

RELIGIÃO, PROMOÇÃO DA SAÚDE, PREVENÇÃO DA VIOLÊNCIA E RECUPERAÇÃO E REABILITAÇÃO DE PESSOAS

Fernanda Mendes Lages Ribeiro

O trabalho ora apresentado é fruto de um projeto de pesquisa de tese em saúde pública da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz/Rio de Janeiro/RJ em andamento. Objetiva-se discutir a relação entre religião, promoção da saúde, prevenção da violência e recuperação e reabilitação de pessoas.

Pretende-se, neste texto, apresentar alguns dos principais temas envolvidos na discussão travada nesta pesquisa, como mudanças religiosas, conversão e papel do grupo, assim como dar início à reflexão do material coletado através de entrevistas e de observação participante.

Diversas ações de promoção da saúde, de prevenção à violência e de recuperação e reabilitação de pessoas envolvidas com o crime são desenvolvidas por igrejas, historicamente. Há exemplos em diversas esferas, como na educação infantil, na criação de espaços de lazer e cultura, em serviços prestados na área de capacitação de trabalhadores e na sua inserção no mercado de trabalho, entre outros. Diante da escassez, da falta de continuidade ou de efetividade na distribuição de políticas públicas sociais, a religião, de certa maneira, toma forma de política na medida em assume funções que deveriam ser realizadas por instituições governamentais ou que as executam complementarmente ao Estado.

A aliança entre as religiões e o Estado não é nova tampouco se restringe às prisões e favelas e às ações de conversão. A igreja católica sempre teve grande influência em aprovar e reprovar projetos, como o do aborto e da legalização da união estável homoafetiva. Observa-se a profusão de políticos evangélicos nas diversas esferas governamentais e o movimento de tentativa de sancionar leis envolvendo a motivação de crenças religiosas. A chamada bancada dos evangélicos comporia “uma espécie de ‘nova direita’, na medida em que, além da defesa de bandeiras socioeconômicas direitistas tradicionais, eles se auto-proclamam como os guardiões de uma moralidade familiar e social” (Bohn, 2004, p. 293).

É em especial nos territórios de muitas das favelas cariocas que a presença do Estado se dá através de instituições de segurança pública, pela ótica policial e por ações

sociais assistencialistas descontinuadas. Neles também são cotidianamente negados e violados os Direitos Humanos, seja pela ausência de políticas públicas básicas ou pela exposição à violência gerada por conflitos entre grupos rivais e/ou com forças de segurança.

Neste âmbito, as ações de lideranças religiosas e igrejas são, muitas vezes, as únicas presentes. A disciplina e as comunidades de fé agiriam como instrumentos na prevenção do crime e dos desvios, imiscuindo-se os agentes religiosos aos ordenadores da cidade, promotores do controle e de biopolíticas nos territórios tidos desarranjados, desorganizados e caóticos.

A presente pesquisa vem sendo realizada em uma favela carioca – Manguinhos –, junto a pessoas que tenham abandonado o envolvimento com atos ilícitos por meio da conversão religiosa e com lideranças religiosas de igrejas e de associações de cunho social.

A retirada de indivíduos do “mundo do crime” e sua inclusão em programas desenvolvidos por tais entidades e, em última instância, sua conversão, vem se configurando como alternativa de vida para muitos; ela pode ser uma ferramenta possibilitadora do abandono de atos ilícitos e a entrada, ou retorno, a uma vida seguidora dos preceitos divinos.

Vital da Cunha (2009), a respeito das redes de proteção e tráfico de drogas em duas favelas cariocas, problematiza as formas utilizadas pelos moradores para experimentar segurança em meio a um cotidiano de vulnerabilidades. Instituições como a família e a igreja são tidas como espaços de sociabilidade e promoção de segurança. Uma das redes mais presentes em sua pesquisa, e que dá forma a muitos aspectos da vida cotidiana, é a evangélica. Por outro lado, o Estado, suas instituições e forças de segurança, assim como o tráfico, são vistos como fontes de risco.

O *cenário religioso* contemporâneo têm sido marcado por mudanças religiosas. Segundo Robbins (2008, p. 127) as últimas três décadas,

(...) afiguram um período de crescimento especialmente rápido na Ásia, América Latina, África e Oceania; estimativas recentes sugerem que o cristianismo pentecostal e o carismático possuem, no presente, cerca de 523 milhões de adeptos, dois terços dos quais vivem fora do Ocidente, local de origem destas religiões.

A adesão a igrejas pentecostais vem compondo os maiores índices de crescimento religioso. Várias têm sido as respostas elaboradas para a expansão destas igrejas, como a

falta de apoio em instituições sociais convencionais. Frente às dificuldades de resolução de questões individuais e de solução de demandas de saúde, educação, emprego e moradia, que impactam diretamente no bem-estar de grande parcela da população, buscam-se outras alternativas (Figueiredo, 2006).

Sua expansão nas cidades apóia-se no movimento de angariar adeptos entre os à margem dos processos sociais, fornecendo apoio frente às dificuldades econômicas e à anomia vivida nestes espaços, para a qual seriam providos sentimentos de pertencimento (Alves, 1978, Monteiro, 1999; Lobo, 2005, Quiroga, 2005; Fernandes, 1984; Novaes, 2001; Reyes Herrera, 2004; Vital da Cunha, 2009).

Vital da Cunha (2009) identifica ainda outros fatores associados ao crescimento pentecostal em favelas: facilidade de acesso a cultos e outras atividades, grande aderência de mulheres que, muitas vezes, levam depois seus maridos e outros membros da família, acolhimento e formação de uma rede de sociabilidade e solidariedade. Outro fator seria a profusão de denominações que buscam a ocupação de territórios e o arrebanhamento de fiéis.

Também Bohn (2004) concorda que o crescimento do grupo de evangélicos pentecostais entre a população brasileira se deve, em parte, à adesão de membros das camadas mais empobrecidas da população, “os evangélicos pentecostais (...) conseguem penetrar nas franjas da sociedade: em áreas que tem se mostrado inalcançáveis para outros segmentos religiosos. São setores sociais (e espaços geográficos) que, por sua precariedade de condições, revelam, por outro lado, a mais completa ausência do poder público” (p. 288).

Os pentecostais, de forma geral, “partilham da espera de uma segunda vinda de Cristo e acreditam ter acesso, no dia-a-dia, aos dons do Espírito Santo”, a quem atribuem a cura (Novaes, 2001). Apesar de haver características que diferenciam as religiões pentecostais das neopentecostais há, por vezes, mais atravessamentos do que divisões. Algumas igrejas tradicionais mesmo se “neopentecostalizam”, como aponta Vital da Cunha (2009). Esta autora destaca este movimento como um “divisor de águas”, que se daria como forma de se destacarem no mercado religioso.

A necessidade de competir no campo religioso com igrejas que vem crescendo com ações direcionadas a um público marginal e que, ao mesmo tempo, vêm ganhando mais e mais espaço entre os brasileiros por se auto-identificarem como igrejas poderosas na Batalha Espiritual é

motivadora, na perspectiva que defendo, de mudanças rituais e até doutrinárias em igrejas como a Assembléia de Deus de Acari (p. 225).

Segundo Mariz e Machado (2005), no Brasil, o termo neopentecostal passa a ser utilizado a partir da década de 1990 a fim de denominar igrejas com algumas características mais distintas: forte ênfase no exorcismo, existência de uma liderança carismática, uso da mídia e flexibilização dos costumes. Seu tipo-ideal era a Igreja Universal do Reino de Deus. Seria a combinação em maior ou menor grau destas características que determinaria a identificação pentecostal ou neopentecostal. Ainda, segundo Mariz e Machado (2005, p. 6), a ética neopentecostal é considerada “mais flexível e menos ascética, mais pragmática, mais voltada para a solução de problemas cotidianos, e mais mundana”.

As Teologias do Domínio e da Prosperidade – da Batalha Espiritual e do desenvolvimento econômico – são destaque nesta vertente. A crença de que existe uma guerra a ser travada, em busca de almas para o exército de Deus contra o do Demônio e a busca pela prosperidade material em terra justificam inúmeras atividades, como a prática dizimista (Vital da Cunha, 2009).

O exorcismo teria a função de expulsar os perigos existentes no cotidiano, protegendo simbolicamente o sujeito dos medos contemporâneos, como do desemprego, a juventude da inserção no mercado ilícito, entre outros. A conversão redundava no abandono das atividades ilícitas – do Mal. Para Teixeira (2008), a batalha espiritual é o que rege as relações entre crentes e bandidos – duelam o Bem e o Mal, Deus e o demônio.

Conversão, Exorcismo e Guerra Santa

Em presídios e outros espaços institucionais, ocorre o que é chamado pela religião pentecostal como *conversão* – movimento que se dá quando da “aceitação da palavra de Jesus”. A partir do momento em que o sujeito aceita esta palavra, ele se torna um crente e toda sua vida pregressa – inclusive a do crime – morre. Isto está associado à idéia de uma ausência de vida sem Deus ou de uma vida que não valia aos olhos Dele (Segato, 2005). Os atos criminosos são associados ao mal e relacionados a uma força maligna que habitava o sujeito e o fez cometer a violência. Na conversão, ao se expulsar o demônio, o mal é expurgado e o indivíduo liberto (Lobo, 2005, Vargas, 2005, Scheliga, 2005; Prandi, 2008).

Estudiosos analisam esta *morte* como um dos principais fatores ligados à reincidência de crimes pois, na medida em que não há uma reflexão sobre o ato ilícito que

levou o sujeito ao delito e uma reavaliação de postura, simplesmente *se mata* aquele que cometeu o crime.

Segundo a doutrina evangélica, no meio urbano das cidades, o mal – expresso na violência, pobreza, desemprego – está fortemente presente, o que justifica sua atuação. A guerra contra o mal partilha da mesma simbologia da guerra do tráfico, opondo-se a arma de fogo à Bíblia e o exército do tráfico ao exército de Deus. Dela participam grupos próximos social, espacial e economicamente. Não raramente, traficantes e pastores são pessoas que cresceram juntas ou que pertencem à mesma família (Teixeira, 2009; Vital da Cunha, 2009).

Em relação ao envolvimento com a violência, a conversão objetiva a *cura* e a *libertação* do indivíduo possuído por um Mal que o impelia a cometer os atos ilícitos. O indivíduo estava doente, suspenso de sua capacidade de livre arbítrio, isto é, de escolher não se envolver com a violência. Ao ser liberto pode romper com um modo-de-ser-violento e dar início a uma nova vida. Curado e livre do domínio maléfico, converte-se à uma nova vida crente.

Diversos podem ser os significados desta conversão. Questiona-se uma “real transformação”, colocando-se em xeque os usos desta mudança como, por exemplo, estratégia de sobrevivência em espaços de presídios e favelas, quando da necessidade ou desejo de abandono de atividades ilícitas. A conversão pode significar efetivamente uma salvação da vida do indivíduo, inserindo-o em uma rede de apoio social.

Dias (2005), entre outros, discute a questão da “real conversão”: as altas taxas de reincidência pós libertação alimentam a desconfiança da efetiva “aceitação da palavra de Jesus” para além dos muros do cárcere. Nos espaços das favelas tornar-se crente é, muitas vezes, aquilo que possibilita o abandono da criminalidade e o “cessar de contas” com bandidos e policiais, motivando o “esconder-se atrás da bíblia” (Dias, 2005; Scheliga, 2005) – que se torna, efetivamente, amuleto de proteção. Direcionado a estas pessoas existe um olhar muito mais atento para os possíveis deslizes que “entreguem” a suposta falácia da mudança.

Segundo Scheliga (2005), diversos trabalhos têm se debruçado sobre a dicotomia conversão verdadeira X falsa, pois esta é encarada como sendo uma mudança definitiva. Este olhar tem, contudo, gerado dificuldades na problematização de seus significados, uma vez que visa desvendar uma verdade. Este tipo de abordagem enfraquece a discussão sobre

os sentidos de tal mudança, além de trabalhar com um “falso problema”, que é o da verdade. Nesta perspectiva, coloca-se em cheque este último conceito, acreditando, com Foucault (1986, 1999), que verdades são construções históricas, forjadas através de disputas de poder, logo, não possuem essência. Acredita-se ser muito mais potente debruçar-se sobre quais os sentidos, representações e usos são feitos desta reorientação de vida.

Outros autores, como Mafra (2000), apoiada principalmente em Birman (1996), põem em xeque a própria categoria conversão. Ela individualizaria um acontecimento que, em realidade, faz parte de todo um processo que é coletivo e que diz respeito ao contexto religioso, reduzindo sua complexidade. Da mesma forma, a quebra instituída, em relação à vida pregressa, também é em relação a um modo de ser que socialmente era visto, em algum aspecto, problemático. A conversão nunca se dá apenas do sujeito em relação a ele próprio, isto é, de maneira individualizada.

Grupo e Apoio Social

Nas favelas, a presença de igrejas e a atuação de agentes religiosos se multiplica. Grupos de crentes se aglutinam, formando uma massa onde a criminalidade supostamente não penetra. A formação de tais grupos é também uma estratégia de defesa da violência gerada pela criminalidade; a religião se tornaria, segundo Quiroga (2005), uma espécie de “terceira via”. Diversos são os autores que abordam a importância do grupo como suporte e espaço de reafirmação de crenças, “substituindo a sociabilidade” (Mariz, 1995) do grupo ao qual se pertencia anteriormente, e sua atuação como apoio social (Valla, 2001 e 2005).

A frequência a atividades religiosas de grupo tem importância cabal para reforço da fé e para garantir que o indivíduo continuará sendo capaz de exercer a liberdade de negar aquilo moralmente condenável. No processo de conversão, há uma passagem entre “aceitar Jesus” e “aceitar o Evangelho”, que significa fazer parte de uma igreja formalmente e ser inserido em uma nova rede de sociabilidade e em um novo ethos (Teixeira, 2009). Segundo Rocha (2010, p. 58) é a comunidade religiosa “que fornece a estrutura de plausibilidade indispensável para conservar e manter a nova realidade subjetiva”, atuando como um aparelho legitimador.

Os crentes são como irmãos, a fé é praticada e defendida na coletividade. O pertencimento a um grupo religioso provê ao sujeito um lugar e uma função.

(...) podemos perceber a importância de um grupo religioso, o que vem a suprir uma necessidade de pertencimento, ainda mais nas sociedades contemporâneas, onde o individualismo impera. É fácil notar este ‘pertencer’ quando observamos que os crentes chamam-se de irmãos e irmãs, constituindo, simbolicamente, uma família (Zamora e Kuenerz, 2002, p. 65).

Atuando como uma família, seguindo de perto os passos do convertido, o grupo é forjado como saída e solução para o sofrimento e como promessa de uma nova vida, através da disciplina religiosa. O convertido, por sua vez, “fica na obrigação de tentar libertar outros indivíduos e desta forma se sente relativamente responsável pela transformação dos outros e em parte da sociedade” (Mariz, 1995, p. 211).

O que pensam os religiosos

Os líderes religiosos entrevistados até este momento da pesquisa demonstram a importância de suas igrejas frente a um cenário de violência e escassez de políticas públicas efetivas no território.

Em Manguinhos existem diversas igrejas, em especial evangélicas, mas também católicas e protestantes tradicionais. São em especial as primeiras que realizam ações de enfrentamento à violência mais agressivas, como a evangelização em bocas de fumo. Elas recebem também em seus cultos pessoas que desejam abandonar o envolvimento com algum tipo de crime. Esta função é destacada pelos líderes religiosos, ressaltando os resgates alcançados e sua potência de atuação na salvação e recuperação de pessoas.

Corroborando com a literatura sobre o tema, a conversão e a adesão à cosmologia e princípios religiosos se dá como um processo, que pode ser iniciado a partir da evangelização nas ruas da favela. Há relatos de aproximação gradual com a igreja e de movimentos de acolhimento de indivíduos que lá aportam por parte de seus membros. Alguns relatam que vinham ouvindo *chamados para servir a Deus*, mas que seu processo de aceitação em deixar para trás tudo aquilo conquistado através de atividades ilícitas demandou-lhes tempo e trabalho, como é o caso de um entrevistado *ex traficante internacional de drogas*. A conversão aparece como algo a ser aceito e abraçado pelo indivíduo que também lhe demanda sacrifícios.

O grupo parece agir, de fato, como apoio social, dando espaço ao retorno da pessoa que busca uma mudança em sua vida. O trabalho filantrópico é tido como indissociável do trabalho religioso, em especial a ajuda aos membros da igreja. Assim, percebe-se que a igreja atua como um grupo onde os membros procuram prover apoio mútuo. Atividades

dirigidas à comunidade são também mencionadas, como para crianças, jovens e idosos, incluindo ações de caridade, alfabetização, cursos diversos, esporte e lazer, atendimento jurídico, grupos de mulheres, ações direcionadas ao cuidado do uso/abuso de álcool e outras drogas, além de atividades religiosas. É neste espaço que o sujeito sente-se acolhido independentemente de seu passado, e é nele que lhe permitido recomeçar.

Para além de fruto da atuação sobrenatural, a criminalidade é encarada como produto do meio social, das oportunidades e relacionamentos que se estabelecem no território, este carente de oportunidades e com a presença do tráfico de drogas. Este passa a ser uma alternativa para muitos, em especial os jovens. Por esse motivo, a igreja atua como espaço de proteção e de formação de uma nova comunidade.

Ainda em fase exploratória está o contato com os indivíduos convertidos que possuíam alguma ligação com atividades ilícitas. Pode-se depreender, contudo, de algumas entrevistas realizadas, que a adesão à igreja significa de fato para muitos uma possibilidade de mudança de vida. Em especial em relação ao envolvimento com o tráfico de drogas o tornar-se crente é muitas vezes a única possibilidade de mudança de círculo social. A adesão a esta nova comunidade reflete na vida do crente para além do momento de culto, abrangendo suas relações em família, trabalho e no território.

A respeito das relações entre *bandidos* e *crentes*, os pastores indicam uma crítica veemente ao envolvimento de algumas igrejas com *bandidos*, quando aceitam doações ou ajudas provenientes de fontes ilícitas como roubos e vendas de drogas ou quando vão a eventos promovidos por tais grupos realizar orações. Tal envolvimento é caracterizado como corrupção, desqualificado e duramente criticado. Alguns pastores buscam se afastar e se diferenciar de tais movimentos.

De forma geral, os participantes da pesquisa têm demonstrado grande interesse em contribuir com o presente trabalho. Muitos relatam crer que tal estudo é muito importante no território de Manguinhos, onde há escassez de serviços públicos e, por este motivo, as igrejas acabam desenvolvendo ações fundamentais aos moradores da localidade. Parece haver um desejo, para além de propagandear tais ações, em demonstrar a precariedade das políticas públicas locais e a desassistência a que são submetidos tanto os membros das igrejas, quanto a população em geral. Assim, os religiosos demonstram um anseio de que a situação local possa ser modificada, colocando-se como porta vozes da população.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Rubem. A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. *Religião & Sociedade* vol. 3, n. 2, Rio de Janeiro, 1978, p. 109-141.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. In: Antoniazzi, Alberto et al (org.). *Nem Anjos, Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- BONH, Simone R. Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. *Opinião Pública*, v.10, n.2, Campinas, out., 2004.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. Evangélicos no Cárcere: representações de um papel desacreditado. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 6, n. 8, p. 39-55, jul/dez 2005.
- FERNANDES, Rubem César. 'Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente. *BIB*, vol. 18, Rio de Janeiro, 2o. semestre de 1984, p. 3-26.
- FIGUEIREDO, Ana Elisa Bastos. *Religiões Pentecostais e Saúde Mental no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Centro de Ciências da Saúde, 2006
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1986
- _____. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Difel, 1999
- LOBO, Edileuza Santana. Católicos e Evangélicos em prisões do Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, n. 61, 2005, Rio de Janeiro, ano 24, p. 22-29.
- MAFRA, Clara. Relatos Compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. *Revista MANA*, vol. 6 (1), Rio de Janeiro, 2000, p. 57-86.
- MARIZ, Cecília e MACHADO, Maria das Dores. Weber e o Neopentecostalismo. *Caminhos*. *Revista da Universidade Católica de Goiás, Goiania-GO*, 2005, v. 3, n. 2, p. 253-274.
- MARIZ, Cecilia. Embriagados no Espírito Santo: Reflexões sobre a experiência pentecostal e o alcoolismo. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, n.1 (2. sem. 95), Niterói: EdUFF, 1995, p. 61-80.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: Miceli, Sergio (org.). *O que ler na ciência Social brasileira*. vol. 1 (Antropologia). São Paulo: Ed. Sumaré; Brasília: ANPOCS/CAPES, 1999. p.327-367.
- NOVAES, Regina Reyes. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: Vitor Vincent Valla. (Org.). *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001, p. 41-74.
- PRANDI, Reginaldo. Converter Indivíduos, Mudar Culturas. *Tempo Social, Revista de sociologia as USP*, vol. 20, n.2, novembro de 2008, p.155-172.
- QUIROGA, Ana Maria. Religiões e Prisões no Rio de Janeiro: presença e significados. *Comunicações do ISER*, n. 61, Rio de Janeiro, 2005, ano 24, p. 13-21.
- REYES HERRERA, Sonia Elizabeth. *Reconstrução do Processo de Formação e Desenvolvimento da Área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras*. Tese (Doutorado em Sociologia). UFRGS/PPGS, Porto Alegre, 2004.

ROBBINS, J. Sobre alteridade e o sagrado em uma época de globalização: o “trans” em “transnacional” é o mesmo “trans” de “transcendente”? *Mana* (online), vol. 14, n. 1, Rio de Janeiro, 2008, p. 119-139.

ROCHA, Mary Lança Alves. O processo de recuperação do uso indevido de drogas em igrejas pentecostais Assembléia de Deus. *diseertacao* (Mestrado em Saúde Pública). ENSP, Rio de Janeiro, 2010.

SEGATO, Rita Laura. Religião, Vida Carcerária e Direitos Humanos. *Comunicações do ISER*, n. 61, ano 24, Rio de Janeiro, 2005, p. 40-46.

SCHELIGA, Eva Lenita. Trajetórias Religiosas e Experiências Prisionais: a conversão em uma instituição penal. *Comunicações do ISER*, n. 61, ano 24, Rio de Janeiro, 2005, p. 75-85.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. A construção social do ex-bandido um estudo sócio-antropológico sobre sujeição criminal e pentecostalismo. *Dissertação* (Mestrado em Ciências Sociais). UFRJ/PPGSA, Rio de Janeiro, 2009.

VALLA, Victor Vincent (Org.) *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: D P & A, 2001.

_____. In: Minayo, Maria Cecilia S. e Coimbra Jr, Carlos E.A. (org.). *Classes Populares, Apoio Social e Emoção: propondo um debate sobre religião e saúde no Brasil. Críticas e Atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina*. Rio de Janeiro, Ed Fiocruz: 2005.

VARGAS, Laura Ordoñez. Religiosidade: mecanismo de sobrevivência na penitenciária feminina do Distrito Federal. *Comunicações do ISER*, n. 61, ano 24, Rio de Janeiro, 2005, p. 30-39.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócioantropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari*. Tese (doutorado em Ciências Sociais). UERJ/PPCIS, Rio de Janeiro, 2009.

ZAMORA, Maria Helena e KUENERZ, Carolina. In: Rizzini, Narker e Zamora (org.). *Eu só conto mesmo é com Deus: fé e religiosidade como base de apoio. O Social em Questão*, v. 7, n.7, 2002. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Serviço Social.