

Tra mondo di Dio e mondo del Diavolo. Esperienze urbane e Pentecostalismo in/da una favela di Rio de Janeiro

Laura PETRACCHI

Università di Milano-Bicocca

Between God's world and Devil's world. Urban experiences and Pentecostalism in/from a Rio de Janeiro's favela

ABSTRACT: Based on an ethnographic research conducted between April 2013 and October 2014 in some favelas of Rio de Janeiro, the article explores the relation between religion, city and construction of subjectivity. The aim is to analyse the way in which Pentecostal languages and grammars shape the experience of urban vulnerability in Rocinha, the biggest favela of the city. The reconfiguration processes of subjectivity are connected with a new understanding – in a biblical way – of both Rocinha and the whole city. Favela and metropolis are lived at the intersection of God's world, Devil's world and social political and economic forces which conspire to structure the experiences of discrimination and violence in favela. Dialoguing with the voices and life trajectories of some interlocutors the article analyses the way in which Pentecostal language allows people to re-organize the understanding of urban dynamics, subjects, relationships and categories that produce the experience of urban vulnerability in Rio de Janeiro.

KEYWORDS: PENTECOSTALISM, URBAN VIOLENCE, RELIGIOUS CONVERSION, FAVELAS, BRASIL.

This work is licensed under the Creative Commons © Laura Petracchi

Tra mondo di Dio e mondo del Diavolo. Esperienze urbane e Pentecostalismo in/da una favela di Rio de Janeiro

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 205-224.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2250



Quand'anche camminassi nella valle della morte, non temerei male alcuno perché tu sei con me [...].

(Salmo 23:4)

Introduzione

Il presente articolo¹ intende guardare alla diffusione del Pentecostalismo nella città di Rio de Janeiro a partire dai vissuti, dalle esperienze e dalle parole di alcuni abitanti di una delle circa 763 *favelas*² che partecipano dello spazio urbano della metropoli brasiliana. L'obiettivo è quello di dialogare con le voci, i corpi e le storie di alcuni dei miei interlocutori sul campo a partire da una ricerca etnografica condotta tra l'aprile del 2013 e l'ottobre del 2014 in alcune *favelas* di Rio de Janeiro³ assumendo una prospettiva teorica che guardi alla relazione tra religione, città e soggettività. Privilegiando un approccio etnografico e rivolgendo l'attenzione alla soggettività, l'articolo si propone di guardare alle modalità in cui i soggetti – con/dentro/attraverso i loro multipli posizionamenti – fanno esperienza della città.

Dirigere lo sguardo verso i modi in cui il linguaggio pentecostale riconfigura l'esperienza di alcune dinamiche urbane, ha l'obiettivo di mettere in luce strategie meno visibili di appropriazione e comprensione dello spazio metropolitano. La disseminazione di luoghi di culto nelle grandi metropoli, i progetti di evangelizzazione nelle strade, i concerti gospel che riempiono le piazze, i programmi di radio evangeliche lasciati risuonare per le vie del centro di Rio de Janeiro, la proliferazione di pagine facebook, canali youtube, chat di whatsapp, di reti televisive, la partecipazione di gruppi religiosi nelle manifestazioni politiche (Mafra, de Almeida 2009) sono solo alcune delle strategie messe in atto per «marcare il territorio urbano»⁴.

Il contributo riserva un'attenzione privilegiata alla mia esperienza di campo nella *favela* da Rocinha che con i suoi 200.mila abitanti è considerata la *favela* più grande del Sud America. La Rocinha viene spesso definita nei termini di una città dentro la città ed è stata formalmente riconosciuta come *Bairro* ovvero quartiere nel 1993. In relazione critica a queste due definizioni l'articolo si riferirà alla Rocinha nei termini di una *favela* che partecipa dello spazio e delle dinamiche urbane di Rio de Janeiro. L'immaginario di una metropoli divisa tra *asfalto* – o semplicemente città come veniva definita

1. Si ringrazia tutta la redazione e i referee anonimi della rivista *Anuac* per i preziosi commenti a questo articolo. Si ringraziano, inoltre, i curatori del numero Javier González Díez e Alessandro Gusman per le osservazioni e suggerimenti e Daniele Parbuono, Giuseppe Tateo e Daniel Delatin Rodrigues per l'attenta lettura.

2. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro (2010).

3. Ho vissuto e lavorato prevalentemente in due *favelas* di Rio de Janeiro entrambe situate nella Zona Sud della città: il Morro da Babilona e la Rocinha. In Rocinha ho condotto il mio lavoro di campo prevalentemente in due delle 25 località che compongono la *favela*: Roupas Suja e Rua Dois.

4. Si veda l'introduzione di Javier González Díez e Alessandro Gusman.

dai miei interlocutori – e *favela*⁵, l'associazione tra *favelas* e violenza, hanno accompagnato e orientato la rappresentazione di questi spazi come marginali, invalicabili, incerti e pericolosi. La violenza si afferma – in particolare a partire dagli anni Ottanta con il radicarsi del traffico di droga, del brutale e costante scontro armato tra fazioni di narcotraffico e polizia e attraverso quello che Wacquant (2008) ha definito un processo di militarizzazione della marginalità urbana – come principale strategia di territorializzazione (da Silva Machado 2010; Malighetti 2011, Misse 1999) delle *favelas* di Rio de Janeiro, nella maggior parte dei casi geograficamente e storicamente contigue alle zone più ricche e centrali della città.

Come tenterò di mostrare il linguaggio pentecostale permette di attribuire un senso inedito alle contraddizioni e ai conflitti che prendono forma nel sé e nello spazio urbano di una città in cui la violenza si è venuta a configurare come il «male maggiore» (Birman 2003: 8; trad. mia).

Dopo una breve analisi dei processi e delle relazioni che hanno portato all'incredibile espansione del Pentecostalismo nel Brasile urbano contemporaneo e in particolare nel contesto della Rocinha, tenterò di far emergere i modi in cui la conversione ricolloca i soggetti nelle loro esperienze quotidiane in *favela*. I processi di riconfigurazione delle soggettività guidati dalla conversione verranno messi in relazione con la nuova comprensione – in termini biblici – di una Rocinha abitata dall'incontro e scontro quotidiano tra mondo di Dio e mondo del Diavolo. A partire dall'analisi di tale interpretazione e dalla traiettoria di vita di un ex-narcotrafficante mostrerò, infine, i modi in cui il linguaggio e le pratiche pentecostali permettono di ri-organizzare la comprensione delle dinamiche urbane, dei soggetti, delle relazioni e delle categorie che producono l'esperienza di vulnerabilità urbana.

«Questa Rocinha, non c'era». Esplosioni urbane e religiose

«Questa Rocinha che vedi adesso, quando ero bambino non c'era. [...] Era tutta forata qui intorno e poi non c'era tutta questa violenza. [...] È da poco tempo che c'è tutto questo»⁶. Così N., un uomo di 50 anni nato e cresciuto in Rocinha, mi presentava a più riprese il paesaggio intorno alla sua casa.

Abbarbicandosi su una collina nel centro della zona Sud della città meravigliosa a partire dagli anni Trenta, la Rocinha è cresciuta verticalmente nel corso di decine di anni trasformandosi nella *favela* più grande di Rio de Janeiro. Come avvenne per molte altre *favelas* della città la Rocinha cominciò ad essere occupata in massa negli anni Cinquanta da lavoratori migranti impegnati nella costruzione di quella che Gilberto Velho (1989) ha definito l'utopia urbana, la Zona Sud.

5. Il concetto di città divisa, *Cidade Partida* in portoghese, è proposto da Zuenir Ventura (1994) in un omonimo libro. Considero la dicotomia *asfalto favela* nei termini di una narrativa dominante che guida l'interpretazione della relazione tra *favelas* (storicamente sviluppatasi nelle zone collinari di Rio de Janeiro, i *morros*) e altre aree della città.

6. In tutto il testo, le traduzioni delle interviste e dei diari di campo sono mie.

Secondo i dati pubblicati dall'IBGE (2010) Rio de Janeiro sarebbe la città con il più alto numero di persone a vivere nei cosiddetti agglomerati subnormali⁷ del Brasile. Nel 2010 erano 1.393.314 le persone che vivevano nelle *favelas* della città, ovvero il 22,03% del totale degli abitanti della metropoli brasiliana.

Se è vero, come mostra la letteratura sociologica e antropologica⁸, che l'espansione delle chiese pentecostali ha investito principalmente le aree urbane socialmente ed economicamente più vulnerabili o "territori di povertà" (da Silva Machado 2008), non stupisce che Rio de Janeiro si sia configurata come la città "più evangelica" del Brasile. Sempre il censimento del 2010 rivela che l'87% degli evangelici viveva nelle aree urbane del Brasile. Il 30% della popolazione residente nello Stato di Rio de Janeiro era evangelica. I dati mostrano in maniera molto chiara che la maggior parte delle persone si dichiarava appartenente a chiese di origine pentecostale e percepiva un'entrata mensile fino a due redditi minimi⁹.

La densità dei vicoli che compone la Rocinha era costellata di piccole chiese, più o meno esposte, di un'infinità di denominazioni differenti.

Mi stupiva la rapidità con cui vedevo nascere e morire i luoghi di culto disseminati per la *favela*. Prima di convertirsi nel marzo 2014, N. faceva spesso emergere come gli evangelici stessero «occupando la Rocinha, come fa la polizia militare e il traffico» facendo il «lavaggio del cervello a tutti»¹⁰.

È a partire dagli anni 80 infatti, con la nascita della Igreja Universal do Reino de Deus e del conseguente «ammorbidimento dell'etica quotidiana» (Aubrée 2012: 222) o "brasilianizzazione del pentecostalismo" (Sanchis 1994), che le chiese pentecostali hanno cominciato ad attrarre masse importanti di fedeli (Aubrée 2012; Mariano 1996, 2014; da Cunha Vital 2014).

Nonostante il boom pentecostale sia relativamente recente, l'espansione di queste chiese in Brasile non costituisce un fenomeno nuovo né episodico ed è stato significativo tanto in termini numerici quanto per la sua capacità di estendersi nel campo mediatico, politico, assistenziale e economico del Paese (Mariano 2004). Il processo di crescita del Pentecostalismo in Brasile, infatti, può essere suddiviso e pensato in tre fasi o onde (Freston 1994; Mariano 1996, 2014): classica (1910), neoclassica (1950) e neo-pentecostale (1980)¹¹.

7. L'IBGE considera le *favelas* tra gli agglomerati subnormali definendoli come «congiunti costituiti di un minimo di 51 unità abitative (baracche, case, etc) per la maggior parte carenti di servizi pubblici essenziali, che occupano o hanno occupato fino ad oggi terreni di proprietà altrui (pubblica o privata) e che sono disposte, in generale, in modo disordinato e/o denso» (Censo Demográfico 2010a: 18; trad. mia).

8. Per riflessioni e bibliografie ragionate si vedano, tra gli altri, i lavori di Ronaldo de Almeida (2003, 2006, 2009, 2011), Ricardo Mariano (1996, 2004, 2014), Clara Mafra (2011), Brend Arenari (2015).

9. In Rocinha nel 2010 il reddito medio pro-capite era di 488,11 Reais al mese, ovvero inferiore al salario minimo nazionale di 510 Reais previsto per quell'anno.

10. Nei miei diari di campo ritornano spesso le parole di N. citate nel testo.

11. Tra le tante altre, la prima ondata ha visto la nascita della Igreja Assembléia de Deus (1911); la seconda, Quadrangular (1951) e Deus é Amor (1962); la terza, Igreja Universal do Reino de Deus (1977).

L'avvento della Igreja Universal do Reino de Deus (1977) – fondata proprio nella città di Rio de Janeiro – e la conseguente diffusione della Teologia della Prosperità, hanno inaugurato una nuova forma di Pentecostalismo. Secondo Ricardo Mariano (2014: 26; trad. mia) la Teologia della Prosperità è un «congiunto di dottrine e riti [...] che apportano al pentecostalismo sorprendenti cambiamenti assiologici, estetici, nelle regole di comportamento e nel relazionarsi di questi religiosi con la società».

In quegli stessi anni il Pentecostalismo stava cominciando a conquistare l'arena politica brasiliana. Secondo Paul Freston l'origine della cosiddetta *bancada evangélica*¹² risalirebbe all'immediato post-dittatura militare quando l'Assembleia de Deus cominciò a scegliere candidati propri e a presentarli durante i culti nelle chiese disseminate per il paese. Come mostrato da Bruna Suruagy (2011), però, fu la Igreja Universal do Reino de Deus con la figura di Edir Macedo¹³ che nei primi anni Novanta si impose nell'arena pubblica brasiliana con un piano politico e mediatico più strutturato.

Nonostante l'enorme potere politico e mediatico conquistato negli ultimi 20 anni, durante la mia ricerca sul campo ho lavorato e conosciuto pochissimi fedeli legati alla Igreja Universal. In Rocinha erano presenti due templi di questa denominazione entrambi collocati nella parte bassa o commerciale della *favela*¹⁴. L'Igreja Universal non era presente in maniera capillare in Rocinha così come in molte altre *favelas* da me frequentate. In questi contesti, infatti, il Pentecostalismo si è espanso spazialmente, socialmente e culturalmente in maniera differente rispetto al resto della città¹⁵. Come mostra Ronaldo de Almeida (2009) le chiese della grande IURD non sono situate nelle aree di maggiore vulnerabilità economica e sociale al contrario di quanto avviene per quelle legate all'Assembleia de Deus. La IURD ha edificato preferibilmente i suoi templi in aree di maggior transito avendo come obiettivi principali l'adesione di massa e la visibilità mentre l'Assembleia de Deus, grazie allo sviluppo di una pratica religiosa comunitaria fondata sulle reti familiari e di reciprocità, è riuscita a riscuotere maggior successo nelle aree più vulnerabili del panorama urbano (*ivi*)¹⁶.

12. Per *bancada evangélica* si intende il gruppo di parlamentari del Congresso Nacional do Brasil legati a chiese evangeliche. Attualmente (2016) la *bancada evangélica* è costituita da 92 parlamentari alla Camera sparpagliati in diversi partiti di destra del paese.

13. Edir Macedo è il fondatore della Igreja Universal do Reino de Deus, proprietario della seconda rete televisiva più influente del Brasile, la Rede Record e uno degli uomini più ricchi del mondo secondo la rivista americana Forbes.

14. Il più grande dei due templi è situato in uno dei tre accessi alla Rocinha, al confine con il ricchissimo quartiere di São Conrado e visto dal basso sembra dominare e sottotitolare tutto il complesso di vicoli e case con l'espressione «Gesù Cristo è il Signore». Un tempio più piccolo della stessa denominazione si trova nella Estrada da Gávea, una delle vie commerciali della *favela*.

15. Si veda l'articolo di Alessandro Gusman in questo numero.

16. Nonostante i miei incontri con l'Universo della IURD siano stati sporadici, ritengo che la svolta neopentecostale inaugurata da questa denominazione sia stata assorbita, tra rifiuti e assimilazioni, anche dalle chiese più frequentate dai miei interlocutori. Nel presente testo farò riferimento in particolare ai fedeli di due chiese: l'Assembleia de Deus da Tijuquinha situata nella località della Rocinha Roupa Suja e l'Igreja Universal Fonte de Agua Viva situata nella località Rua Dois.

La creazione di reti di solidarietà e protezione, la prossimità socio-economica tra leadership locali e gli abitanti, la decentralizzazione religiosa/istituzionale (da Cunha Vital 2008: 27), la condivisione di esperienze e traiettorie quotidiane e la narrativa della battaglia spirituale (Mariz 1999), sono solo alcuni dei fattori che hanno contribuito al processo di affermazione del Pentecostalismo nel contesto della Rocinha.

L'investimento – politico, economico, emotivo, sociale – nel panorama urbano delle chiese pentecostali e neopentecostali verrà interpretato nelle prossime pagine a partire dalle esperienze e dalle voci dei miei interlocutori, privilegiando il dialogo con una prospettiva che vede nella «comunicazione tra ethos pentecostale e ethos di guerra presente in *favela*» (da Cunha Vital 2008: 26; trad. mia) una componente centrale della diffusione pentecostale in questi contesti (Alvito 2001).

Tra mondo di Dio e mondo del Diavolo. Scomporre e ricomporre la Rocinha

La traiettoria di conversione di Clara¹⁷ è cominciata quando sua figlia Marcela aveva 14 anni. Al tempo della mia ricerca Marcela aveva 26 anni e Clara 48 ed era nata e cresciuta nella *favela* da Rocinha. Nel raccontare la sua storia di conversione Clara ha più volte fatto emergere come prima di accettare Gesù nella sua vita era solo una «*favelada*, povera e nera».

All'età di 14 anni Marcela rimase paralizzata dal bacino in giù. Il giorno precedente alla paralisi il cugino di 17 anni, cui era molto legata, era stato trovato morto in un vicolo della *favela* «pieno di buchi di proiettili nel corpo»¹⁸. Erano tutti in casa quando qualcuno bussò alla porta per avvisare che Thiago era morto. A partire da quel giorno Marcela cominciò a entrare e uscire dagli ospedali senza che nessun medico della sanità pubblica riuscisse a diagnosticare e curare la sua improvvisa malattia. Clara raccontava che dopo molte lotte riuscirono a trovare i soldi per rivolgersi ad una clinica privata. Il neurologo diagnosticò una «paralisi da stress» (*ivi*) legata al trauma della perdita dell'amato cugino. Marcela aveva cominciato una cura di farmaci, ma come ripetuto molte volte da Clara, è «stata salvata» (*ivi*) solo quando hanno cominciato a frequentare la chiesa.

Abbiamo vinto. Abbiamo confidato in Dio e Dio è fedele... Mia sorella era già *da igreja*, la stessa chiesa che oggi frequento. Là fuori nessuno ci ha aiutati, la giustizia, lo stato, la società, la città. Mio nipote era mezzo coinvolto nel traffico di droga, era là nel mondo e andava con il Diavolo. L'unica giustizia che si può aspettare la madre nera e *favelada* di un bandito è la giustizia di Dio¹⁹.

17. Ho scelto di non rivelare il nome reale della mia preziosa interlocutrice, dei suoi familiari e delle altre persone citate nell'articolo per mantenerne l'anonimato. Per uno dei due familiari di Clara che saranno citati in seguito è ancora in corso un processo.

18. Clara; diario di campo, giugno 2013.

19. Diario di campo, giugno 2013.

Nelle parole di Clara emergono due “là”, un “là” che condensa i luoghi del potere e un “là” che rappresenta il mondo del Diavolo. I due “là” affiorano in relazione ad un “qua”, quello di Clara e della sua famiglia, della *favela* e quello del mondo di Dio.

Come si configurano il mondo di Dio e il mondo del Diavolo? Chi e cosa includono ed escludono dai loro confini? Qual è il senso dello stare nel mondo del Diavolo e dell'entrare in quello di Dio nel contesto geografico, sociale, politico, storico ed economico in cui ho condotto la mia ricerca?

Entrare in chiesa – in portoghese *entrar na igreja* – era l'espressione più comunemente usata dai miei interlocutori per definire la conversione. Più che rappresentare un movimento di entrata in un luogo di culto o in una denominazione evangelica in particolare, indicava l'entrata nel mondo di Dio.

Quando entri in chiesa, quando vieni nel mondo di Gesù non ti rendi conto di tutte queste etichette che esistono. Non fai caso all'Assembleia de Deus, all'Universal o altri nomi. Tutto ciò che vuoi è un'opportunità e indipendentemente da chi ti offre questa opportunità tu entri nel mondo del Signore. Con il tempo cominci ad imparare cos'è l'Assembleia per esempio quali sono le sue dottrine, i costumi, cos'è una chiesa evangelica²⁰.

Nelle parole dell'evangelista Caio, un ex-narcotrafficante²¹ di 30 anni, padre di tre figli nato e cresciuto in Rocinha, l'entrata in una chiesa legata a una particolare denominazione piuttosto che in un'altra era un processo casuale. La maggior parte delle persone *da igreja* con cui ho lavorato al momento della conversione hanno cominciato a frequentare il luogo di culto visitato più spesso da familiari e amici, o quello più vicino alla propria abitazione. Molti hanno cambiato chiesa durante la propria vita e nonostante frequentassero più assiduamente un solo luogo di culto partecipavano regolarmente agli incontri e alle festività di altre chiese della *favela*.

L'entrata nel mondo di Dio è un processo, un percorso conflittuale spesso rappresentato nei termini di un cammino in salita, lotte, battaglie, vittorie e fallimenti. Lungi dall'essere un approdo, la conversione emerge come il punto di partenza di complessi progetti e fantasie (Moore 2007) di ri-configurazione, orchestrazione e orientamento del sé nel mondo²². Come processo di trasformazione del sé la conversione pentecostale implica e guida un profondo mutamento esistenziale (Schirripa 2012), una rinegoziazione delle relazioni sociali, dei linguaggi, delle pratiche quotidiane, dei valori, delle emozioni e dei desideri. Enfatizzando l'esperienza emotiva e individuale (de Almeida 2006) e attraverso l'incredibile capacità di intercettare e adattarsi alle esperienze locali (Robbin 2004; Shaw 2007), le chiese pentecostali, nei contesti in cui ho lavorato, sono riuscite a fornire linguaggi e pratiche per riposizionare e dare senso a una quotidianità complessa e conflittuale.

20. Intervista a Caio, 3/6/2014.

21. L'espressione ex-narcotrafficante è una categoria nativa. Gli e le ex (trafficienti, banditi, alcolisti/e, drogati/e prostituti/e) può essere letta come una rielaborazione locale del *Born Again*.

22. Si vedano: Biehl, Good, Kleinman 2007; Bourgois 2008; Csordas 1994; Ortner 2005.

La narrativa della battaglia spirituale (Mariz 1999) è emersa come un linguaggio inedito e produttivo in grado di tradurre e riconfigurare l'esperienza tutta urbana di segregazione spaziale, discriminazione, violenza e militarizzazione della vulnerabilità urbana, per parafrasare Wacquant (2008). La narrativa della battaglia spirituale presenta un mondo drammaticamente diviso tra bene e male. Se da un lato ci sono Dio, Gesù, lo Spirito Santo, le persone *da Igreja*, dall'altro lato ci sono Satana e i suoi Demoni, le persone perse. Da un lato ci sono le persone che «camminano con Dio» e dall'altra quelle che «danzano con il Diavolo» citando un celebre slogan del Pastor Dione Santos²³. Da un lato «cose e luoghi di Dio», dall'altro «cose e luoghi del Diavolo», il mondo. Come mostra Patricia Birman (2009) il mondo non è uno spazio di semplice assenza di Dio costruita in opposizione a un'altra sfera che, tanto la tradizione cristiana quanto secolare, definiscono sovranaturale. «Nel mondo ci sono frontiere che stabiliscono scissioni significative entro certi spazi, che sono più o meno soggetti all'azione di forze demoniache» (*ibidem*: 171; trad. mia).

Nel luglio del 2014, tredici anni dopo la sua conversione, Clara ha rischiato di «perdere un altro nipote»²⁴:

Un poliziotto dell'UPP²⁵ gli ha sparato alla cervicale ed è rimasto paralizzato... abbiamo dovuto minacciare i poliziotti per convincerli a portare d'urgenza Daniel all'ospedale là in basso... una volta arrivati all'ospedale l'hanno lasciato lì. Un nero, *favelado* e bandito. Ho passato tutti gli ultimi anni della mia vita a combattere, a lottare. Quando ti sembra di aver vinto ecco che arriva un'altra battaglia, un'altra sofferenza. Daniel era nel mondo... Il Diavolo agisce così entra nella tua famiglia, seduce con i profitti del traffico di droga, del crimine, con l'alcool, la prostituzione, le armi... Guarda le *bocas de fumo*²⁶, quello è lo spazio del Diavolo (*ivi*).

Durante i culti cui partecipavo assiduamente in Rocinha era frequente ascoltare pastori e missionari gridare, allertare e circoscrivere le differenti forme che il Diavolo e i suoi demoni possono assumere nella vita quotidiana. Il Diavolo sniffa, ruba, vende droga, si muove armato, consuma alcool e marijuana. È il marito ubriaco di una giovane donna lavoratrice *da igreja*, è un mal di testa che non si riesce a combattere, è un figlio che ruba per comprarsi beni di lusso, una moglie che tradisce.

23. Il Pastor Dione Santos è un famoso pastore e ex-narcotrafficante di Rio de Janeiro.

24. Clara; diario di campo, luglio 2014.

25. Nel settembre 2012 la Rocinha è stata coinvolta nel progetto di pacificazione delle *favelas* di Rio de Janeiro. Il progetto, promosso dalla Segretaria de Segurança do Rio de Janeiro, prevede «l'entrata e riconquista permanente delle comunità dominate dal traffico» tramite l'installazione di Unità di Polizia Pacificatrice, le UPP. L'installazione delle UPP ufficialmente, ha l'«obiettivo di combattere le fazioni criminali e restituire alla popolazione pace e sicurezza» (Sergio Cabral, Governatore dello Stato di Rio de Janeiro; http://www.upprj.com/index.php/as_upps_us; consultato in data 15/03/2016; trad. mia). «Una politica dello Stato di valorizzazione della vita e generazione di speranza per il popolo carioca» (J. M. Beltrame, Segretario alla Sicurezza; *ivi*; trad. mia).

26. Le *bocas di fumo*, letteralmente bocche del fumo, sono il centro fisico e simbolico del traffico di droga in *favelas*.

Intrecciandosi a questioni legate alla salute, alla vita coniugale e amorosa l'operare del Diavolo affetta la vita delle persone nel contesto delle *favelas* in cui ho lavorato esercitando una violenza tanto fisica, quanto sensoriale e quotidiana (Scheper Hughes 1993). Il Diavolo agisce in *favela*, attua conquistando e "corrompendo" anime e soggettività che circolano tra i vicoli esercitando violenza. La violenza intima – che per Philippe Bourgois (2007) comprende la violenza interpersonale, delinquente, il crimine organizzato e disorganizzato, il *self-abuse* – emerge nelle parole e nella traiettoria di Clara come opera del Demonio. Nel labirinto della Rocinha il Demonio si muove nei e attraverso i corpi dei giovani coinvolti nel narcotraffico, si nasconde nelle pratiche dell'abuso di droga e alcool affettando e vulnerabilizzando gli abitanti "del bene" della *favela*. La violenza intima guida i movimenti quotidiani, indirizza gli attraversamenti dello spazio geografico della *favela* e scandisce il tempo per poterlo vivere e godere.

Per recarsi alla chiesa che era solita frequentare, l'Igreja Pentecostal Fonte de Agua Viva situata nella località della Rocinha chiamata Rua Dois, Clara percorreva il cammino più breve solo fino alle 20.00 circa. Il percorso, oltre ad essere estremamente precario dal punto di vista infrastrutturale con vicoli ripidi non asfaltati, spazzatura e rivoli della rete fognaria che attraversavano le strade, era quasi interamente pattugliato da giovani lavoratori del narcotraffico armati. La notte nella densità dei vicoli della Rocinha è il tempo delle sparatorie, del conflitto armato tra fazioni del traffico e tra queste e la polizia. È il tempo del maggiore consumo di alcool e droga e in generale delle cose del mondo. «Io ci passerei anche alla fine del culto, Dio ha il controllo. Mi conoscono tutti, c'è anche mio nipote... tutti sanno che sono *da igreja*, mi rispettano, ma la mia famiglia non vuole»²⁷.

Le relazioni di vicinato, amicizia e parentela che spesso intercorrono tra persone *da igreja* e piccoli spacciatori armati dai poteri del narcotraffico, sembrano configurarsi materialmente e geograficamente nello spazio della *favela*. I *crentes* sono rispettati e accolti dai lavoratori del narcotraffico che occupano gli spazi pubblici della Rocinha e che, nella stragrande maggioranza dei casi, sono attori locali marginali del crimine organizzato.

L'incontro e scontro quotidiano tra soggettività di bene e soggettività del male, tra mondo di Dio e mondo del Diavolo si materializzano dunque nello spazio della Rocinha, indirizzano le traiettorie spaziali (De Certeau 1988) dei suoi abitanti. Negli attraversamenti quotidiani la *favela* emerge come uno spazio flessibile di incontro/scontro tra Dio e ciò che appartiene al suo mondo e il Demonio con i suoi soggetti, le sue cose e i suoi luoghi. È sempre nell'incontro che si articola la relazione tra i due mondi. Il processo di restaurazione di anime produce nuove relazioni sociali (de Castro Viveiros 2002) tra soggetti, soggetti e il mondo di Dio, soggetti e il mondo del Diavolo e si espande, dunque, nei luoghi della *favela*. La relazione tra soggetti umani e non-umani riconfigura in maniera drammatica e plastica i luoghi della *favela*. La relazione con il divino non è confinata ai luoghi di culto, ma assume significato proprio nell'incontro con luoghi e soggetti che vivono nel mondo del Diavolo e viceversa.

27. Clara; diario di campo, giugno 2013.

Come afferma Cesar Teixeira Pinheiro (2010) alle persone *da igreja* nel contesto delle *favelas* viene riconosciuta un'autorità morale da coloro che vivono nel mondo.

Il narcotraffico rispetta perché sa che la chiesa fa un lavoro sociale qui in Rocinha e lascia in pace le persone *da igreja*. La chiesa fa ciò che dovrebbe fare il governo... Accettano e rispettano. [...] Perché rispettano? Perché sanno che la trasformazione è reale, è una trasformazione vera. [...] Oggi io vado dappertutto, a testa alta. [...] Sono rispettato ovunque. Non ho più nemici [...] La bibbia dice che persino i tuoi nemici diventeranno amici. Prima non potevo abbracciare un tipo che viveva in un'altra comunità. Oggi [...] addirittura dormo nella sua casa²⁸.

Nella parole dell'evangelista Caio emergono chiaramente le dimensioni creative e produttive della conversione. La trasformazione del sé della propria soggettività assume senso e significato all'incrocio tra intimità e socialità nel contesto della *favela* e addirittura fuori dai suoi confini violentemente marcati.

Caio ha lavorato 5 anni per il narcotraffico prima di convertirsi nel 2004 al Pentecostalismo. La trasformazione della sua vita è diventata strumento e opportunità per potersi muovere liberamente non solo all'interno della Rocinha, ma anche in altre *favelas*. L'entrata nel mondo di Dio gli ha permesso di attraversare le barriere tra *favelas* governate da differenti fazioni del narcotraffico²⁹ e di abbracciare gli antichi nemici.

Tra paura e fiducia gli abitanti pentecostali sembravano muoversi in un luogo che, per riprendere la citazione di Birman (2009) e per rimanere aderenti alle costruzioni dei miei interlocutori, si è storicamente, politicamente e socialmente venuto a configurare come particolarmente soggetto all'azione delle forze demoniache.

Conversione come esperienza morale e costruzioni della vulnerabilità urbana

Nel narrare la storia dei nipoti e della propria conversione le parole di Clara sembrano connettere l'esposizione all'incessante lavoro del demonio a forze sociali, politiche ed economiche che congiurano nel rafforzare e costruire la vulnerabilità socialmente strutturata (Bourgois 2008) degli abitanti della *favela*. Neri, poveri, *favelados*, considerati-come-banditi, gli abitanti e le abitanti delle *favelas* di Rio de Janeiro sono privati di giustizia e delle attenzioni delle istituzioni e della società.

Se è vero che fin dalla loro nascita nei primi anni del 900 le *favelas* di Rio de Janeiro sono state considerate un «doppio problema: sanitario e militare» (Zaluar, Alvito 2006: 9; trad. mia), è a partire dal radicarsi del traffico di droga che il problema della violenza ha cominciato a essere centrale nel pensare socialmente, politicamente e moralmente questi contesti.

28. Intervista a Caio, 3/6/2014.

29. Attualmente sono tre le fazioni di narcotraffico che si spartiscono il territorio delle *favelas* di Rio de Janeiro: Comando Vermelho, Amigos dos Amigos e Terceiro Comando Puro. Anche se a detta dei miei interlocutori nelle *favelas* pacificate la situazione è un po' cambiata, continua a vigere in modo più flessibile la regola per cui gli abitanti di una *favela* possono frequentare solo quelle della stessa fazione.

L'origine delle principali fazioni di narcotraffico di Rio de Janeiro risale all'epoca della dittatura militare (1964-1985). Tra le mura del carcere di massima sicurezza Candido Mendes nella Ilha Grande³⁰ e dall'incontro tra prigionieri politici e criminali comuni (Leeds 2006) nacque quella che è tutt'ora la più potente fazione di narcotraffico di Rio de Janeiro, il Comando Vermelho³¹.

Negli anni Settanta il Comando approfittò dell'avvento della cocaina come merce lucrativa (*ivi*) e dalla prigione cominciò a gestire il narcotraffico nella città di Rio de Janeiro. All'inizio degli anni Ottanta la vulnerabilità dei loro abitanti, la conformazione labirintica dello spazio e la rete già esistente che gestiva il traffico di marijuana, fecero sì che il potere economico e politico dei narcotrafficienti si imponesse nel contesto delle *favelas* plasmandone quotidianità, regole, desideri e possibilità.

Per dirlo con le parole di Michel Misse (2011: 19; trad. mia), «dal momento che tutto questo succede da almeno 30 anni, esiste tutta una generazione nata e socializzata in *favelas* per la quale il movimento – nome che si dà al commercio al dettaglio di droga – integra normalmente il repertorio culturale».

I nipoti di Clara come l'evangelista Caio sono nati e cresciuti in una Rocinha che a partire dagli anni Ottanta è stata, come la maggior parte delle altre *favelas* della città, territorio dominato dal narcotraffico. Potere tutt'altro che parallelo il traffico di droga si è diffuso in relazione alla (non)azione dello Stato, delle forze di polizia, alle costruzioni mediatiche, alla vita e ai timori della Rio de Janeiro-bene che abita le aree ricche della città.

La voce di Caio

Il sistema limita tanto la nostra vita che ho dovuto fare una scelta. Sognare o sopravvivere.
(Mc's Racionais³², *A vida è desafio*; trad. mia)

Sono entrato nel traffico a 13 anni. Perché... tutti i giovani vogliono conoscere il mondo. Vogliono sapere cosa è buono e cosa no. Io ho cominciato a farmi coinvolgere da persone che mi dicevano "questo sì, questo no" e alla fine tu opti per quello che vuoi. Io ho optato per il traffico di droga. Quando avevo 16 anni ero già mega coinvolto fino ai denti. Gli amici ti influenzano. [...] Perché noi qui in comunità viviamo una vita molto *ruim*³³. In che senso? Nel senso che per esempio un iphone, un bambino non può avere un iphone, un padre di famiglia guadagna 700 reais al mese. E vede il trafficante e le persone là in basso che ce l'hanno e lo vuole. Questa cosa comincia a crescere dentro di lui. [...] Io ero così volevo cose di marca e ho cominciato a immischiarmi per ottenere queste cose. Ma

30. Ilha Grande è un'isola situata nello Stato di Rio de Janeiro. La Candido Mendes non esiste più.

31. Il Comando Vermelho, a quell'epoca chiamato Falange Vermelha, a detta di uno dei suoi fondatori William da Silva Lima «non era un'organizzazione, ma principalmente un tipo di condotta, un modo di sopravvivere in tempi difficili» (da Silva Lima 1991: 83; trad. mia).

32. Mc's Racionais sono un gruppo rap di São Paulo.

33. La parola *ruim* può essere tradotta in molti modi. In questo caso significa contemporaneamente difficile, brutta, cattiva, svantaggiata.

noi da fuori vediamo una cosa, dentro è altro. Dentro il traffico era un inferno. [...] Il 17 novembre del 2004 ho accettato Gesù come mio salvatore. Perché c'era sempre qualcuno pregando la parola del Signore, a evangelizzare. E oggi io faccio lo stesso [...]. Io pensavo così, devo guadagnare, avere cose, migliorare la mia vita. Perché chi vive in comunità già è discriminato e in più non ha soldi, non ha niente. Tu arrivi là fuori e sei discriminato. Se vado al supermercato le guardie di sicurezza mi seguono. Proprio ieri tornando dal lavoro sono stato fermato violentemente dalla polizia perché dicevano che li stavo guardando. Ero solo tornato dal lavoro. Quando sei nel traffico pensi di essere il migliore, che stai difendendo la *favela* e i suoi abitanti, ma in realtà è un inferno perché alla fine stai lottando contro il governo [...]. Dio permette queste esperienze per poter aiutare gli altri. Dio mi ha fatto entrare nel traffico per poter aiutare. Ho dovuto sentire sulla mia pelle quello che i trafficanti stanno vivendo. Non lo può fare chiunque. [...] Noi passiamo la nostra esperienza a chi soffre la stessa situazione [...]. È solo un'opportunità Laura. Il governo gli organi pubblici non danno opportunità. La società giudica e basta. Non li sto difendendo, sbagliano e cercano di ottenere cose nel modo sbagliato. Non ci sono corsi per inserire i giovani nel mercato del lavoro. [...] Lo Stato entra con la polizia e uccide i suoi abitanti e basta. Stai capendo? È solo un'opportunità. Immagina come sarebbe la vita se aprissero dei poli di informatica, questo cambierebbe il volto della comunità, l'immagine della comunità là fuori. [...] La società non capisce. È il lato oscuro della società, crea, punta il dito e discrimina. La società crea i banditi. Il bandito è creato dalla società. Immaginati nerina con i capelli ben *ruim*, entri in un supermercato e all'improvviso qualcuno vicino dice "vai via di là allontanati questa bambina puzza è questo è quello". Immagina cosa cresce dentro di lei, come pensi possa crescere questo bambino, una buona persona? Se lo porta avanti tutta la vita. Tanti giovani. La *favela*. È la società a fare questo a generare questo comportamento. Nessuno nasce bandito, poliziotto, antropologo. Le motivazioni ti trasformano, c'è una motivazione dietro il divenire bandito. Non è una motivazione spirituale o materiale, ma sociale. Qualcuno crea questa motivazione. La mia è stata vedere cose belle, la società me le ha mostrate là in città e io le ho volute. [...] Ci sono i principi nella tua testa e i principi sono molto difficili da distruggere. Oggi loro hanno valori che essendo banditi, si muovono nella *favela* con fucile e pistola, sparando alla polizia, la polizia sparando a loro. Pensano di arrivare da qualche parte con la violenza³⁴.

Il lungo frammento d'intervista sopracitato fa emergere un'interpretazione elegante, puntuale e largamente condivisa³⁵ delle dinamiche che contribuiscono a costruire le *favelas* come spazi urbani marginali, invalicabili, ricettacolo di una molteplicità di forme di violenza e di devianza che minacciano il mite e quieto vivere quotidiano della città di Rio de Janeiro.

È dentro la relazione con alcune delle aree più ricche della città che si è espansa e continua a vivere la Rocinha. La maggior parte dei suoi abitanti lavora nei quartieri della Zona sud, i bambini e gli adolescenti studiano nelle scuole pubbliche del quartiere di Gávea a causa della carenza di strutture educative nella *favela*. Quotidianamente gli attraversamenti urbani marcano e re-inscrivono sulla "pelle, dentro e nella testa" degli

34. Intervista a Caio, 3/6/2014.

35. La narrazione di Caio presenta delle analogie sorprendenti con molte delle riflessioni articolate dei miei interlocutori – attivisti di movimenti sociali, associazioni sociali e culturali, leaders politici – e delle narrative pentecostali di conversione (Gooren 2010) raccolte per il mio lavoro di dottorato, tanto sul campo quanto sul web.

abitanti della *favela* una distanza che non è geografica³⁶, ma socialmente, economicamente e storicamente costruita. Nelle interpretazioni dei miei interlocutori la Società emerge come altro rispetto al governo e alle istituzioni, è localizzata in un là che è geograficamente collocato in basso alla *favela* e, da là, punta il dito contro ciò che lei stessa ha creato e continua a sostenere.

Secondo un'interpretazione largamente diffusa nella città, le *favelas* sarebbero il territorio della violenza e la popolazione che vi risiede sarebbe connivente con i suoi agenti, i trafficanti di droga. Questa percezione, che si traduce nelle metafore di guerra e della città divisa tra asfalto e *favelas*, fa transitare la discussione della violenza, dal campo della sicurezza pubblica ad un campo morale [...] (Leite 2009: 207-208; trad. mia).

Nella riflessione di Caio la società crea banditi e appoggiando l'uso della forza per contenere il flusso di violenza che sembra fluire dallo spazio della *favela*; produce nuovi banditi che a loro volta, lungi dall'essere vittime innocenti, contribuiscono a vulnerabilizzare l'esperienza quotidiana dei suoi abitanti.

Uno degli aspetti perversi dell'azione violenta delle forze di polizia in *favela* è stato da un lato di stigmatizzare gli abitanti – spesso confusi con i trafficanti e soggetti dunque ai soprusi dei poliziotti – e dall'altro lato di produrre un ampio sentimento di rivolta e ingiustizia (Misse 2011). Le reiterate “mancanze di rispetto”, i soprusi e la violenza esercitata dalle forze di polizia sono state legittimate da una società spaventata e impaurita e hanno prodotto un avvicinamento morale, politico e di esperienza tra abitanti “buoni” e trafficanti, tra *favela* e crimine.

«È la società a promuovere il genocidio dei poveri neri *favelados*» per dirla con le parole della leader e fondatrice del *Movimento das Mães Vitimas de Violência*³⁷ di Rio de Janeiro. E ancora «il povero, arrestato o morto, è già una questione culturale» (trad. mia) come denunciano Mc's Racionais nel rap *Negro Drama*.

In un contesto come quello di Rio de Janeiro in cui dal 2005 al 2014 sono stati registrati 5132 omicidi (dichiarati) derivati da azioni della polizia – tra il 2011 e 2013 il 79% dei morti erano neri e il 75% giovani tra i 15 e i 29 anni³⁸ – le grammatiche pentecostali sembrano affermarsi come via privilegiata per pensarsi e proiettarsi in un futuro che non emerge come una categoria astratta, bensì terribilmente concreta e carnale³⁹.

36. È bene specificare che molte *favelas* di Rio de Janeiro sono situate in zone geograficamente periferiche.

37. Movimento delle Madri Vittime di Violenza. Intervista del 9/09/2014.

38. I dati sono tratti da Amnesty International 2015: 32-37.

39. Tengo a precisare che il linguaggio e le pratiche pentecostali sono emerse durante il mio campo come canale privilegiato, ma non esclusivo per proiettarsi nel futuro. Gli stessi discorsi prodotti dalle chiese locali si contaminano con quelli elaborati a livello più nazionale, ma non solo. Nelle *favelas* in cui ho lavorato erano presenti una quantità incalcolabile di movimenti, associazioni, progetti sociali, artistici e culturali locali e non. È spesso all'incrocio tra differenti linguaggi che molti degli abitanti delle *favelas* riconfigurano relazioni, desideri e azioni quotidiane per riflettere traiettorie di vulnerabilità.

I narcotrafficienti sono contemporaneamente abitanti, figli, padri, sono l'immagine che terrorizza della/nella/fuori la *favela* e ne sono i protettori, sono vittime e carnefici, soggetti di discriminazione e causa "del volto della *favela* là fuori", sono amore e odio. È dentro questo movimento di contestazione/re-affermazione, assimilazione/negazione, condivisione/distanziamento, partecipazione/distanza (de Almeida 2006) e nello sforzo di dare senso a queste esperienze apparentemente contrastanti che emerge una delle specificità locali del ruolo ricoperto dalle chiese pentecostali.

Caio non incarna l'idea di un soggetto resistente al crimine – come vorrebbero Ong e associazioni culturali – né quella di soggetto risocializzato – come vorrebbero le istituzioni educativo/penali – ma è contemporaneamente *da igreja* e bandito, vittima e carnefice, vicino e lontano dall'esperienza di violenza e discriminazione. La trasformazione "vera e reale" della soggettività cui fa riferimento nell'intervista emerge essa stessa come discorso critico sui conflitti spaziali e morali che provocano l'esperienza di emarginazione urbana (Wacquant 2008).

L'entrata nel mondo di Dio permette di scomporre e ricomporre sé stessi, lo spazio e le relazioni intra e infra *favelas*, ma non solo. La relazione con lo Spirito Santo concede ai fedeli di posizionarsi in un luogo "santo ovvero separato" e fa in modo che – in particolare i leader religiosi – vengano riconosciuti come soggetti dotati di una «capacità di circolazione sociale» (Mafra 2011: 147; trad. mia), simbolica e geografica ampliate.

La conversione – con le sue narrazioni e pratiche – si fa discorso e atto politico (O'Neill 2015) ed emerge come un'esperienza morale (Kleinman 2006) ovvero un processo di definizione di ciò che è più in gioco nella vita quotidiana degli abitanti della *favela*. La posizione separata garantita dall'entrata nel mondo di Dio permette di rendere visibili i valori del vivere quotidiano e ciò che conta di più nelle vite delle persone (*ivi*). La de-invisibilizzazione dei "principi" che muovono la partecipazione attiva e passiva al mondo del crimine significa anche far emergere le cause, le relazioni e i soggetti che li rendono possibili. Significa, a partire dalla propria traiettoria di vita, riflettere e rendere visibile il conflitto – fisico, politico e morale – che è creato e a sua volta produce l'esperienza del vivere urbano a Rio de Janeiro per gli *urban outcast* (Wacquant 2008).

Breve intermezzo musicale

Non capisco perché la vita insiste
 A condurmi per cammini che mi provocano solo sofferenza, dolore e agonia, agonia.
 Cammini che non ho scelto di percorrere
 Cammini che mi fanno solo piangere
 La mia vita è così è così difficile
 Sopportare
 Vivo nei vicoli delle favelas portando
 Pistole e fucili
 Da quanto tempo non so più

Cosa vuol dire dormire
 Schiavo della droga
 Obbligato a fuggire per vivere
 E a nascondermi per non morire
 La mia vita è questa
 Non sopporto più vedere mia mamma
 Piangere e disperarsi
 Aspettando solo
 La notizia della mia morte
 Riempi il vuoto che esiste
 Nel mio cuore
 Distruggi le catene dell'afflizione
 Toglimi da qui
 Una pagina in bianco Dio è
 Quel che voglio essere
 Riscrivi la mia storia e aiutami a vincere
 Stendimi la tua mano e aiutami ad alzarmi
 Scrivi di nuovo la mia vita.
 Solo un giovane obbligato
 A sopportare tanti preconcetti
 La società dice che non c'è
 Più nulla da fare per me.
 Non ho più pace e allegria
 La parola tristezza riassume
 Mia vita
 Dove ho lasciato il mio cuore
 La mia speranza è stata portata
 Via dal vento e con lei
 Insieme i miei sentimenti
 Ho bisogno di qualcuno
 Che mi porga la sua mano.
 Guerriero del traffico
 Molti mi vedono solo
 Come un drogato
 Lo so che rubo e che a volte
 Dormo armato
 Ma so che Dio ha un'altra opzione
 Il sogno della mia vita è poter
 Costruire una famiglia e poter
 Camminare a testa alta
 Essere trattato come
 Un cittadino
 (Elaine Martins, *Pagina em Branco*)⁴⁰.

40. Ho selezionato il testo di una delle moltissime musiche gospel che hanno accompagnato il mio lavoro di campo. Il testo che segue dialoga con la riflessione proposta nell'articolo e enfatizza la dimensione locale dell'esperienza di conversione nel contesto delle *favelas*. La scelta di dialogare con la musica e di "lasciarla risuonare" non è casuale. Come già analizzato in un altro contributo (Petracchi 2014), la musica evangelica gioca un ruolo determinante nei processi di costruzione di nuovi riferimenti spaziali nel contesto della *favela*. Il complesso e caotico *soundscape* della Rocinha può essere letto come un'arena in cui differenti attori politici e sociali tentano di affermare la propria presenza (Oosterbaan 2009). La musica gospel rappresenta un fondamentale veicolo di evangelizzazione nello spazio multiforme e poliedrico delle *favelas (ivi)*. La traduzione è mia.

Conclusion. La conversione si fa spazi

Le chiese pentecostali forniscono nel contesto della Rocinha un modello per comprendere, riflettere e attribuire senso all'esperienza del vivere urbano. Come ho tentato di mostrare, i linguaggi pentecostali fanno e rendono visibile la complessità dell'esperienza di vulnerabilità urbana e aprono ai soggetti un cammino per interpellare e comprendere le dinamiche di potere.

La metafora di una città divisa tra *asfalto* e *favela* ha trovato nella violenza urbana la sua forza produttiva e viceversa. Tale metafora ha agito in termini negativi nel contesto di Rio de Janeiro, negando complessità spaziale, sociale, economica e morale alla città. Le *favelas* sono senza infrastrutture, senza pace, senza soldi, senza opportunità, senza aiuto, senza morale, senza giustizia. L'*asfalto* o città il loro opposto speculare. Come ho tentato di mostrare le soggettività non rifiutano tale dicotomia, ma, radicandosi nella logica dualista pentecostale, articolano i suoi significati in modi differenti. L'esperienza urbana è vissuta nell'intreccio tra *favela*, città, mondo di Dio e mondo del Diavolo. Non si tratta di sovrapporre il mondo di Dio alla *favela* e il mondo del Diavolo alla città o alla società e viceversa. Si tratta di articolare questi quattro livelli dell'urbano, riflettere su violenza, precarietà, vulnerabilità e incertezza e comprenderli a partire dall'azione congiunta – e non – di differenti attori urbani, umani e non-umani.

La conversione, la restaurazione della propria anima e l'entrare del mondo di Dio non sono soltanto processi privati e spirituali nel contesto delle *favelas*. Non solo prevedono un'esposizione della propria posizione di *crentes* attraverso l'abbigliamento, la musica, il portare la bibbia sotto braccio, ma contagiano i soggetti e i luoghi della *favela*. La conversione è un processo intimo e relazionale di rielaborazione del proprio essere-nel-mondo, nel mio caso studio dell'essere-nella-metropoli. E ancora una volta è la violenza come esperienza quotidiana e linguaggio a ridefinire una comprensione pratico-morale di Rio de Janeiro (da Silva Machado 2010). La battaglia spirituale si combatte nei corpi, nelle soggettività, nella *favela* e nella città.

Il processo di conversione delle soggettività passa da una riconfigurazione della *favela*, ridefinisce la comprensione delle dinamiche che congiurano a costruire la vulnerabilità urbana, per riversarsi nell'intero spazio urbano producendo una nuova mappatura – geografica, simbolica, morale e pratica – della metropoli e degli attori che la producono. Rio de Janeiro diviene il luogo in cui la conversione “si fa spazio” riconfigurandone a sua volta geografie e significati. Tra *favela* di Dio e *favela* del Demonio, città di Dio e città del Demonio.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alvito, Marcos, 2001, *As cores de Acari: uma favela carioca*, Rio de Janeiro, FGV.
- Amnesty International, 2015, ed, *You killed my son. Homicides by military police in the city of Rio de Janeiro*, London, Amnesty International Ltd.
- Arenari, Brend, 2015, America Latina, pentecostalismo e capitalismo periférico. Aproximações teóricas para além do culturalismo, *Civitas Revistas de Ciências Sociais*, 15, 3: 514-527.
- Aubrée, Marion, 2012, Un neo-pentecostalismo brasiliano tra le popolazioni immigrate in Europa occidentale, in *Terapie religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporâneo*, Pino Schirripa, a cura di, Roma, Cisu: 219-239.
- Biehl, Joao, Byron Good, Arthur Kleinman, 2007, eds, *Subjectivity. Ethnographic investigation*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Birman, Patricia, 2003, Sobre o Mal à brasileira e o mal que nos acompanha, *Debates no NER*, 4, 4: 7-19.
- Birman, Patricia, 2009, Feitiçarias, territórios e resistências marginais, *Mana*, 15, 2: 321-348.
- Bourgois, Philippe, 2003 [1996], *Cercando rispetto. Drug Economy e cultura di strada*, Roma, Derive Approdi.
- Bourgois, Philippe, 2007, Neoliberal Lumpen Abuse in 2000s: A 25 Year Ethnographic Retrospective on Violence in the Americas, www.princeton.edu/~piirs/projects/Democracy&Development/papers/Panel%20I%20%20Bourgois.pdf (consultato in data 20/12/2015).
- Bourgois, Philippe, 2008, Sofferenza e vulnerabilità socialmente strutturate. Tossicodipendenti senz'atetto negli Stati Uniti, *Annuario di Antropologia*, 9/10: 113-135.
- Cavallieri, Fernando, Adriana Vial, 2012, Favelas na cidade di Rio de Janeiro: o quadro populacional com base no Censo 2010, *Coleção Estudos Carioca*, http://portalgeo.rio.rj.gov.br/estudoscariocas/download%5C3190_FavelasnacidadedoRiodeJaneiro_Censo_2010.-pdf (consultato in data 20/12/2015).
- Censo Demográfico, 2010a, Aglomerados subnormais: Informações Territoriais, *IBGE Instituto de Geografia e Estatística*, www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/aglomerados_subnormais_informacoes_territoriais/default_informacoes_territoriais.shtm (consultato in data 20/12/2015).
- Censo Demográfico, 2010b, Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência, *IBGE Instituto de Geografia e Estatística*, www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm (consultato in data 15/01/2015).
- Csordas, Thomas, 1994, *The sacred self. A cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- da Cunha Vital, Christina, 2008, “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas, *Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP*, 15: 23-46.
- da Cunha Vital, Christina, 2009, Da macumba às campanhas de cura e libertação: a fé dos traficantes de droga em favelas no Rio de Janeiro, *Tomo*, 14: 229-265.
- da Cunha Vital, Christina, 2014, Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas, *Religião e Sociedade*, 34, 1: 61-93.

- da Silva Lima, William, 2001, *Quatrocentos contra um: uma historia do Comando Vermelho*, São Paulo, Labortexto Editorial.
- da Silva Machado, Luiz A., 2008, *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- da Silva Machado, Luiz A., 2010, Violência urbana, segurança publica e favelas – o caso do Rio de Janeiro atual, *Caderno CRH*, 23, 59: 283-300.
- de Almeida, Ronaldo, 2003, Guerra de possessões, in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, Ari Pedro Oro, André Corten, Jean-Pierre Dozon, eds, Sao Paulo, Paulinas: 321-342.
- de Almeida, Ronaldo, 2006, A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade, in *As religiões no Brasil: continuidade e rupturas*, Faustino Luiz Couto Texeira, Renata de Casto Menezes, eds, Petrópolis, Vozes: 111-122.
- de Almeida, Ronaldo, 2009, Pluralismo religioso e espaço metropolitano, in *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*, Clara Mafra, Ronaldo de Almeida, eds, São Paulo, Editora Terceiro Nome: 29-50.
- de Almeida, Ronaldo, 2011, Religião e desigualdade urbana, *Interseções*, 13, 1: 126-135.
- de Castro Viveiros, Eduardo, 2002, O Nativo Relativo, *Mana*, 8, 1: 113-148.
- De Certeau, Michel, 1988 [1980], *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Freston, Paul, 1994, Breve Historia do Pentecostalismo Brasileiro, in *Nem Anjos Nem Demônios. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*, Alberto Antoniazzi, ed, Petrópolis, Vozes: 67-159.
- Gooren, Henry, 2010, *Religious Conversion and disaffiliation. Tracing patterns of change in faith practices*, New York, Macmillan Publishers.
- Kleinman, Arthur, 2006, *What Really Matters: Living a Moral Life amidst Uncertainty and Danger*, New York, Oxford University Press.
- Leeds, Elizabeth, 2006 [1998], Cocaína e poderes paralelos na periferia urbana brasileira: ameaça a democratização em nível local, in *Um século de favela*, Alba Zaluar, Marcos Alvito, eds, Rio de Janeiro, Editora FGV: 233-276.
- Leite, Marcia, 2009, Religião e Política no espaço publico: moradores de favelas contra a violência e por justiça, in *Religiões e Cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*, Clara Mafra, Ronaldo de Almeida, eds, São Paulo, Editora Terceiro Nome: 207-228.
- Machado, Carly, 2004, Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, 42, 20: 153-180.
- Mafra, Clara, 2011. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da America do Sul, *Interseções*, 13, 1: 136-152.
- Mafra, Clara, Ronaldo de Almeida, eds, 2009, *Religiões e cidades. Rio de Janeiro e São Paulo*, São Paulo, Terceiro Nome.
- Malighetti, Roberto, 2011, Biopolitiche d’eccezione e pratiche di resistenza nelle favelas di Rio de Janeiro, *Confluenze*, 2, 3: 22-34.
- Mariano, Ricardo, 1996, Os neopentecostais e a teoria da prosperidade, *Novos Estudos*, 44: 24-44.
- Mariano, Ricardo, 2004, Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal, *Estudos Avançados*, 18, 52: 121-138.

- Mariano, Ricardo, 2014, *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Edições Loyola Jesuítas.
- Mariz, Cecília L., 1999, A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia, *BIB*, 47, 1: 33-48.
- Moore, Henrietta L., 2007, *The Subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*, Cambridge, Polity Press.
- Misse, Michel, 1999, Malandro, marginais e vagabundos: a acumulação social da violência no Rio de Janeiro, tesi di dottorato (tutor Luiz Antônio da Silva Machado), Rio de Janeiro, Iuperj.
- Misse, Michel, 2011, Crime organizado e crime comum no Rio de Janeiro. Diferenças e afinidades, *Revista de Sociologia e política*, 19, 40: 13-25.
- O'Neill, Kevin L., 2015, Politics of Prayer. Christianity and the Decriminalization of Cocaine in Guatemala, in *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, Dimon Coleman, Rosalind Hackett, eds, New York and London, New York University Press: 214-227.
- Oosterban, Marijn, 2009, Sonic Supremacy. Sound, Space and Charisma in a favela in Rio de Janeiro, *Critique of Anthropology*, 1, 29: 81-104.
- Ortner, Sherry, 2005, Subjectivity and cultural critique, *Anthropological Theory*, 1, 5: 31-52.
- Petracchi, Laura, 2014, Tuned-Favela. On Gospel Music as a form of urban-making in Rio de Janeiro (Brazil), *Inter-disciplinary.net*, www.inter-disciplinary.net/critical-issues/wp-content/uploads/2014/04/petracchiuppaper.pdf (consultato in data 3/02/2016).
- Robbin, Joel, 2004, *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea Society*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Sanchis, Pierre, 1994, O Repto Pentecostal à "Cultura Católico-Brasileira", *Revista de Antropologia*, 37: 145-181.
- Scheper Hughes, Nancy, 1993, *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- Schirripa, Pino, 2012, Salute e salvezza nei contesti pentecostali carismatici, in *Terapie Religiose. Neoliberalismo, cura, cittadinanza nel pentecostalismo contemporaneo*, Pino Schirripa, a cura di, Roma, Cisu: 11-31.
- Shaw, Rosalind, 2007, Displacing Violence: Making Pentecostal Memory in Postwar Sierra Leone, *Cultural Anthropology*, 22, 1: 66-93.
- Suruagy, Bruna, 2011, *Religião e Política: ideologia e ação da "Bancada Evangélica" na Câmara Federal*, tesi di dottorato (tutor, Salvador Sandoval), São Paulo, PUC-SP.
- Teixeira Pinheiro, Cesar, 2010, Moralidade e Identidade. Reflexões sobre a conversão religiosa de traficante de droga, 34° Encontro Anual da ANPOCS, ST 32 – Sociologia e Antropologia da Moral, http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1667&Itemid=350, consultato in data 3/02/2016.
- Velho, Gilberto, 1989, *A Utopia Urbana: um estudo de antropologia social*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Ventura, Zuneir, 1994, *Cidade Partida*, Sao Paulo, Companhia das Letras.
- Wacquant, Loic, 2008, *Urban Outcasts. A comparative sociology of advanced marginality*, Cambridge, Malden, Polity Press.
- Zaluar, Alba, Alvito, Marcos, eds, 2006 [1998], *Um século de favela*, Rio de Janeiro, FGV.

Laura PETRACCHI is PhD Candidate in Social and Cultural at the University of Milano-Bicocca. She has worked for many years in Brazil on violence and subjectivity. In 2010 she was visiting researcher at the Federal University of Amazonia (UFAM) and she conducted a fieldwork in a Caboclos community in the Brazilian Amazonia. In 2013-2014 she was visiting researcher at the Federal University of Rio de Janeiro (Museu Nacional, UFRJ). Between 2013 and 2014 she conducted one and half year of fieldwork working and living in some favelas of Rio de Janeiro. She's currently writing her PhD thesis on urban vulnerability, violence, Pentecostalism, suffering and affect.

laura.petracchi@gmail.com

This work is licensed under the Creative Commons © Laura Petracchi

Tra mondo di Dio e mondo del Diavolo. Esperienze urbane e Pentecostalismo in/da una favela di Rio de Janeiro

2016 | ANUAC. VOL. 5, N° 1, GIUGNO 2016: 205-224.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-2250

