

“Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas*

*Christina Vital da Cunha***

Resumo: A literatura atenta para uma neopentecostalização do campo religioso brasileiro a partir do sucesso que igrejas baseadas na Teologia da Prosperidade, numa cosmologia acentuadamente dualista, em rituais de libertação, cura e exorcismo têm país a fora. A batalha contra o Mal vem sendo travada nas cidades, com destaque para os espaços sociais menos favorecidos, como as favelas. No presente artigo, tenho como objetivo discutir os impactos do crescimento pentecostal nas favelas do Rio de Janeiro, a partir da análise do caso dos “traficantes evangélicos” em duas favelas cariocas. O uso livre de símbolos religiosos, a passagem de uma experimentação ligada às religiões de matriz africana para uma religião exclusivista entre os “bandidos”, o consumo de produtos gospel e a utilização de uma “gramática pentecostal” no dia a dia são todas situações que abordarei no intuito de disponibilizar um material etnográfico, e de iniciar análises sobre novas formas de fazer e de viver o pentecostalismo no Brasil hoje.

Palavras-chave: tráfico; evangélicos; favelas; periferias urbanas; políticas de segurança.

The “evangelical drug dealers”: new forms of experimentation of the sacred in Rio de Janeiro slums.

Abstract: The literature indicates a “neopentecostalization” of the Brazilian religious field resulting from the success that churches based on the Prosperity Theology, a sharply dualistic cosmology, in rituals of liberation, healing and exorcism have around the country. The battle against Evil is being waged in cities especially in the less privileged social spaces such as slums.

* Recebido em 15 de agosto de 2008. Aprovado para publicação em 26 de maio de 2009.

** Christina Vital da Cunha é doutora em Ciências Sociais pelo PPCIS/ UERJ e Pesquisadora Associada do Iser.

This article discusses the impacts of Pentecostal growth in the slums of Rio de Janeiro, focusing the case of “evangelical drug dealers” in two shantytowns in the city. The free use of religious symbols, the transition from the experimentation of African religions to a religion that is exclusive to the “bandits”, the consumption of gospel, the use of a “Pentecostal grammar” in daily situations are all addressed in order to provide an ethnographic material and initiate studies on the new ways of doing and living Pentecostalism in Brazil today.

Keywords: *drug dealers; evangelicals; slums; urban peripheries; security policies.*

INTRODUÇÃO

Estava na parte alta da favela tirando fotos. O dia estava bonito, claro e muitas pipas estavam no ar. Via muita gente em cima das lajes com carretéis ao lado do pé, armas na cintura, linha na mão e o olhar fixo na direção da própria pipa e na daquelas que pretendiam cortar. Observei que uma das lajes onde os traficantes estavam era de uma antiga capela católica. Logo pensei nos meus antigos registros de campo sobre o respeito dos traficantes em relação às coisas sagradas católicas e às coisas sagradas evangélicas. Fui tirada das minhas divagações quando vi que um dos traficantes me olhava enquanto eu tirava fotos. Estava numa região de “desova” (espécie de cemitério clandestino) da favela e também numa região de vulnerabilidade para os traficantes (lugar de entrada de grupos rivais e, antigamente, da polícia). Aquela situação começou a me incomodar. Então falei com um morador da favela que me acompanhava, que achava melhor a gente descer. Estava com um pouco de medo pois os traficantes podiam estar desconfiados de eu estar tirando fotos deles e também porque o morador que me acompanhava não era meu conhecido de longa data. Desci pelas escadas, entrei em vielas e escutava passadas atrás de mim. Ouvi um barulho de chinelo se arrastando. Era mais de uma pessoa. Daqui a pouco escuto aqueles que me seguiam começarem a cantar uma música. Conversava com o tal morador, mas estava atenta a quem estava atrás de mim. Identifiquei um canto gospel. Sou incapaz de reproduzir a música, mas falava de Deus, cura e glória, só lembro disso. Pensei: “se estão cantando música evangélica não são os traficantes que estão atrás de mim”. As vielas eram muitas. Eu estava tensa. Falei com o morador que me acompanhava que queria parar um pouco. Disse que meu joelho doía. Ele concordou. Em segundos, surgiram no início do beco aqueles que estavam cantando atrás de mim. Eram dois traficantes, dois daqueles que estavam soltando pipa. Um com mochila e ou outro não. Os dois armados e com suas pipas nas mãos cantarolando uma música gospel. Ou melhor, não sei dizer se era um hino de igreja evangélica ou se era uma música gospel. Fiquei “encucada” com aquilo. Eles eram traficantes, isso estava claro, mas eram também evangélicos?

(Fragmento do meu diário de campo)

Neste artigo apresento o caso dos “traficantes evangélicos” presentes em uma favela localizada na Zona Norte carioca. A aproximação cada vez maior entre os evangélicos, as redes por eles formadas e traficantes deste local suscitaram muitas questões, dentre elas: como esses mudaram a sensibilidade religiosa, antes ligada às religiões de matriz africa-

na¹, para uma de matriz norte-americana/exclusivista identificada no pentecostalismo evangélico? Como se dá a aproximação dos evangélicos, detentores de uma reserva moral que os faz desfrutar de um destaque positivo entre os moradores de favelas e periferias urbanas (BIRMAN; LEITE, 2002) com os traficantes de drogas? Quais os limites desta aproximação? Como a referida “neopentecostalização” do meio evangélico nos ajuda a compreender os cenários que se apresentam na urbe contemporânea? Procurarei aqui, em poucas linhas, expor as análises preliminares deste fenômeno. O material empírico que a sustenta baseia-se em entrevistas, com moradores e com traficantes, e na etnografia desenvolvida em diferentes momentos da minha trajetória acadêmica (graduação, mestrado e doutorado) desde 1996 na favela de Acari².

O CRESCIMENTO EVANGÉLICO NOS “TERRITÓRIOS DA POBREZA” NO BRASIL E NO MUNDO: ALGUMAS PALAVRAS INTRODUTÓRIAS À QUESTÃO DA PRESENÇA DAS REDES EVANGÉLICAS NAS FAVELAS DO RIO DE JANEIRO

O crescimento das Igrejas Evangélicas pentecostais é um fenômeno mundial que tem como marco a década de 1960, período no qual as Igrejas Protestantes, referidas também na literatura especializada como Evangélicas de Missão ou, ainda, Históricas, sofreram uma diminuição do número de seus membros no Brasil e no mundo³. O mapeamento do crescimento pentecostal, sobretudo nos países do chamado Terceiro Mundo, aponta para a possível relação entre este fenômeno e a desigualdade e a vulnerabilidade sociais, ou seja, o pentecostalismo seria uma corrente religiosa que cresce mais, ou se fortalece, onde os contextos de precariedade político-social são abundantes. Embora muitas análises tratem de salientar que “a onda pentecostal”, para usar uma expressão de Freston (1994), não ocorreu somente entre os mais pobres das cidades e do campo, ou seja, que há um movimento de adesão importante de integrantes dos segmentos mais abastados às igrejas evangélicas pentecostais, não se pode negar que os mais vulneráveis econômica e socialmente são os que compõem a maioria dos fiéis mundo a fora. Nos países “em desenvolvimento” são os habitantes dos “territórios da pobreza”, parafraseando Machado da Silva (2008), aqueles que mais se convertem. Assim também ocorre em cidades localizadas em países “desenvolvidos”. Ou seja, em metrópoles como Londres e Paris, por exemplo, os evangélicos crescem nos “bairros de imigrantes”, principalmente entre

¹ Para saber mais sobre a fé dos traficantes e a aproximação deles de casas e terreiros de umbanda e candomblé, ver LINS; SILVA, 1989 e ZALUAR, 1985, *entret alli*.

² O que chamo aqui de favela de Acari corresponde a um Complexo formado por sete favelas e um conjunto habitacional (para saber mais sobre este complexo ver VITAL DA CUNHA, 2009, ALVITO, 2001). Ao longo do artigo chamarei este conjunto simplesmente de Acari. Atento, assim, para a diversidade na história de formação e de origem da sua população, isto é, para a singularidade que marca cada um destes lugares, no entanto, nos limites deste artigo, fez-se mister esta simplificação textual.

³ Para saber mais ver MARIANO, 1999, MACHADO, 1996, FERNANDES, 1998, PIERUCCI, 2006, *entret alli*.

os latinos e árabes, no primeiro caso, e entre os portugueses e árabes, no segundo⁴. O pipocar de denominações e templos evangélicos pentecostais nesses países é alvo de atenção da academia e dos governos locais, preocupados com o crescimento das possíveis e/ou supostas seitas⁵.

Segundo Burgess e Maas (2002 *apud* JAMES, 2006), os pentecostais seriam hoje mais de meio bilhão de pessoas no mundo. Segundo os autores, as taxas de crescimento até agora, apontam para a conversão de 25 mil pessoas por dia no mundo às igrejas evangélicas. As igrejas pentecostais estavam presentes, em 2000, em 80% das 3.300 metrópoles do mundo. Richard Shaull e Waldo César (2000) apontam para números de conversão expressivos na cidade do Rio de Janeiro. Segundo os autores, em três anos, aproximadamente 300 mil pessoas ingressaram em alguma igreja evangélica pentecostal. O CIN – Censo Institucional Evangélico de 1992⁶, aponta para o surgimento de cinco igrejas por semana (segundo média do registro de Igrejas Evangélicas no Diário Oficial do Estado entre 1990 e 1992). O grande investimento da missão pentecostal nas cidades é uma característica marcante do movimento, refletindo num maior investimento institucional-religioso nas pastorais urbanas, que assumem importante papel na “difusão e pregação da fé”⁷. Isso por que o meio urbano, nessa perspectiva, é um ambiente no qual a presença do “Mal” seria forte e deveria ser combatida em intensas e cotidianas “batalhas espirituais”⁸, para as quais lideranças e demais adeptos devem estar “em oração”, a fim de enfrentar o grande desafio que elas representam. Para a análise que ora exponho este ponto assume grande relevância, visto que a comunicação entre os *ethos* pentecostal e o (suposto) *ethos* de guerra presente nas favelas é assumido por alguns autores⁹ como um fator preponderante para a compreensão do grande número dessas igrejas nessas localidades. Em outras palavras, a perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais que compreende o “mundo” (categoria que expressa a oposição entre o “Bem” e o “Mal”, entre o “Céu” e a “Terra”, entre o “mundo” da morte do espírito e a “vida plena na Igreja com o Senhor”) como o lugar da guerra, que fala do inimigo, do chamamento ao “exército do Senhor”, que ritualmente lança mão de arroubos emocionais e de um linguajar bélico, se comunica muito com o próprio *ethos* dos moradores, de forma geral, e com os “bandidos”¹⁰.

Outras chaves de análise são, ainda, acionadas para compreender a presença do “fenômeno evangélico” nas favelas e periferias das grandes cidades, tais como a proximidade

⁴ Para saber mais sobre a presença evangélica na Europa Ocidental ver AUBRÉE, 2003, MARIZ, 2009, VIELLARD-BARON, 2004, BLEUZEN, 2004, BELBHARI; BENCHARIF; MICOUD, 2004.

⁵ GIUMBELLI, 2002.

⁶ A este respeito ver Fernandes, 1992.

⁷ Dados do Censo 2000 do IBGE revelam que 87% dos evangélicos estão nas cidades.

⁸ MARIZ, 1999 e MARIANO, 1999.

⁹ Ver ALVITO, 2001. Ver, ainda, autores clássicos na antropologia que falam da importante relação entre cultura e religião, dentre eles, destaque GEERTZ, 2008, *entret ali*.

¹⁰ Ver ALVITO, 2001 e LINS; SILVA, 1989.

dade sócio-econômica entre lideranças religiosas locais e os moradores. Essa proximidade seria dada pelo fato de experimentarem uma vida similar, isto é, os pastores evangélicos casam, têm filhos, muitos deles moram na mesma favela ou moram em outras favelas e bairros periféricos da cidade, o que gera empatia entre liderança religiosa e fiéis, diferente do que ocorre, em muitos casos, com os padres da Igreja Católica local, que moram em outros bairros da cidade¹¹, não têm filhos e esposa e por isso não constroem frequentemente discursos tão próximos dos conflitos cotidianos pelos quais passam essa população residente em favelas. Outros fatores favoreceriam, ainda hoje, o crescimento dos evangélicos (dos fiéis e das instituições) nas favelas, como a descentralização religiosa/institucional (facilidade de fundar denominações em decorrências das cisões que não são raras neste meio), a disponibilidade (acesso facilitado) a cultos durante vários horários do dia e da semana, a influência que a família (sobretudo as mulheres) exercem sobre a adesão religiosa de parentes e membros das novas gerações¹², o “acolhimento” promovido por estas igrejas aos que elas procuram e, finalmente, pela rede de solidariedade e proteção forjadas ou realimentadas a partir delas. Vale aqui salientar que o caráter muitas vezes diário das atividades evangélicas é fundamental para a formação de redes e para a “fixação” do membro na igreja, visto que neste contexto as demandas por “ajuda” e por “acolhimento” podem ser repentinas.

Num espaço social como o das favelas, no qual a insegurança é tão presente no cotidiano, onde o sentimento de desrespeito¹³ e de baixa confiança em si mesmo¹⁴ e nas instituições¹⁵ é muito intenso, a rede dos evangélicos e os laços de afeto e confiança gerados (e/ou fortalecidos) a partir de tal pertencimento religioso têm uma dimensão fundamental na rotina, não só dos que se filiam a esta religião e participam de suas atividades litúrgicas, mas também para os que vivem próximos a esta realidade e percebem neste meio uma possibilidade de buscar “acolhimento” em momentos de necessidade. É como se a

¹¹ Nesta favela, localizada na Zona Norte carioca, existe uma paróquia católica desde 1967. Somente em 2005 foi designado um padre para conduzir os trabalhos na localidade, numa clara reação, segundo o pároco entrevistado, da Igreja Católica ao crescimento das Igrejas Pentecostais nas favelas e periferias do Rio de Janeiro. O Arcebispo do Rio determinou que cada paróquia, por mais distante e precária que fosse, tinha de ter um padre em sua condução.

¹² Mesmo que a influência familiar não seja exclusiva para a escolha das novas gerações, como mostra Novaes (1985), ela ainda parece ter muita importância na forma de experimentação religiosa/espiritual ainda hoje.

¹³ Segundo Márcia Leite (2007), em apresentação no IBMEC, a palavra mais presente entre os participantes dos grupos focais da pesquisa com lideranças de favelas que vem desempenhando é “respeito”. Ver também SILVA; LEITE, 2007 e SILVA, 2008.

¹⁴ Clara Mafra revela que durante conversas com moradores era perceptível uma “sensação de fracasso, desassossego, de perda e vulnerabilidade geral” (2003: 203). Simões (2008) cita um documento produzido pela Cruzada São Sebastião no qual é registrado, na década de 1960, a falta de confiança dos moradores das favelas em si mesmos para lograr melhores condições de vida.

¹⁵ Ver LEITE, 2000 e CARVALHO, 1987; para saber mais sobre a descrença nas instituições políticas apresentada por moradores de favelas e de periferias no Rio de Janeiro, Recife, Belo Horizonte e São Paulo a partir do caso do “Referendo das armas” ver VITAL DA CUNHA, 2006.

percepção da existência de um lugar ou grupo no qual é possível obter proteção material, emocional e espiritual já fizesse o indivíduo dispor de alguma sensação de segurança.

AS REDES RELIGIOSAS NOS “TERRITÓRIOS DA POBREZA”: OS POTENCIAIS E OS LIMITES APONTADOS PELA BIBLIOGRAFIA

Nos estudos realizados em bairros populares e em favelas¹⁶, um tipo específico de relação de proteção e de reciprocidade destaca-se das demais pela densidade dos vínculos por ela, ou nela, criados e por sua constância e abrangência: as redes religiosas. Estas seriam, segundo os estudos em questão, redes eficazes no combate à sensação e experimentação de vulnerabilidade social e insegurança.

Ronaldo Almeida (2006), ao analisar o “fenômeno evangélico” no Brasil, alerta para as variadas e novas dimensões que o compõem, como, na atualidade, a intensa subjetivação da fé e a concepção da experimentação única da espiritualidade. A nova “relação com a fé” não é exclusiva do campo religioso evangélico: vem se desenhando em outras expressões religiosas no país e no mundo em decorrência do “espírito do tempo” (NOVAES, 2006) ou, em outras palavras, da alteração nas relações interpessoais e entre os indivíduos e as instituições na (pós) modernidade.

No entanto, apesar da existência de novas formas de experimentação religiosa, afirma Almeida, o vínculo religioso/identitário forte ainda é uma realidade nas “comunidades evangélicas” presentes em favelas e periferias urbanas, localidades onde o pertencimento a redes evangélicas é um diferencial considerável no enfrentamento da sensação de insegurança e das situações de vulnerabilidade vividas por seus moradores. Elas são importantes tanto para a reprodução econômica, quanto para a identificação moral positiva dos moradores de áreas estigmatizadas como as de favelas onde a criminalização é extensiva, no imaginário social, a todos os que nelas residem¹⁷. Nas palavras de Almeida (2006: 118): “Pode-se afirmar que as redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais gerando ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança, além do aumento da autoestima e do impulso empreendedor”. Ou, como sustenta Birman ao considerar o modelo de atuação da Igreja Universal do Reino de Deus:

A IURD tem elaborado uma representação religiosa de seus fiéis enquanto integrantes da nação que nasce [...] em oposição ao *ethos* católico. Constrói uma imagem da religião associada à riqueza, à opulência, ao cosmopolitismo, à globalização. Esta imagem também oferece elementos de combate e de não aceitação pelos segmentos populares de um lugar social que os vincula a um lugar hierárquico inferior do ponto de vista social e simbólico bem como ao tradicionalismo religioso que ele destila. (2003: 242)

¹⁶ Ver Almeida, 2006, Hita; Dulccini, 2006, Birman, 2003, Mafra, 1998 e Zaluar, 1985.

¹⁷ Ver também Birman; Leite, 2002, Birman, 2008, Duarte; Gomes, 2008, *entret alli*.

As redes evangélicas são promotoras de “ajudas” ou de um apoio que se diferencia da filantropia típica da Igreja Católica e dos kardecistas por ser uma rede de apoio preferencial aos “irmãos”, que envolve o indivíduo em circuitos de reciprocidade (BIRMAN; LEITE, 2002), embora muito já tenha crescido no Brasil a “obra social” evangélica¹⁸. Trabalhos como o das autoras Hita e Duccini (2006), reforçam a ideia de que as redes evangélicas tendem a ser mais coesas, restringindo a circulação de informações e de benefícios a um grupo específico, o que gera, portanto, inclusão e ao mesmo tempo exclusão de indivíduos. Não são, assim, universalistas. Alguns enquadramentos devem ser observados para que o indivíduo faça parte dessa ou daquela rede religiosa, na perspectiva elaborada pelas autoras. Almeida (2006) lembra ainda que as redes evangélicas, justamente pela maior coesão interna (que por muitas vezes combina redes familiares, de amizade e vizinhança) são aquelas que propiciam condições para o estabelecimento de relações de “longo prazo”, que viabilizam o desfrute de maior confiança.

No plano local, isto é, na favela de Acari, as redes evangélicas atuam como circuitos de trocas envolvendo dinheiro, comida, utensílios, informações, recomendações de trabalho etc. Em campo, elas articulam as dimensões de uma rede social, espiritual e familiar. As ações conjuntas empreendidas por essas redes muitas vezes, como observei na etnografia, têm como objetivo “enraizar” o fiel na igreja e/ou “ganhar novas almas para o Senhor”. Motivados pela máxima “ide e prega” e pela intensa disputa no interior do campo evangélico local estendem, sustento, os benefícios de integração à “rede de irmãos” a um sem número de “simpatizantes” que dela se aproxima. A dimensão espiritual/religiosa parece ser, enfim, a base sobre a qual se erguem a identidade da rede, o poder e o sentido das ajudas, assim como, muitas vezes, a própria força moral dos seus integrantes. Nessa chave de análise, o sistema de ajudas não se caracterizaria, portanto, como filantropia.

O CONTEXTO: A POLÍCIA E A “DEMONIZAÇÃO” DOS SANTOS

A década de 1990 no Estado do Rio de Janeiro foi marcada por uma política de recrudescimento das ações policiais em relação à criminalidade, sobretudo àquela ligada ao tráfico de drogas presente nas favelas cariocas. O então governador, Marcello Alencar, e seu secretário de Segurança Pública, general Nilton Cerqueira, traçaram um plano de ocupação das “áreas vermelhas” da capital do estado, ou seja, no jargão militar, daquelas áreas que representavam maior risco, segundo avaliação técnica e política dos órgãos então envolvidos, à cidade e à ordem pública. Foi nesse período que iniciei a etnografia em Acari, favela carioca conhecida na década de 1980, até o presente momento da operação, como um dos maiores polos de distribuição de drogas para a cidade e o estado. Nos muros e

¹⁸ Ver a pesquisa “Ação Social Evangélica”, realizada pelo ISER, em 2006, sob a coordenação de Flávio Conrado e Ana Maria Quiroga, na qual o objetivo principal era fazer um mapeamento da assistência social evangélica no Rio de Janeiro (RJ), Belo Horizonte (MG) e Campinas (SP).

nas vielas desta favela eram comuns as pinturas de santos católicos e de divindades ligadas às religiões afro-brasileiras. Também eram comuns altares com oferendas aos mesmos santos e entidades. Na sede de uma associação de moradores local, por exemplo, havia uma imagem de São Jorge sobre o seu cavalo, em destaque, no telhado. Muitas imagens deste santo se encontravam pintadas nos muros do local.

São Jorge, que no sincretismo religioso é chamado Ogum, é o santo que tem sua história ou o mito de sua existência ligada à guerra. É o santo símbolo da vitória sobre o Mal, sobre o inimigo feroz, é o santo mais popular – e para o qual a prefeitura do Rio de Janeiro destinou um dia de feriado – numa cidade onde a categoria “luta” define tão profundamente a autocompreensão sobre a vida dos moradores de favelas e periferias. São Jorge/Ogum esteve sempre associado aos que estão na “guerra do crime” (seja a favor ou contra): “bandidos”, traficantes, bicheiros e policiais eram, e ainda são, costumeiramente vistos portando anéis e medalhas do “santo guerreiro”¹⁹. Em “Cidade de Deus”, Lins narra a cena da mãe que entoa sobre o corpo do filho morto preces católicas e pontos de Ogum:

Lá nos apês, a mãe do ladrão acendeu sete velas ao redor do corpo de seu filho, retirou o cordão de ouro com a imagem de São Jorge pendurada, rezou o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e cantou um ponto de Ogum. ‘Papai, papai Ogum/ salve Ogum dumaitá/ Ele venceu as grandes guerras/ Sarávamos nessa terra/ O cavalheiro de Oxalá/ Salve Ogum Tonam/ Salve Ogum Meche/ Ogum Delocó Quitamoró/ Ogum ê... (1997: 64)

Como a expressão religiosa afro-brasileira, com destaque para o candomblé, estava ligada no imaginário social e policial à criminalidade, a “ocupação policial” usou como estratégia para dizer que a nova ordem era a do Estado e não a da “bandidagem” a derubada de todos os altares de santo e a destruição de boa parte das pinturas nos muros da favela que apresentavam cânticos, tanto católicos quanto do candomblé. Assim, a “ordem”, representada pelas polícias civil e militar que ora chegavam, marcava seu lugar simbólica e materialmente. O estado visava ocupar os espaços antes “dominados” pelo tráfico: as “bocas”²⁰ passaram a ser lugar de guarda militar, algumas das pensões que ofereciam comida para os traficantes locais foram transformadas em lanchonetes que atendiam, entre outros, os policiais lotados no local. No ano de 1997, portanto, durante os primeiros anos desta “ocupação”, realizei uma contagem dos templos religiosos nesta localidade que convencionei chamar de Censo Religioso de Acari. Visava, pois, mapear, isto é, registrar o número de templos das diversas expressões religiosas existentes ali. Obje-

¹⁹ “O traficante Zé Pequeno, o mais conhecido da Cidade de Deus e precursor da guerra entre quadrilhas, usava um colar de São Jorge atravessado no corpo e costumava dizer que tinha o ‘corpo fechado’, e que, portanto, ninguém o mataria”. (LINS; SILVA, 1989, p.172).

²⁰ “Boca de fumo” é o nome dado ao lugar onde o tráfico promove, preferencialmente, a venda de drogas.

tivava, ainda, fazer registros visuais e obter informações qualitativas que me permitissem pensar sobre este campo religioso. Passei, então, a:

- 1) fotografar os templos religiosos para verificar a diferença de ocupação do espaço;
- 2) conversar com as lideranças religiosas a fim de saber os trabalhos que desenvolviam na localidade, o número de membros, a estimativa dos demais frequentadores por culto e a tensão (ou não) existente no campo religioso local. Os números aos quais cheguei foram:

Tabela 1: Número de Templos Religiosos em Acari – 1997

Templos Evangélicos (históricos e pentecostais)	Terreiros de Candomblé (em atividade pública)	Igreja e Comunidades católicas	Centro Kardecista
32	2	5	1

Em 2001 fiz uma atualização da contagem realizada quatro anos antes e já eram cinquenta e dois os templos na favela, divididos em:

Tabela 2: Número de Templos Religiosos em Acari – 2001

Templos Evangélicos (históricos e pentecostais)	Terreiros de Candomblé ²¹	Igreja e Comunidades católicas	Centro Kardecista
45	1	5	1

Do número de templos evangélicos existentes, trinta e sete eram pentecostais, sete históricos e um de denominação histórica renovada. Os dados do *censo* revelaram o número de dezoito denominações evangélicas, das quais quatro são históricas (uma é histórica renovada) e quatorze eram pentecostais.

Nos quatro anos que separaram a realização da contagem de templos religiosos nesta favela, os templos evangélicos apresentaram crescimento de pouco mais de 40%. Surgiram mais quatro denominações e houve crescimento de seu número também entre as já existentes, caso da Igreja Universal do Reino de Deus, que de um templo passou

²¹ Dos dois terreiros anotados em 1997 somente um ainda mantinha suas atividades religiosas com alguma rotina. Ou seja, a outra casa não deixou de existir, mas não mantinha atividades para o público.

a ter dois, e da Igreja Pentecostal Deus é Amor, que de um templo passou a ter três. A Assembleia de Deus, apesar de não ser aquela que apresentou maior crescimento percentual, foi a que mais inaugurou templos (abriu mais quatro entre 1997 e 2002²²) e continua sendo a denominação com maior número de templos na favela, num total de vinte e um.

EMPODERAMENTO DOS EVANGÉLICOS NA FAVELA DE ACARI²³

No plano religioso, os evangélicos, que já vinham crescendo na localidade, como vimos no *censo* acima, passaram a desfrutar de um lugar privilegiado em termos políticos e sociais na favela, pois o próprio estado legitimava, ainda que de forma não intencional, esta variante religiosa em detrimento das afro-brasileiras²⁴ e mesmo da católica. Neste período, os evangélicos começaram a ocupar cada vez mais espaços sociais e físicos na favela: construíram templos, aumentaram os que já existiam, exibiam faixas anunciando eventos, divulgando ações sociais, eram donos de lojas, como lanchonetes, açougues, armazéns, salões de cabeleireiro e padarias identificadas pelos nomes bíblicos do estabelecimento e/ou pelas diversas citações do texto sagrado na fachada e no interior do local etc.

A liderança dos evangélicos no campo religioso local e seu papel de mediador entre a população e a associação de moradores²⁵ e o tráfico é crescente. Às lideranças evangélicas (pastores, bispos, diáconos, presbíteros e, em alguns casos e situações, até membros não integrados à hierarquia eclesial) recorrem políticos, a eles vão os mais necessitados em busca de apoio espiritual e material, a eles passaram a ir os “bandidos” em busca de proteção. A proteção espiritual passou a ser procurada pelos “bandidos” não mais com as mãos de santo locais, enfraquecidas social e politicamente, mas com evangélicos que se posicionam como guardiões da moral e propagadores da “Verdade”.

Lins e da Silva (1989) falam de como os evangélicos eram respeitados pelos traficantes na Cidade de Deus, uma favela carioca localizada na Zona Oeste. A eles mais do

²² Eram cinco os templos, mas um se desfilhou da AD abrindo seu próprio ministério.

²³ Chamo aqui evangélicos um grupo de religiosos e instituições para facilitar a leitura sem ignorar, contudo, a diversidade que marca este campo religioso. Mais ainda, não são todas as denominações evangélicas por esta relação com os traficantes empoderadas. Este fenômeno vem afetando as igrejas pentecostais e neo-pentecostais, pois foram elas (algumas delas) que tiveram maior impacto na vida social, política e econômica local.

²⁴ Para saber mais sobre a histórica perseguição do Estado Brasileiro na direção das religiões de matriz africana ver Maggie (1977).

²⁵ A partir de meados dos anos 2000, Acari passou a ser controlado politicamente por duas associações de moradores que têm na presidência evangélicos (num caso uma liderança evangélica protestante, noutro caso uma liderança pentecostal).

que “consideração” se devia “respeito”²⁶. Os evangélicos desfrutavam, por exemplo, de ampla circulação²⁷ na favela porque não eram identificados como “inimigos”.

Ainda hoje, quando a “neopentecostalização” do campo evangélico implica uma diminuição do ascetismo intramundano que caracterizava de fato e no imaginário social os evangélicos ligados a denominações do pentecostalismo clássico ou deuteropentecostalismo (MARIANO, 1999), os evangélicos são identificados (e se autoidentificam) em campo como moralmente diferentes e superiores em relação aos que a essa religião não estão vinculados. Mesmo quando no interior do próprio campo os evangélicos dizem em conversas informais e entrevistas que estão sendo “envergonhados por alguns irmãos”, permanece uma percepção geral de que são honestos, dignos e distantes dos vícios e das “ganâncias” que acometem os não evangélicos.

No primeiro ano de trabalho de campo neste conjunto de favelas, precisamente em 1996, pude ir a uma festa de Preto Velho num dos mais prestigiados terreiros do local. Não tive mais oportunidade de fazê-lo, pois o terreiro deixou de promover festas públicas atendendo, quando muito, aos “filhos” que procuram a casa em sessões particulares. Os dias do “santo guerreiro”, São Jorge, eram comemorados com fogos de artifício financiados pelos traficantes. No decorrer de dois ou três anos de pesquisa ainda era assim comemorado este dia. Com o passar do tempo este deixou de ser um dia especial (dia de festividade e sociabilidade) na favela. Os sons que mais se escutam na favela durante o dia e nos horários de cultos noturnos são de pregações e/ou de hinos e músicas gospel. Os espaços de muros e paredes, como salientei, estão marcados pela mensagem bíblica. O que a marcação desses lugares significa: proteção da favela e dos traficantes, nova forma de delimitar e simbolizar espaços de poder e domínio do tráfico ou tentativa de agradar a “comunidade evangélica” local? Todos juntos, segundo avaliação dos moradores evangélicos e dos traficantes entrevistados. A contribuição com “a obra de Deus” é comum entre os traficantes locais através desse e de outros investimentos. É a tentativa de agradar a Deus e de obter dele proteção. Mas, ao mesmo tempo, essas iniciativas agra-

²⁶ Lins e da Silva (1989) diferenciam a “consideração” do “respeito”. Percebem que a “consideração” não tem a ver necessariamente com afeto, amizade ou relação de proximidade. De fato a consideração era construída dia a dia e poderia ser desfeita de uma hora para outra pela ação “errada” do indivíduo, segundo os códigos do tráfico. A “consideração” derivaria, ainda, da “paixão” comum por determinado grupo ou *hobby*, como no caso das escolas de samba e times de futebol. Já o “respeito” prescinde do convívio social direto e tem a ver com a não identificação do sujeito ou grupo com a “bandidagem”. Outro traço característico parece ser que a “consideração” é individual e o “respeito” está ligado a um *status* (no caso citado pelos autores estão os velhos, as crianças e evangélicos) podendo esse ser desfeito individualmente sem atingir, necessariamente, o grupo. Sobre o lugar moralmente privilegiado que os evangélicos desfrutavam em comunidades do interior e em favelas ver BIRMAN; LEITE, 2002; BIRMAN, prelo.

²⁷ Em passeata organizada contra a violência por diversas igrejas evangélicas no complexo da Maré, Zona Norte do Rio de Janeiro, em 2005, moradores evangélicos caminharam pelas 16 favelas que compõem o complexo na tentativa de mostrar que não têm seu espaço limitado pelas facções criminosas. A passeata foi uma demonstração de poder, pois afirmaram sua identificação com as Igrejas e com Deus e não com o território e com a dominação armada que é ali exercida por bandos de traficantes de drogas.

dam à “comunidade evangélica” local e produzem ainda o efeito de marcação do lugar, já que traficantes de outras favelas, policiais e moradores de outras localidades sabem que a concepção e financiamento dessas pinturas, pichações e *outdoors* é do tráfico local.

Os salmos são, sem sombra de dúvida, os textos bíblicos mais presentes nos muros e *outdoors* da favela. São também muito recorrentes nas orações dos grupos evangélicos, assim como em seus cultos. Sua utilização preferencial relaciona-se, possivelmente, à “gramática da guerra” comum aos moradores e aos salmos. Essa percepção da realidade, da vida como um momento de luta, de guerra, de conflitos, de vulnerabilidades e de necessidade de recorrer a um ser superior para sagrar-se vitorioso é partilhada intensamente pelos evangélicos e pelos traficantes da localidade.

Ao final da década de 1990, com a mudança no governo do estado do Rio de Janeiro, foi possível observar o declínio da ocupação policial e o crescimento da presença de traficantes de drogas nas ruas e becos de Acari. Os recursos financeiros oriundos do comércio de drogas eram destinados, em parte, à realização de cultos com pastores aclamados no “mundo evangélico”, assim como de shows com cantores famosos do universo gospel em quadras e praças das favelas do complexo de Acari. O financiamento de tais eventos combinava o interesse em “agradar” um segmento religioso importante na localidade, mas, também, aos próprios traficantes e a familiares, já que muitos deles foram ligados às igrejas evangélicas seja por terem tido (e terem) toda a família nesta religião, seja por já terem eles próprios “entrado” e se “desviado da igreja”²⁸. Ao longo desses anos de pesquisa vi muitos dos traficantes desta favela entrarem e saírem das igrejas evangélicas locais: converteram-se, mas não se santificaram, como dizem os pastores locais entrevistados. A santificação, segundo eles, é o processo de inculcação e de prática de determinados valores morais e éticos. Nesta percepção, “a conversão é um ato e a santificação um processo”, segundo palavras de um pastor Batista entrevistado. A explicação dada pelos “traficantes evangélicos” é que estão na vida do crime provisoriamente, estão ajudando a família, estão acumulando riqueza para poderem se sustentar mais tarde, estão ajudando parentes e/ou amigos, mas que crêem em Deus e que pretendem largar a “vida do crime” em breve, “sumir da favela” e se tornar de vez evangélicos (em alguns casos houve esta declaração).

OS “TRAFICANTES EVANGÉLICOS” DE HOJE: PODERES QUE SE ENCONTRAM

A programação para o futuro que combina a passagem no tráfico e a conversão a uma igreja evangélica, a integração à membresia de uma igreja, foi articulada por muitos traficantes. Dentre eles destaco o caso de Jeremias²⁹, o antigo chefe do tráfico em Acari. Ele foi o traficante mais poderoso e procurado do final da década de 1990 em

²⁸ Modo pelo qual os evangélicos denominam aqueles que foram fiéis desta religião e que dela se desvincularam.

²⁹ Os nomes ao longo do texto apresentados são fictícios.

atividade. Ele re-significou ações estratégicas do tráfico local a partir da introdução de crenças religiosas na condução dos negócios do crime. As gerações que se seguiram são influenciadas pelas diretrizes que esse traficante tomou anos atrás, ao se filiar a uma igreja evangélica identificada ao neopentecostalismo. Jeremias estabeleceu algumas mudanças na gestão do tráfico local visando à diminuição de episódios de irrupção de violência, segundo moradores e traficantes entrevistados. Essas mudanças de tomada de atitude dos traficantes locais sinalizariam para uma “política de redução de danos”. As medidas punitivas, por exemplo, tomadas por traficantes em relação aos que roubaram na favela e/ou descumpriram “regras” do tráfico, como não fumar crack na localidade, eram, comumente, a morte. Se um policial ou bombeiro estivesse na favela, mesmo visitando um parente, deveria ser interpelado e morto, segundo os entrevistados. Na atualidade as punições são feitas, em boa parte dos casos, em forma de castigos. Segundo a versão de muitos moradores com os quais estive em campo, os confrontos com policiais são evitados e o maior responsável por isso foi o legado deixado por esse antigo líder do tráfico que, no período da sua conversão recebeu uma revelação: para se libertar do Mal deveria parar de matar³⁰. Nas palavras de um traficante entrevistado:

–Você acha que o fato desses que estão envolvidos irem à igreja muda alguma coisa no procedimento deles?

–Muda, muda sim. Muda porque muita coisa que acontece aqui e era para tomar atitude mais drástica e eles não toma. Prefere deixar (de castigo) em casa. Que nem tem um menino aí, que faz umas besteiras aí para tomar uma coça, até mesmo de morrer ... negócio de fumar crack e ficar roubando a casa dos outros. Aí os meninos aqui mesmo vai e pega, entrega na mão da família: ‘Ô, teu filho roubou aquilo ali, vocês têm que pagar. Se não tiver a gente vai e paga’. Aí vai na casa do morador e vê o que sumiu, bota no lugar as coisas. Ao invés de cobrar dando uma coça, entrega na mão da família e pede para pagar o que foi tirado de dentro da casa. Muda muito porque vai na igreja...

–Tem várias pessoas que eu entrevisto aqui e dizem que a favela tá mais tranquila. O que você acha?

–É verdade. A tranquilidade que tá aqui hoje é a inteligência dos moleques. Entra a polícia aí e todo mundo corre, se esconde. Não fica confrontando com eles. Então, os policiais não querem o confronto. Se confrontar vão matar mesmo. Vão deixar um montão aí, inocente aí, morador morrendo baleado. Porque vagabundo mesmo vai estar escondido. Então a gente faz isso aí. Inteligência da comunidade é essa.

³⁰ Há uma disputa em torno da redução das mortes no local. Embora não tenha como desenvolver este tema nos limites deste artigo, saliento que lideranças locais ligadas aos direitos humanos chamam para si a influência decisiva sobre a “política de redução de danos” utilizada pelo tráfico de drogas local a partir de 2002.

–Quando isso começou?

–Quem botou isso também foi o próprio Jeremias que falou para não trocar tiro com polícia que polícia não adianta que qualquer bandido que trocar tiro com polícia vai perder. Porque polícia pode chamar o batalhão todo. E a malandragem? Só pode contar com Terceiro Comando, ADA, Comando Vermelho. Não são tantos assim. Se fossem todos reunidos era uma coisa, mas a polícia não, tem Civil, tem PM, tem o BOPE, tem a CORE... tão tudo reunido. Tem a ver com a igreja mesmo porque o negócio dele era não confrontar porque o sonho dele era levar muita gente para a igreja.

Jeremias, no período da “ocupação policial” em Acari, saiu da favela e se refugiou com a mulher em outro município do Estado do Rio de Janeiro. Sua mãe é católica e seu irmão mais novo tornou-se evangélico em 2001 por influência de vizinhos, seus amigos desde a infância. Com a fuga de Jeremias seu irmão que continuava residindo com a mulher e o filho na favela se viu em situação vulnerável³¹ por não dispor mais de recursos financeiros em abundância e por não ter mais a proteção física proporcionada por Jeremias e por seus “parceiros”³². Foi neste momento que Leleco, irmão recém convertido de Jeremias, sai da igreja e resolve “pegar em armas” para proteger a si e aos seus familiares. Enquanto isso, Jeremias participava cada vez mais das atividades de uma igreja evangélica presente na favela onde estava escondido. Foi então que, por uma controvérsia com os traficantes que assumiram o controle da venda de drogas no local, voltou à favela para “colocar ordem na casa”. Um intenso conflito armado se deu até que Jeremias conseguisse estabelecer suas regras e “limpar” seu nome que estava sendo usado indevidamente para matar e extorquir pessoas, segundo moradores e traficantes entrevistados. A nova ordem estabelecida estava alinhada, ainda segundo estes entrevistados, a ideais e códigos impregnados da mensagem evangélica. Jeremias retornou à favela onde estava escondido e, numa jogada de mídia do governo do estado de então, foi preso diante das câmaras já convertido e com longas mangas de camisas que buscavam identificá-lo visualmente com sua nova forma de vida, a “vida no Evangelho”. Esta prisão foi anunciada como a prisão do último líder do tráfico ainda solto e em atividade. Pouco tempo depois foi liberado e hoje compõe um dos mais prestigiados quadros da Igreja Assembleia de Deus dos Últimos Dias³³. Reside numa área muito afastada de Acari e vive da renda adquirida durante os anos que passou à frente do tráfico local.

³¹ São muitas as histórias locais que falam de famílias inteiras que se mudam da favela quando seus parentes traficantes são assassinados ou saem fugidos da localidade. O receio é de sofrerem represálias por parte dos bandos armados que assumirem o controle do comércio de drogas local.

³² Modo comum de tratamento entre os integrantes do tráfico.

³³ Pastor Marcos Pereira, presidente da ADUD, ficou muito conhecido pelo trabalho evangelístico em presídios e pela evangelização de traficantes e atuação em mediação de conflitos em favelas. Em um vídeo divulgado no site www.youtube.com, canta uma música em ritmo de rap num baile funk diante de centenas de pessoas. É assim: “Pra quem não me conhece eu sou o dono da boca/ Pra quem não me conhece eu sou o dono da boca/ Pra quem não me conhece eu sou o dono da boca/alô comunidade, agora eu vou pregar pra galera do Comando, do Terceiro e da ADA/essa boca que tu tá é uma boca que te engana/vem pra boca do pastor que é a boca que te ama/eu vou dar o endereço/se liga, anota aí/fica no Jardim do Éden, São João de Miriti/bênçãos, vitórias e muitas alegrias/pastor Marcos Pereira da Assembleia de Deus dos Últimos Dias!!”.

DA “ORAÇÃO DE TRAFICANTE” OU SOBRE A GERAÇÃO DE TRAFICANTES PÓS JEREMIAS

Os “herdeiros” de Jeremias no tráfico local apresentam hoje, muitos deles, um percurso religioso cristão errante e lançam mão com frequência de uma “gramática pentecostal”³⁴ para expressar suas crenças, pedidos e aflições. Na agenda pertencente a um traficante local³⁵ de alto escalão dessa hierarquia criminoso é possível observar o franco uso desta “gramática”:

Só Deus faz a alma Feliz. Meu Deus, quando eu morrer eu quero ir para o Teu reino. Por isso vou me converter e sair do tráfico. Não sei o dia, mas ainda vou sair do tráfico. Não quero ser uma alma penada como outros que morreram.

JESUS! Se você tem olho grande então porque não enxerga Jesus?

Senhor meu Deus e meu Pai, Te agradeço por mais um ano de vida porque vida de bandido não é fácil. Meu Deus, quero te pedir perdão por todos os meus pecados e também quero Te aceitar como o meu Salvador. Amém. Para Deus, Cristo Jesus.

A percepção (ou desejo) da transitoriedade da “vida no crime” expressa nessa mensagem, o agradecimento pela proteção alcançada, a promessa/sugestão de conversão a Cristo pós vida criminosa, pós acumulação de riqueza no tráfico são noções partilhadas por outros integrantes do tráfico local.

De um “bando armado”, para usar uma expressão de Machado da Silva (2008), que respeitava os espaços de culto e oração evangélicos, passei a observar um bando que colaborava diretamente na “divulgação da Palavra”. Nas paredes e muros, antes pintados com santos e entidades do candomblé e da umbanda, os traficantes passaram a expor mensagens bíblicas, com destaque para os salmos. Foram eles também os responsáveis pelo financiamento para a confecção de *outdoors* com dizeres como “Jesus Cristo é o Senhor deste lugar” e “Os que confiam no Senhor serão como o monte Sião, que não se abala, mas permanece para sempre” em pontos estratégicos da favela como a associação de moradores, no primeiro caso, e uma das principais entradas da favela, no segundo.

³⁴ Expressão cunhada por Novaes (2003: 36) ao tratar da proximidade textual entre as orações evangélicas pentecostais e as letras de *raps*, segundo sua análise: “Estes *raps* lembram mais as orações pentecostais do que as rezas católicas. São falas em que se entremiam relatos da vida real com evocações de Deus. A ‘espontaneidade’ os aproxima da oração pentecostal”.

³⁵ A agenda foi encontrada pela Polícia Civil em operação na favela. O conteúdo foi noticiado no jornal Extra, em 11 de junho 2008, sob o título “Traficante Atormentado”.



À direita o antigo altar no telhado da Associação de Moradores no qual ficava a imagem de São Jorge sobre seu cavalo. À esquerda na foto um dos outdoors financiados pelo tráfico local.



Trecho do Salmo 37 pintado pelo tráfico no muro de uma casa na favela.



Este *outdoor* se encontra numa das principais entradas da favela, nas imediações da Avenida Brasil.

No contexto de favelas “dominadas” por traficantes, os espaços de muros e fachadas são utilizados por estes atores sociais como forma privilegiada de comunicar mensagens, demarcar posicionamentos, organizar as atividades rotineiras e sugerir (ou impor) a partilha de crenças com os demais moradores da localidade.

Além dos muros e outdoors, os traficantes passaram a expressar suas crenças em orações por eles mesmos elaboradas. Desde o início do ano um traficante local vem pronunciando e retransmitindo para mais de quinhentos “radinhos”³⁶ em poder de traficantes desta e de favelas vizinhas sob o comando da mesma facção criminosa uma oração todos os dias por volta das 5:30 da manhã. Observei nesta oração e pela história de vida de alguns dos traficantes da localidade que eles elaboram sínteses pessoais, experimentações religiosas novas através das quais pedem a Deus proteção para a “sua comunidade” e para os seus “parceiros”. Além disso, sinalizam as expectativas em relação às posturas dos demais colegas de atividade criminosa. Assim, a oração é ao mesmo tempo um pedido de proteção e bênção e uma orientação de conduta para os traficantes locais.

Senhor:

Fazei com que a vida torta que eu vivo sirva pra ajudar as pessoas a viver uma vida melhor e direita.

³⁶ Radiotransmissor muito utilizado nas favelas cariocas pelos integrantes do tráfico. Os “radinhos” são utilizados por traficantes de toda a hierarquia a fim de manterem contato facilmente. No entanto, existem aqueles que são responsáveis, ao portá-los, pela comunicação de entrada, saída e movimentação de pessoas estranhas à localidade, da chegada de policiais etc.

Senhor:

Eu te peço, Senhor, que neste dia, nesta manhã, como em todos os dias, proteja os trabalhadores que saem agora para o trabalho. Projeta as crianças que saem pra escola.

Senhor:

Eu te peço proteção para os líderes comunitários desta comunidade.

Que o Senhor ilumine suas cabeças e toque seus corações e os livre da ganância e do egoísmo e olhem para o bem que busquem o melhor para nossos moradores sofridos e pesados pelos governantes poderosos.

Senhor:

Eu lhe peço proteção não para mim, mas para meus amigos.

Que os livre da morte, Senhor, que eles não sejam mortos covardemente e que não matem nenhum polícia ou inimigo que venham atacar nossa favela.

Em nome de Ti, Senhor, é só o que peço. Agora vamos orar uma oração que todos conhecem e que serve para todas as religiões:

Pai nosso que estais no céu.

Tanto os escritos na agenda e a “oração de traficante” quanto às entrevistas realizadas em campo ajudam-nos a perceber que o tráfico é compreendido, por muitos dos que nele atuam neste conjunto de favelas, como uma passagem, uma estratégia, um meio através do qual projetam um futuro “na paz e na legalidade”. É o caso de Cacau, um traficante que atua há 24 anos no tráfico local. Ele já foi preso, já trabalhou no mercado informal fazendo gaiolas de passarinho, mas nunca ficou muitos anos longe da atividade criminosa que, segundo ele, é seu talento. Há alguns anos frequenta semanalmente os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus. O contato com a mensagem bíblica, como chama, ocorreu na cadeia, mas a opção pela integração à Igreja Universal do Reino de Deus tem relação com sua esposa que é frequentadora assídua dos cultos e atividades desta igreja. Vale ressaltar que muitos são os casos, como nos apresenta Missionária Conceição³⁷, de traficantes que já foram evangélicos e de outros que nunca o foram e por influência de suas mulheres se converteram e “largaram a vida do crime”.

– No culto de quinta-feira vem muita mulher de traficante. Elas oram, elas pedem, caem (no chão), a gente ajuda elas. Porque Deus me tirou de lá. Eu vivia dentro das bocas de fumo. Eu vivia na Central. Eu vivia dentro de centro de macumba e o Senhor me arrancou do fundo do poço. Então, eu já vivi dentro do mundo do tóxico e Jesus me jogou para fazer obra com elas. Elas vêm para o culto toda quinta-feira, traficante de drogas, a gente ora por eles, caem no chão...

– [...] É, vêm. Muitos deles vêm aqui na quinta-feira, nós oramos por eles. Eles pedem: ‘Missionária Conceição, ora por mim’. E a gente ora porque a gente não é chamado

³⁷ Missionária Conceição integra o corpo de missionários de uma das igrejas Assembleia de Deus de Acari. Ela faz um trabalho muito popular de evangelização de traficantes e de suas mulheres não só nesta favela como em diversas outras na cidade do Rio de Janeiro.

pelo homem, a gente é chamado por Deus. E eu nesse ministério que Deus tem na minha vida mesmo. Esse negócio de tráfico... eu entrei na obra, eu comecei em missões nessa. Eu vim com o evangelho e Deus me jogou no monte, em Tinguá. Então, Deus me revestiu para essa obra. Até o rapaz aqui, o Jeremias. Eu ajudava muito ele em oração, ele aceitou Jesus e também foi um trabalho, um fruto das missões.

Nem ele, nem sua esposa são ainda batizados, pois não regularizaram ainda sua situação civil, isto é, não são casados formalmente. Segundo Cacau, se tivesse casado já poderia se converter, mesmo atuando ainda no tráfico de drogas local. O tratamento que recebe na Universal, segundo ele, é o que mais o motiva a estar ali. Em suas palavras:

– Por que você gostou de lá?

– Acho que é o tratamento do pastor, dos obreiros que tem... o modo delas conversar, não sei se é todas elas que têm... [...] Ah, é mais o conforto que eles dão. Uma palavra sempre agradando você. Você tá mal, com algum problema, eles vão te rezar. Tem um tempo ali eles, se você tiver com problema eles param para conversar. Acabou a reunião e você pode ir lá conversar com eles. Isso aí que é o bom deles.

Cacau é dizimista na IURD e participa, periodicamente, de correntes e campanhas na igreja. Atualmente, o pastor o orientou a contribuir numa campanha com a finalidade de se “libertar” do Mal que lhe acomete e lhe faz permanecer no tráfico de drogas. Depois de tantos anos integrando o tráfico local tem *status* privilegiado, recebendo, por mês, a quantia de dezesseis a 24 mil reais. Cacau relatou, entusiasmado, as mudanças que diz se revelarem em seu comportamento pós-integração à IURD local.

– No que ir à igreja influenciou a sua vida?

– Não sei nem como falar. Porque, tem aquele negócio, você ta com um problema, ta angustiado e de repente quando tu volta tu volta leve. Aquela carga, aquele peso sai todo das suas costas. Faz diferença no modo da gente conviver. Até no modo da gente jogar bola. Qualquer pancadinha que a gente tomava a gente queria brigar. Hoje não é mais assim. Toma pancada, pede desculpa e a gente aceita. Cada dia a gente vai aprendendo cada dia mais. [...] Aqui na comunidade tem muitos que ta envolvido e que vai à igreja todo final de semana. Não vai todo dia, mas vai todo final de semana. Duas vezes na semana. Mas vai. Já tá se libertando. Devagarzinho ta se libertando de tudo.

– Há um tempo atrás o pessoal ia mais na dona Carminha [mãe de santo do antigo mais conhecido terreiro local]?

– É. Ia na macumba. Terreiro. Hoje, pode ver aí na favela aqui se tiver cinco negócios de macumba aqui é muito. E não funciona. Desde o Jeremias ele trouxe esse negócio de igreja para cá e o próprio aniversário de gente que tá envolvida aí é culto. Faz culto. Ah, vou te falar, tem muita gente que vive essa vida aí, mas não é porque quer não. É por

necessidade mesmo. O pessoal pensa que é por safadeza, mas não é não. É por necessidade mesmo. Muito lugar que as pessoas vão aí pensa: ‘A favela tal é isso, a favela tal é aquilo’, mas chega aqui e vê que não é nada disso. Tem gente que chega e não quer mais ir embora. Já vi muito disso aqui.

PALAVRAS FINAIS

Tem gente que sai do crime e se entrega à religião. Mas tem também aquele cara que é religioso, vai à Igreja e – ao mesmo tempo – é o bandidão do pedaço. É a contradição que rola no mundo... (RACIONAIS MCs *apud* NOVAES, 2003:33).

Muitas são as histórias em campo que revelam os fluxos existentes, das trajetórias não lineares dos sujeitos, das escolhas que não são definitivas. Ou seja, “uma vez evangélico, sempre evangélico” e “uma vez bandido, sempre bandido” não são expressões que encontrem sempre eco na realidade social complexa e cheia de idas e vindas, entradas e saídas. Os pertencimentos antagônicos podem ser excludentes, como no caso de ser “bandido” ou evangélico, mas podem também ser relativizados na prática social fazendo sentido, nestes casos, falar em múltiplos pertencimentos, como no caso de ser “bandido” e evangélico, ainda que este duplo pertencimento venha acompanhado de limites quanto à integração do indivíduo ao “corpo da igreja”. Observa-se, assim, que as novas formas de se comunicar com Deus na modernidade e de expressão da fé permitem a experimentação concomitante e a re-significação de símbolos referidos a diversas alternativas religiosas, assim como a re-significação das próprias práticas criminosas.

São várias, portanto, as formas de aproximação e identificação desses traficantes de drogas com as Igrejas Evangélicas, suas lideranças e membros: alguns buscam igrejas para congregarem mesmo ainda participando das atividades criminosas na favela, fazendo questão de apresentar o quanto em termos morais e, nos termos de Elias (1993), “civilizatórios” a integração à igreja o afetou. Outros buscam nas igrejas ou na rede evangélica formada por “irmãos na fé” uma proteção forte, espécie de “fechamento de corpo” que, em tempos passados, relatavam encontrar nas religiões de matriz africana.

A utilização de uma “gramática pentecostal” não significa, necessariamente, uma identificação moral com o meio evangélico. Corresponde, em muitos casos, a uma religiosidade evangélica difusa, ou nos termos de Droogers (1987), a uma (nova, neste caso) Religião Média Brasileira. A utilização de uma “gramática pentecostal” vem se difundindo em meio aos traficantes afetados pelo crescimento pentecostal nas favelas, pela identidade evangélica de vários dos seus familiares e/ou da sua própria. A influência da passagem pelas prisões e o forte contato com missionários evangélicos nessas condições são ainda fator a gerar tal empatia entre os traficantes e o discurso/gramática evangélico. No caso de Acari pesa o fato ainda do legado deixado pelo antigo chefe do tráfico local ao se converter a uma igreja evangélica neopentecostal.

Ao longo da etnografia, observei o esvaziamento político, social e religioso das lideranças afro nessas favelas. Os traficantes deixaram, em sua maioria, de frequentar os terreiros e adotaram a proteção do “Deus dos exércitos” anunciado pelos evangélicos. O *ethos*³⁸ pentecostal que valoriza a guerra contra o “inimigo” e a dimensão financeira difundida pelos evangélicos solidários à Teologia da Prosperidade estão em plena consonância com o *ethos* expresso pelos traficantes: guerra, inimigo, dinheiro! As igrejas evangélicas, com destaque para as neopentecostais, possibilitam a aproximação de “bandidos” de suas redes de solidariedade e proteção ao mesmo tempo que de seus cultos, ritos e atividades. Ficam moralmente confortáveis, visto que são tidos como não libertos e por isso não são intensamente culpabilizados por suas ações (MAFRA; PAULA, 2002; ALMEIDA, 2009). Este é um ponto importante de análise a ser melhor explorado noutro trabalho e diz respeito ao deslocamento das fronteiras entre os deuteropentecostais e os pentecostais clássicos (MARIANO, 1999). Na disputa por consolidação no campo religioso evangélico cada vez mais competitivo, à adaptação a anseios e cosmovisões disseminadas na sociedade (refletidas na Teologia da Prosperidade e do Domínio), as fronteiras vêm se movimentando e, em alguns casos, até se diluindo, tornando doutrinas, teologias e rituais cada vez mais similares entre as dezenas de denominações evangélicas existentes hoje.

Não há nada de contraditório no movimento de aproximação entre traficantes e evangélicos. As fronteiras que separam esses dois universos são muito fluidas e perpassadas por afetos e parentescos. As rupturas não são sempre necessárias. Há muitas continuidades. Sobre isso Sanchis lembra que:

Ao contrário do que se deveria esperar em termos de rupturas entre membros das mesmas famílias, dos mesmos bairros populares, rupturas acarretadas pelas ‘conversões’ ao pentecostalismo, emergem novas formas de empréstimos, passagens, reinterpretações, pontes entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente sentido e força. Relativização de fronteiras, destas mesmas fronteiras teoricamente afirmadas com tanta radicalidade. (SANCHIS, 1997, p.109.)

A aproximação dos traficantes dos evangélicos, ou melhor, o reconhecimento por parte dos traficantes do lugar que os evangélicos têm como moralmente superiores implica, sustento, a consolidação destes últimos como uma força tanto no campo religioso como político local. Ou seja, o tráfico passa a retroalimentar as igrejas evangélicas não unicamente por aprofundar ou promover sentimentos de insegurança e medo na população de favela que passou, assim, a buscar cada vez mais nos templos dos mesmos evangélicos amparo espiritual, tese defendida por estudiosos e divulgada amplamente pela mídia. Sustento que a retroalimentação promovida pelo tráfico se relacione, pois, ao fato deles mesmos – impor-

³⁸ Tomo *ethos* nesse artigo como Geertz (2008) que o explica em termos de uma forma de pensar e agir na realidade. Ou seja, o *ethos* seria uma perspectiva, uma forma de compreender o mundo, de estar no mundo, uma cosmovisão que orienta a ação e o pensamento dos indivíduos.

tantes agentes de referência na sugestão (e/ou imposição) de gostos, crenças, expressões e condutas para boa parte dos moradores locais, mesmo para aqueles não integrantes do tráfico – empoderarem as lideranças evangélicas (e os fiéis desta religião) a partir da admissão da autoridade moral e espiritual que ora eles representam na favela. Esse seria um elemento fundamental na agregação de poder tanto por parte das lideranças criminosas quanto por parte dos evangélicos de forma geral que residem nessas localidades. Sustento, por fim, que o encontro destes poderes em Acari (como em outras favelas na cidade) vêm produzindo re-equilíbrios de poder que afetam a dinâmica social local e, quiçá, supralocal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBRÉE, Marion. “Un neo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de L’Ouest”. *Anthropologie x Sociétés*, Québec, n. 1, vol. 27, 2003, pp.65-84.
- ALMEIDA, Ronaldo. “A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- . *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- ALVITO, Marcos. *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- BELBHARI, Abdelkader; BENCHARIF, Lela; MICOUD, André. “Difficile visibilité de l’islam. Écologie d’un espace religieux à Saint-Étienne”. *Les Annales de la recherche urbaine – Urbanité et Liens Religieux*, Paris, n. 96, 2004.
- BIRMAN, Patrícia. “Favela é comunidade?”. In: SILVA, Luiz Antônio Machado da (org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- . “Imagens religiosas e projetos para o futuro”. In: BIRMAN, Patrícia *et alli* (orgs.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003, pp.235-255.
- . “Memória, política e gestão religiosa do espaço: análise da comunidade de crentes em Proveta, Ilha Grande”. In: ALMEIDA, Ronaldo; MAFRA, Clara (orgs.). *Religiões e cidades: São Paulo e Rio de Janeiro*. São Paulo: CEM/CEBRAP, no prelo.
- BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia da Silva Pereira. “O que aconteceu com o chamado maior país católico do mundo?”. In: BETHEL, Leslie (org.). *Brasil, fardo do passado, promessa do futuro*. Dez ensaios sobre política e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp.323-348.
- BLEUZEN, Brigitte. “L’engagement social catholique en banlieue”. *Les Annales de la recherche urbaine – Urbanité et Liens Religieux*, n. 96, 2004.
- CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- DROOGERS, André. “A religiosidade mínima brasileira”. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, n. 2, v. 14, 1987.

- ELIAS, Nobert. *O processo civilizador*. volume 2: Formação do estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- FERNANDES, Rubem César. *CIN – Censo Institucional Evangélico*. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
- _____. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FRESTON, Paul. “Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembleia de Deus”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 3, vol. 16, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008 [1973].
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro. *O fim da religião*. São Paulo: Attar, 2002.
- JAMES, Genevieve Lerina. “Carismacidade: a prevalência da Igreja Pentecostal/carismática na cidade”. In: CASTRO, Clovis Pinto de; CUNHA, Magali do Nascimento; LOPES, Nicanor (orgs.). *Pastoral urbana: presença pública da Igreja em áreas urbanas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.
- LEITE, Márcia da Silva Pereira. “Entre o Individualismo e a Solidariedade: dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 44, vol.15, 2000.
- _____. “Violência e movimentos sociais no Rio de Janeiro”. Trabalho apresentado na mesa-redonda *Violência urbana, crime e sociabilidade violenta no Rio de Janeiro*, Observatório de Justiça: IBMEC/RJ, 2007.
- LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997.
- LINS, Paulo; SILVA, Maria de Lourdes da. “Bandidos e evangélicos: extremos que se tocam”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1, vol. 15, 1989, pp.166-173.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: São Paulo: Autores Associados: 1996.
- MAFRA, Clara. “A habitação do morro: impressões de moradores de duas favelas do Rio de Janeiro sobre religião e espaço público”. In: Patrícia Birman (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar/CNPq/Pronex, 2003, pp.201-220.
- _____. “Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência”. In: ALVITO, Alba; ZALUAR, Marcos (orgs.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- MAFRA, Clara; PAULA, Robson de. “O espírito da simplicidade: a cosmologia da Batalha Espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 1, vol.22, 2002, pp.57-76.
- MARIZ, Cecília. “A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura sócio-antropológica”. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol.47, 1999, pp.33-48.
- _____. “Missão religiosa e migração: ‘novas comunidades’ e igrejas pentecostais brasileiras no exterior”. *Análise social*, Lisboa, vol. XLIV, 2009, pp.161-188.

- MAGGIE, Yvonne. *Guerra dos Orixás*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- NOVAES, Regina. “Errantes do novo milênio: salmos e versículos bíblicos no espaço público”. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia (orgs.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.
- . “Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania”. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro: São Paulo, n. 19, 1985.
- . “Os jovens, os ventos secularizantes e o espírito do tempo”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, pp.135-160.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. “Ciências sociais e religião – a religião como ruptura”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SANCHIS, Pierre. “O campo religioso contemporâneo no Brasil”. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.
- SILVA, Luiz Antônio Machado da. *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- SILVA, Luiz Antônio Machado da; LEITE, Márcia Pereira. “Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?”. *Sociedade e Estado*, n. 3, vol.22, 2007, pp.545-591.
- SIMÕES, Soraya Silveira. *Cruzada São Sebastião do Leblon: Uma etnografia da moradia e do cotidiano dos habitantes de um Conjunto Habitacional na Zona Sul do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado). ICHF/UFF. Niterói, 2008.
- SHAULL, R; CESAR, Waldo. *Pentecostalism and the future of Christian churches*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- VIELLARD-BARON, Hervé. “De l’objet invisible à la présence ostensible? L’islam dans les banlieues”. *Les annales de la recherche urbaine – urbanité et liens religieux*, n. 96, 2004.
- VITAL DA CUNHA, Christina. “Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari”. Tese (Doutorado). PPCIS/UERJ. Rio de Janeiro, 2009.
- . “Referendo das Armas’: propaganda televisiva e percepções da população”. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, n. 62, ano 25, 2006.
- ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.