate entre a vontade do homem e a vontade de Deus, há a necessidade de cumprimento de um acordo entre as duas partes contratantes. Renuncia-se também ao livre-arbítrio.

Isso quer dizer que, no limite, o contrato poderia ser rompido a qualquer momento se uma das "partes" não cumprir os compromissos acordados: de um lado, a suposta "retidão" cotidiana do crente convertido e de outro, as "bênçãos" - em sua maioria, necessidades emergenciais como saúde, dinheiro, emprego, liberdade física - que Deus concede. No entanto, há uma grande flexibilidade na interpretação dos "planos que o Senhor tem para a vida de quem o aceitou". O eventual não-cumprimento imediato de alguma "bênção" solicitada pode ser interpretado com uma grande margem de oscilações, vacilações e dúvidas, na chave da "prova", ou seja, é necessário passar por uma provação de sofrimento e desesperança para que Deus possa considerar válida e real a intenção de uma suposta transformação radical de vida.

Contudo, no limite também, pode-se romper o contrato quando a provação parece ter passado dos limites ou ter-se prolongado demais, isto é, quando não se vislumbra a concessão de nenhuma "bênção" que havia se solicitado, em suma, quando não se efetua nenhum milagre propriamente dito ou, em outras palavras, quando Deus não se manifesta pragmaticamente, não cura a doença, não arruma um emprego, não concede uma esposa, não liberta da cadeia nem permite a progressão do regime. No caso, então, a "parte" contratante que rompeu o contrato foi Deus. Os sentimentos de desespero, desilusão e desesperança que advêm de uma experiência de mundo de sujeitos sociais inseridos num contexto complexo de drama social deste tipo seriam mais bem traduzidos por uma convicção de que houve uma traição por parte de Deus do que um abandono por parte dele.

O rompimento do contrato pode se dar, também, quando o sujeito social convertido avalia que uma conduta sistemática de vida "crente" e "direita" é árdua além da conta. Por exemplo, avalia que as possíveis "bênçãos" que Deus concede não pagam a pena da dificuldade de viver cotidianamente se esquivando de possíveis e sistemáticas tentações. Isto parece ocorrer quando há uma suposta ascensão do sujeito social que antes se desesperava. Esta ascensão não é necessariamente traduzida em termos financeiros, podendo representar apenas a aquisição de *status* e prestígio social, atributos propriamente simbólicos, tanto por intermédio de meios lícitos como

milagrosa, mágica e mística de "bênçãos", que devem responder de forma pragmática tanto a necessidades prementes como a reivindicações de prosperidade.

A distinção social que a prosperidade proporciona por meio da exibição de gestos, práticas e disposições próprias da riqueza ou de um pastiche de riqueza não é de modo algum semelhante ao que H. Arendt (1972, 2001) chama de excelência, ou seja, o virtuosismo na arte de se mostrar, pela palavra e pela ação, no mundo comum de iguais. Se a exibição do *status* adquirido pela ascendência na escala social é primordialmente uma exibição do que se tem e do que se pode ter acesso, a excelência na *pólis* é, ao contrário, uma exibição do que se faz e o que se pode fazer, de forma virtuosa, quando se faz uso do discurso e do desempenho político no espaço público. Outra diferença fundamental é que a provocação da distinção social só faz sentido se efetuada diante de sujeitos sociais situados em posições pouco ou muito abaixo na hierarquia de classes, enquanto a excelência só faz sentido se demonstrada entre pares, no domínio público, e não no espaço privado, doméstico e pessoal. Na primeira, a condição de sua efetuação é a desigualdade, enquanto, na segunda, a condição necessária para a sua realização é a igualdade na *pólis*.

## 6. Compaixão pentecostal e vitimização

Vimos anteriormente como a compaixão e sua versão universal, a piedade, foram mobilizadas pelos teóricos da Revolução Francesa ao fazerem o elogio das virtudes inerentes aos miseráveis, submetidos à premência da necessidade, o que acabou se desdobrando no reinado do "terror da virtude" de Robespierre (ARENDT, 1990).

A compaixão também é mobilizada na conversão religiosa, mas em outros termos. Os discursos prosélitos dos agentes de salvação - que atingem e comovem os sujeitos sociais marcados em suas histórias de vida pelas práticas do "mundo do crime" - podem ser produzidos, distribuídos e veiculados de diversas maneiras: em cultos diários de pequenas igrejas, em grandes cultos-espetáculos ao ar livre, nas mensagens evangélicas transmitidas pelos meios de comunicação de massa, na insistência de um pastor ou um crente na

salvação do "irmão", em *CDs* e fitas cassetes de testemunhos de ex-criminosos que relatam com veemência seu passado mundano e a posterior "aceitação de Jesus", nas pregações nas cadeias ou em outras formas de propagação e divulgação da palavra. A compaixão é dirigida sempre a alguém em especial, alguém que sofre, está "perdido", "desesperado", "oprimido" ou "possesso" por demônios, alguém que precisa "aceitar Jesus", "mudar de vida", enfim, alguém que precisa de salvação. Como argumenta H. Arendt (1990), a compaixão não permite qualquer mediação do mundo e da palavra compartilhada, ela pretende se identificar integralmente com o sofrimento de quem pena, sofre e se desespera. A mensagem prosélita dos crentes, fundada na "aceitação de Jesus" e na "mudança de vida do irmão", é caracterizada pela oferta de um dom sem a necessária retribuição de um contra-dom, segundo o princípio de "quem ama faz surgir em outro homem o amor" (MAFRA, 1998). A oferta do amor é incondicional, isto é, prescinde da aceitação imediata daquele que o crente julga ser necessário salvar, tal qual a ação violenta, que opera num processo análogo, pois também ignora as possíveis resistências do outro, o que será violentado. Tanto a compaixão do discurso prosélito dos agentes de salvação como o uso violento da força esvaziam qualquer possibilidade de reciprocidade com os outros, tornando inviável qualquer tentativa de mediar as relações entre os homens pelo interesse no mundo comum, pelo conflito agonístico ente discursos, loquazes e argumentativos, que se enfrentam na *pólis*, espaço público de iguais. Na experiência histórica da Revolução Francesa, a compaixão, ao fazer falar o sofrimento da miséria, impôs "a ação com os meios de violência" como alternativa para a superação da urgência da necessidade (ARENDT, 1990). No processo de conversão religiosa, a palavra prosélita é carregada de violência. "Uns são violentos pela arma, outros, pelo uso da palavra dogmática" (MAFRA, 1998:289). Violência simbólica da palavra, que pode ser facilmente desdobrada em violência física da força, o que explica, em parte, o retorno ao "mundo do crime" do "bandido" convertido e o extenso trânsito e oscilação entre ser "bandido" e ser "crente", ou seja, entre aderir às perspectivas e carreiras criminosas ou aderir à conduta cotidiana de vida evangélica, orientada pela mensagem de conversão religiosa e salvação para essa vida mesmo.

A compaixão pelo homem que sofre e necessita de salvação é radicalizada no discurso pentecostal - principalmente em sua vertente neopentecostal - numa espécie de "teodicéia da vitimização". A "teodicéia do sofrimento", nos termos weberianos, é a justificativa racional para a existência da dor, da injustiça e dos infortúnios no mundo (WEBER, 1974). Em sua versão neopentecostal, o sofrimento é explicado na chave da vítima, os homens em si não são culpados individualmente pelo que fazem ou pelo que fizeram, não se trata de uma falha de caráter do sujeito ético ou um desvio moral de conduta. Do outro lado, a culpa também não é localizada nas desigualdades sociais da sociedade brasileira e na conseqüente submissão à necessidade que a falta de oportunidades impõe aos sujeitos que se desesperam. A culpa é localizada no diabo e no seu séqüito de demônios, que oprimem e possuem os homens e os levam a cometer atos imprevistos e errados, os levam a aceitar o expediente violento como saída para um mundo que parece sem saída. Como argumenta Chauí (2000), a compaixão, tomada como ética, hierarquiza desigualmente duas posições: a do sujeito que se compadece e a do sujeito objeto da compaixão. O primeiro é um sujeito ético, dotado de linguagem e vontade, o segundo deixa de ser um sujeito ético para ser apenas vítima, sofredor inerte e passivo. Além da idéia da vítima, a idéia do mal, dotada de grande poder midiático, é necessária para desculpar nossas consciências, ou seja, precisamos das imagens da violência e do mal para nos considerarmos sujeitos éticos. Opera-se, portanto, uma inversão. Enquanto o conceito de ética propriamente dito é formulado segundo os critérios de bom, justo, feliz, virtuoso, a "ideologia ética" é formulada com base no consenso sobre a imagem do mal. Enquanto há um consenso sobre o que é mal, o bem deixa de ser uma categoria investida de positividade para se tornar mera ausência de mal. Essa concepção de mal tem uma de suas expressões mais agudas na concepção do diabo e seu séqüito de espíritos malignos das igrejas neopentecostais. Todos somos vítimas porque agimos não como um sujeito social ético, que sabe o que faz, escolhe o que faz e responde pelo que faz, mas agimos influenciados pela opressão e possessão de demônios. Há um consenso construído, sob forte conteúdo emocional, sobre o que é o

mal, mas não se institui nenhuma perspectiva ética de projetos coletivos de transformação do mundo orientados por idéias de igualdade, liberdade ou justiça. Por isso, a ética só subsiste como ideologia e não como factualidade (CHAUÍ, 2000). Essa "autocompulsão" da ideologia é, segundo H. Arendt (1989), responsável pela destruição de qualquer relação com a realidade, do mesmo modo que a tirania e sua radicalização, o terror, "arruína todas as relações entre os homens" (ARENDT, 1989: 526).

O tema da vítima é um tema recorrente na obra de H. Arendt. Na experiência histórica da Revolução Francesa, a caça aos hipócritas era mais propriamente a caça à hipocrisia, uma vez que os sujeitos de carne e osso que viviam sob os *mores* da farsa, da fraude e da vileza permaneciam ocultos, não tinham corpo visível. Do mesmo modo que a piedade era dirigida indistintamente para todos, o desmascaramento da hipocrisia pelo "terror da virtude" de Robespierre não localizava seu ódio em ninguém especificamente. Queria-se desmascarar o traidor que não se vê e não imputar culpa em pessoas escolhidas de forma arbitrária. Nos regimes totalitários, ao contrário, localizaram-se os culpados. No entanto, os critérios usados para sua definição não foram morais, como o foram na Revolução Francesa, e sim determinados por ordens que superaram o julgamento ético, além do bem e do mal. Os regimes totalitários - que tanto impressionaram por serem experiências de governo totalmente inéditas na história política da humanidade - descartaram a vigência positiva dos direitos e da lei e a substituíram pelo reinado do terror total, que à diferença dos regimes tirânicos, deixou de ser empregado apenas como meio de intimidação e se tornou a própria essência do totalitarismo. Os critérios éticos de certo e errado, bem e mal, virtuoso ou pernicioso deixam de fazer sentido como valores orientadores das condutas individuais, porque o estabelecimento do "reino da justiça na Terra" transcende esses juízos mundanos em nome da execução supramundana da lei da História (Stalinismo) e da Natureza (Nazismo). A definição de quem é culpado, quem é inocente, quem é carrasco e quem é vítima deixa de ser legitimada por critérios subjetivos de convicção e passa a ser gerida por critérios objetivos de determinação, histórica ou natural.

*Culpa e inocência viram conceitos vazios; "culpado" é quem estorva o caminho do processo natural ou histórico, que já emitiu julgamento quanto às "raças inferiores", quanto a quem é "indigno de viver", quanto a "classes agonizantes e povos decadentes"* (ARENDT, 1989: 517).

A sentença de morte promulgada pelo tribunal está acima até mesmo do julgamento de culpa dos julgados, todos em si mesmos são "subjetivamente inocentes": os que morreram, porque não tiveram nenhuma intenção de fazer qualquer coisa que agredisse o regime, e os que mataram, porque executaram uma ordem acima de qualquer ética, uma ordem transcendente e superior, uma ordem mandada pela natureza ou pela história.

A definição dos "bodes expiatórios" a partir da visão de mundo dos sujeitos sociais envolvidos com as práticas da criminalidade violenta - em sociedades profundamente desiguais como a sociedade brasileira - se dá de outra maneira, porque as manifestações e expressões da violência são tão difusas, diversas e fragmentadas, que se tornou impossível mobilizar os ressentimentos em indivíduos, grupos, classes, religiões, governos e situações específicas. Essa violência, por sua vez, "dramatiza ressentimentos", mas não é capaz de orientar qualquer projeto político de emancipação da sociedade (ARENDT, 1999: 149). O ressentimento - o ódio recalcado, a crença de que os indivíduos que nos prejudicam e nos agridem devem ser necessariamente ruins e malévolos, enquanto nós somos necessariamente bons e benignos - arraigado nas histórias de vida dos "bandidos" foi mobilizado, ao se converterem para a religião evangélica, na crença de que existem "espíritos malignos", empenhados em "atrapalhar" as nossas vidas e nos "desviarem" do caminho certo. Portanto, pode-se argumentar que, como o ódio não se localiza em agentes sociais específicos, o ressentimento é dirigido a uma entidade ao mesmo tempo mundana e extramundana: o diabo. Mundana porque presente em manifestações sensíveis, visíveis e audíveis no cotidiano conturbado e aflito das pessoas desesperadas, e extramundana porque dotada de uma "extraordinariedade" na mobilização de forças malignas e sobrenaturais. Mas estes ressentimentos localizados na figura do diabo só são sentidos como

tal porque há um intenso e extenso trabalho de "grupos limitados 'provocadores' de ressentimento" (ANSART, 1994). Por isso, ao se falar em ressentimentos, como indica P. Ansart (1994), deve-se levar em conta o papel das "agências de ressentimento", no caso aqui identificadas com os agentes de salvação das denominações *pentecostais. Os ressentimentos existem de forma difusa nos* sentimentos e afetos que constituem a experiência de vida e a percepção de mundo dos sujeitos sociais e, enquanto permanecem na "intimidade dos corações", não são sistematizados. Isso só acontece quando as chamadas "agências de ressentimento" fornecem um sistema de idéias e crenças que dêem sentido racional para aquilo que se sente e ressente. O discurso neopentecostal é capaz de fornecer uma justificativa para a existência do sofrimento, a "teodicéia da vitimização" que, por sua vez, outorga a culpa à possessão e opressão demoníacas e tira a culpa dos atos, falhas e erros cometidos pelo sujeito ético individualmente.

Os ressentimentos foram e são mobilizados na sociedade brasileira de forma distinta. Vimos anteriormente que a superação da necessidade nunca se deu aqui por estratégias revolucionárias (com a exceção de experiências isoladas) e, portanto, o ressentimento aqui nunca seria mobilizado na caça sanguinária aos hipócritas, como o foi na Revolução Francesa. Do mesmo modo, o ressentimento dos regimes totalitários contra as "raças inferiores" e contra as "classes agonizantes" (ARENDT, 1990) não poderia ter paralelo na experiência histórica brasileira - híbrida e carnavalizada (DA MATTA, 1981) porque as determinações da História e da Natureza nunca se deram de forma plena na nossa configuração social, ainda mais em tempos de vigência do "pós-modernismo", em que as grandes idéias universais, necessárias e totalizantes (História, Natureza, Sujeito, Razão, Ética) perderam em força civilizatória. O "pós-modernismo" renuncia ao necessário[2] e universal em face do contingente e do particular.

*[Ele] opta pelo fragmentado, efêmero, volátil, fugaz, pelo acidental e descentrado, pelo presente sem passado e sem futuro, pelos micropoderes, microdesejos, microtextos, pelos signos sem significados, pelas imagens sem referentes, numa palavra, pela*

[2]Aqui "necessário" tem o sentido de determinante e se opõe à "contingente", isto é, indeterminado. Deve-se distinguir este sentido de necessidade como determinação de necessidade do sentido que vem sendo desenvolvido neste artigo, qual seja, o imperativo orgânico de reprodução do "processo vital".

*indeterminação, que se torna, assim, a definição e o modo da liberdade* (CHAUÍ, 2002: 356).

No reino da contingência, os ressentimentos também são contingentes e localizados de forma difusa, demandando respostas dessa mesma ordem. A saída, então, aparece em uma "teodicéia da vitimização", que dirige os ressentimentos para uma figura mística e sobrenatural: o diabo e seu séqüito de demônios.

Assim, no neopentecostalismo, a falência dos grandes princípios orientadores da conduta e a prevalência da contingência expressa no turbilhão de eventos do "pós-modernismo" impõem uma reposição urgente da ordem, ainda mais quando se trata de sujeitos sociais marcados pelos "dramas sociais" inerentes ao uso do expediente violento como saída para a superação da necessidade. A conversão religiosa e a "aceitação de Jesus Cristo" como "salvador de sua vida" se apresentam como uma reposição da ordem, ainda que precária. No entanto, o transe místico proporcionado pela conversão religiosa às denominações pentecostais não poderá mais ter como desdobramento na conduta cotidiana de vida o livre-arbítrio. O livre-arbítrio, e seu embate agonístico entre duas vontades, um querer bem e um querer mal, não faz mais sentido quando os grandes eixos norteadores da conduta não são mais viáveis para informar o julgamento ético do que é certo e do que é errado. Num mundo onde impera a contingência, o livre-arbítrio é insuportavelmente angustiante. Resta o contrato direto com Deus, fundando numa experiência profundamente solitária e permeada de intervenções mágicas e extraordinárias, e na qual a palavra e a ação na esfera pública não desempenham papel fundamental como mediadoras. Onde não há mais lugar no mundo, no espaço público entre iguais, resta o contrato sobrenatural com o divino, que por mais precário que seja, é ainda capaz de atender necessidades, materiais e simbólicas, prementes.

**Abstract:** This article intends to deal with some questions developed in the work of H. Arendt - such as necessity, violence and liberty - and put them back in the historical context of contemporaneousness, focusin especifically the religious conversion and

"acceptance of Jesus Christ" between social actors whose biographies were marked by the practices and sociability of violent criminality.

**Uniterms:** necessity, violence, liberty, prosperity, religious conversion.

## Bibliografia

ADORNO, Sérgio; CARDIA, Nancy. Dilemas do controle democrático da violência: execuções sumárias e grupos de extermínio. São Paulo (Brasil), 1980-1981. In: SANTOS, José Vicente Tavares (org.). *Violência em tempo de globalização*. São Paulo: Hucitec, 1999.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Org.). *Memória e (res)sentimento*: indagações sobre uma questão possível. Campinas: Unicamp, 1994.

ARENDT, Hannah. Que é liberdade?. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
_____. *Origens do totalitarismo*. 4.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
_____. *Da revolução*. 3.ed. São Paulo: Ática & UnB, 1990.
_____. *Crises da república*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
_____. *A condição humana*. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

CHAUÍ, Marilena. Público, privado e despotismo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. 8.ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
_____. Uma ideologia perversa: explicações para a violência impedem que a violência real se torne compreensível. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 3-4, 16/01/2000, Mais!

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 3.ed. São Paulo: Kairós, 1983.

MAFRA, Clara. Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (Org.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 44, março de 1996, p. 24-41.

OLIVEIRA, Francisco de. Privatização do público, destituição da fala e anulação da política: o totalitarismo neoliberal. In: OLIVEIRA, Francisco de; PAOLI, Maria Célia (Org.). *Os sentidos da democracia*: políticas do dissenso e hegemonia global. Petrópolis: Vozes, 1999.

WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

ZALUAR, Alba. *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

**Necessidade, violência, liberdade e prosperidade: A conversão religiosa de ex-criminosos para as denominações pentecostais**
Mariana Magalhães P. Côrtes