

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia

A construção social do “ex-bandido”
um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo

Cesar Pinheiro Teixeira

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2009

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia

A construção social do “ex-bandido”
um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo

Cesar Pinheiro Teixeira

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Orientador: Prof. Dr. Michel Misse

Co-orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2009

A construção social do “ex-bandido” – um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia).

Aprovada por:

Prof. Dr. Michel Misse (orientador) PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Emerson Giumbelli (co-orientador) PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof^a. Dra. Yvonne Maggie PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof^a. Dra. Clara Mafra PPCIS/UERJ

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte PPGAS/MN/UFRJ

Suplentes:

Prof. Dr. Luiz Antônio Machado da Silva PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Marco Antonio da Silva Mello IFCS/UFRJ

Teixeira, Cesar Pinheiro.

A construção social do “ex-bandido” – um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo / Cesar Pinheiro Teixeira. Rio de Janeiro: UFRJ / IFCS, 2009.

xii, 118 f.; 29,7 cm.

Orientador: Michel Misse. Co-orientador: Emerson Giumbelli.

Dissertação (mestrado) – UFRJ / IFCS / Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, 2009.

Referências Bibliográficas: f. 131-136.

1. Sociologia do Crime e da Violência. 2. Antropologia da Religião. 3. Construção Social da Pessoa. I. Misse, Michel. II. Giumbelli, Emerson. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia. IV. A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo.

RESUMO

A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo

Cesar Pinheiro Teixeira

Orientador: Prof. Dr. Michel Misse

Co – orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia)

O objetivo principal deste trabalho é compreender, de uma perspectiva sociológica e antropológica, a conversão de “bandidos” a igrejas evangélicas pentecostais. O material empírico consiste basicamente em entrevistas em profundidade com pessoas “que passaram pela vida do crime” – a maior parte envolvida no tráfico de drogas – e que se converteram a alguma denominação pentecostal. A análise está baseada, sobretudo, na idéia de sujeição criminal – que, em termos gerais, diz respeito à construção social do “bandido” como sujeito: indivíduo reconhecido socialmente como portador de uma “natureza criminosas”. Na conversão ao pentecostalismo, observamos que o “bandido” precisa transformar sua “natureza”, sua “personalidade”, sua “individualidade”. Não são apenas o abandono de práticas criminosas e a adoção de um “trabalho honesto” que estão em jogo, mas a “transformação do sujeito”. Desta forma, na conversão do “bandido” ao pentecostalismo, a sujeição criminal é posta em evidência. Procurei descrever e analisar não apenas o modo como se dá este processo de “transformação do sujeito”, mas também o modo como o indivíduo interpreta sua condição de “ex-bandido”. Fornecemos, assim, alguns elementos para compreendermos o processo de construção de duas identidades que estão fortemente presentes nas periferias das cidades brasileiras e que constituem parte importante de seu cotidiano: a de “bandido” e a de “crente”.

Palavras-chave: sujeição criminal; violência; pentecostalismo; conversão.

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2009

ABSTRACT

The social construction of “ex-bandit”: a study about criminal subjection and pentecostalism

Cesar Pinheiro Teixeira

Orientador: Prof. Dr. Michel Misse

Co – orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Sociologia (com concentração em Antropologia)

The main objective of this work is to understand the conversion of “bandits” to pentecostal churches from a sociological and anthropological perspective. The empiric material basically consists in interviews with people who were in “criminal life” – the most part was involved in trafficking of drugs – and it has converted themselves to some pentecostal church. The analysis is based on the idea of “criminal subjection”. This idea, in general aspects, is related to the social construction of “bandit” as a subject: individual socially recognized as having a “criminal nature”. In the conversion to the pentecostalism, it observes that “bandit” needs to change its “nature”, its “personality”, its “individuality”. Not only the abandonment of criminal practices and the adoption of an “honest job” are in question, but also, and mainly, “the transformation of the subject”. This manner, in the conversion of “bandits” to the pentecostalism, the criminal subjection is putting on evidence. In this work, I described and analyzed the way as the process of “transformation of subject” happens and the way as the individual interprets its condition of “ex-bandit”. This work brings, thus, some elements to understand the process of construction of two identities that are powerfully present in the outskirts of brazilian cities and that constitutes important part of its daily life: “bandit” and “evangelical”.

Key-words: criminal subjection; violence; pentecostalism; conversion.

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2009

Agradecimentos

Devo iniciar estas breves palavras de gratidão referindo-me àqueles que possibilitaram diretamente a produção desta dissertação. Agradeço a todas as pessoas que participaram da pesquisa, contando-me pacientemente as suas histórias de vida. Infelizmente, como elas mesmas preferiram, é prudente que seus nomes não sejam citados. Mesmo assim, devo a elas a realização deste trabalho.

Também devo agradecer àquelas pessoas que contribuíram com meu trabalho, pondo-me em contato com igrejas e pastores. Neste sentido, agradeço a todos os meus amigos da Assembléia de Deus da Lagoa e ao meu amigo e afilhado Roni Felipe (o Roninho), por ter servido de ponte para que eu chegasse ao Centro de Recuperação Salvando Almas.

Sou grato também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo auxílio financeiro.

O Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia conta, certamente, com uma super dupla de secretárias: Cláudia e Denise. Digo isso não apenas pela seriedade e competência com que elas administram a secretaria, mas também pela atenção e paciência com que me trataram durante esses dois anos. A elas também sou grato.

Também devo agradecer aos professores com quem, durante a pesquisa, pude estabelecer contatos sempre enriquecedores e intelectualmente estimulantes. Agradeço a Clara Mafra (que me acompanha desde a graduação em Ciências Sociais e que leu cuidadosamente o texto da minha qualificação, fazendo comentários muito produtivos), a Luiz Antônio Machado da Silva (que gentilmente me convidou para apresentar o texto da qualificação na reunião do seu grupo de pesquisa sobre violência urbana e que me ajudou muito a esclarecer algumas questões de pesquisa), a Luiz Fernando Dias Duarte (que também leu atentamente o texto da minha qualificação, fazendo comentários enriquecedores), a Márcia Leite, Cecília Mariz e Patrícia Birman (pelo diálogo franco e

rico que estabeleceram comigo num debate realizado na UERJ) e a Paulo Barrera (professor da Universidade Metodista de São Paulo), que me convidou para participar do I Seminário sobre Religião e Periferia da UMESP, onde eu tive a oportunidade de estabelecer diálogos muito produtivos com outros pesquisadores.

Em especial, sou grato ao meu orientador Michel Misse e ao meu co-orientador Emerson Giumbelli. Orientadores sempre disponíveis e atentos. Trabalharam sempre me dando a liberdade necessária para que eu desenvolvesse minhas idéias, ao mesmo tempo em que me faziam sentir mais seguro com seus comentários e críticas sempre pertinentes. Será com eles que dividirei quaisquer méritos que essa dissertação possa ter. Agradeço pelo convívio sempre agradável, pela leitura cuidadosa de cada capítulo e pela atenção dispensada a mim durante o mestrado.

Aos meus amigos e colegas do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (NECVU) sou grato pelo estimulante debate que travamos quando tive a oportunidade de apresentar os primeiros resultados da pesquisa. Em especial, agradeço à minha amiga e colega de turma, Natasha Néri, com quem dividi muitas idéias, alegrias e angústias durante esses dois anos. Também sou muito grato a Heloísa Duarte, secretária do NECVU, pela atenção e paciência que teve comigo ao longo desse tempo.

Pude dividir com muitos amigos, os momentos tensos e eufóricos que caracterizam o processo de produção de uma dissertação. Agradeço a Christina Vital da Cunha, pelos palpites e sugestões sempre valiosos e por escutar pacientemente minhas divagações sobre a pesquisa. Agradeço a Palloma Menezes, que acompanha meus passos desde a graduação na UERJ e que está sempre pronta a me ouvir e a me aconselhar. Agradeço também a Rodrigo de Castro e Ana Paula Perrota, não apenas pela amizade valiosa desses dois seres humanos de excepcional qualidade, mas pelo que aprendemos juntos durante todo esse tempo. E aprenderemos mais. Com eles, estou certo de que ainda dividirei muitas alegrias. Aos meus grandes amigos da inesquecível Escola do Largo de São Francisco: Hailton Júnior, Cláudia Prestes, Céline Spinelli, Paola Lins, Renata Montechiare, Luiz Augusto Campos, Natasha Néri, Rodrigo de Castro e Ana Paula Perrota, com quem dividi muitos momentos ao longo desses dois anos, obrigado por todo apoio e carinho. Também agradeço a todos os amigos da turma de 2007 com quem pude dividir momentos e idéias.

Agradeço também aos meus amigos de hoje, de ontem e de sempre: pessoas com quem divido grandes sonhos e que, em grande parte, dão sentido à minha vida. Aos meus irmãos da Comunidade Rebanho de Maria: Eduardo Costa, Leonardo Rodrigues, Vlamir Azevedo, Thiago Pinheiro, Juliana Ferreira, Fátima Deniane, Ísis Eccard, Isabel Sad. Deixo aqui registrado os meus sinceros agradecimentos pelas orações constantes. Estaremos sempre juntos na luta por um mundo mais justo. Em especial, agradeço a pessoa que há tantos anos me acompanha, sempre me cercando de carinho e atenção: minha namorada, Isabel Sad. Nos momentos mais difíceis e tensos do mestrado, era junto dela, sempre paciente e atenciosa, que eu recuperava o equilíbrio e a paz sem os quais se torna quase impossível a tarefa da produção intelectual. Sem ela, certamente seria mais difícil.

Agradeço aos meus familiares: Ricardo Luís Teixeira, meu tio, pelo interesse em minha pesquisa e pela disponibilidade para me ajudar em meus contatos com igrejas evangélicas. Ao meu primo, Paulo Roberto Pinheiro, que me ajudou nas andanças (procurando pelos “ex-bandidos”) por diversas cidades da região metropolitana do Rio de Janeiro. E, em especial, agradeço à minha família, base de tudo na minha vida. Ao meu irmão, Thiago Pinheiro, por me escutar pacientemente em meus devaneios e por sempre dialogar comigo quando oportuno; à minha mãe, Leila Pinheiro, por me ensinar a ler o mundo de forma menos ingênua, por sempre afiar o meu olhar; e ao meu pai, Paulo Cesar Teixeira, por nunca me deixar desistir dos meus planos e dos meus sonhos. A vocês, devo tudo o que tenho e que sou. Sem vocês, certamente seria impossível.

E por fim, pelo dom da vida, agradeço àquele que, para mim, é bem mais que um tema para a investigação sociológica e antropológica: Deus.

Magé, 30 de janeiro de 2009.

Cesar Pinheiro Teixeira

“Alguma coisa, alguma coisa muito geral, está acontecendo com a maneira como as pessoas pensam em quem são, em quem são os outros, e em como querem ser retratadas, denominadas, compreendidas e situadas pelo mundo em geral. ‘A representação do self na vida cotidiana’, para evocar a célebre expressão de Erving Goffman, também se tornou uma questão menos individual, um projeto menos pessoal, mais coletivo, talvez até político. Existem hoje em praticamente toda parte, esforços organizados, sustentados e assíduos, e às vezes bem mais do que isso, no sentido de promover o destino mundano desta ou daquela variedade de individualidade pública. O que temos aqui é um concurso de espécies”. (Geertz, 2001:156)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – Um estudo sócio-antropológico sobre a conversão de “bandidos” ao pentecostalismo	13
<i>Escopo da pesquisa e metodologia</i>	18
PRIMEIRO CAPÍTULO – Crime, drogas e violência: elementos para uma hermenêutica do “bandido”	23
<i>Questões metodológicas e justificativas</i>	24
<i>Da malandragem ao tráfico de drogas no Rio de Janeiro</i>	26
<i>Organização do tráfico, violência e subjetividade</i>	30
<i>Tornando-se “bandido” ou mitos de origem</i>	36
<i>Brincando de “bandido” e brincadeiras de “bandido”</i>	43
<i>O “bandido” e uma perspectiva teórica: a sujeição criminal</i>	46
SEGUNDO CAPÍTULO – Os pentecostais e os “bandidos”: representações do pentecostalismo sobre os criminosos e a sujeição criminal	54
<i>Os pentecostais e os “bandidos”</i>	57
<i>O “bandido” na cosmologia pentecostal: possessão e escolha individual</i>	60
<i>A conversão ao pentecostalismo e a sujeição criminal</i>	67
TERCEIRO CAPÍTULO – A construção social do “ex-bandido” através da conversão ao pentecostalismo	74
<i>Uma perspectiva religiosa sobre o mito de origem: o caso de Alex</i>	75
<i>O processo de conversão</i>	81
<i>A conversão como processo</i>	94
<i>De “corações de pedra” a “corações de carne”: a transformação da “natureza” do “bandido” através de um micro-processo civilizador</i>	98

<i>O Traficante e o Missionário: tipos ideais de estilos de vida convergentes</i>	104
<i>A Igreja e a Rua</i>	106
CONCLUSÃO – <i>Sujeição criminal e pentecostalismo: algumas considerações teóricas</i>	117
<i>Da sujeição criminal ao pentecostalismo</i>	118
<i>Do pentecostalismo à sujeição criminal</i>	121
<i>Desfazendo fronteiras entre “bandidos” e evangélicos: a hipótese do surgimento de novos subtipos de sujeição criminal</i>	124
<i>Considerações finais</i>	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	131

INTRODUÇÃO

*UM ESTUDO SÓCIO – ANTROPOLÓGICO SOBRE A CONVERSÃO DE
“BANDIDOS” AO PENTECOSTALISMO*

“Bandidos” e crentes convivem diariamente nas favelas das grandes cidades brasileiras. Como já mostraram alguns autores (Almeida e Montero, 1994; Fernandes, 1998) o pentecostalismo cresce com maior velocidade entre as camadas mais empobrecidas da população. As áreas mais pobres das grandes cidades são também as que mais sofrem com o problema da violência, seja por causa da presença autoritária e violenta de quadrilhas de narcotraficantes (Cano, 1995) ou por causa da violência policial (Cano, 1997). Denominações como a Assembléia de Deus tendem a se destacar mais nesses contextos¹. Mafra (1998), por exemplo, ressalta que os pentecostais dão respostas de caráter espiritual ao problema da violência, de modo que não criam uma oposição direta em relação ao tráfico, ou melhor, não criam um movimento de afastamento dos crentes em relação aos “bandidos” – mesmo que os primeiros vejam os segundos como parte do “exército do Demônio”. Ao contrário, o caráter proselitista do pentecostalismo produz uma aproximação bastante significativa entre crentes e “bandidos” – embora esta aproximação seja sempre realizada de maneira cuidadosa pelos crentes, pois eles sempre temem uma “poluição moral” quando estabelecem tais contatos (Teixeira, 2008).

É importante dizer que igrejas evangélicas pentecostais e quadrilhas de traficantes figuram como dois grupos de destaque no cotidiano das periferias das cidades brasileiras: seja pela exibição pública que o traficante faz da arma de fogo nas calçadas e nas ruas das favelas, pela sua presença autoritária e violenta, ou, no caso dos crentes, pelas suas pregações e cultos que ocorrem, não só nas igrejas, mas também nas

¹ Entretanto, ao contrário do que pode parecer, esta convergência entre periferias urbanas, violência e crescimento pentecostal não é algo específico do Brasil. Freston (1994:112), ao construir uma breve história do pentecostalismo brasileiro, já nos alertava que “a cidade norte-americana onde o pentecostalismo mais cresceu nos seus primeiros anos foi Chicago, onde 75% da população eram imigrantes ou filhos de imigrantes. Era a segunda cidade do país, com condições graves de exploração industrial e marcada pela violência cotidiana e pelo forte movimento operário. A modernidade dos arranha-céus com armação de aço convivia com condições sanitárias horrendas. Lá pululavam missões pentecostais das mais diversas etnias, inclusive entre os escandinavos”.

ruas, “ao ar livre”. Porém, o que vale a pena ser ressaltado, como já procurei demonstrar em outro trabalho (Teixeira, 2008), é o seguinte: a relação entre estes dois grupos é marcada pela “autoridade moral” que os pentecostais possuem em relação aos traficantes. Os “crentes” andam pelas ruas das favelas – ou mesmo nas *bocas-de-fumo* – “pregando” e admoestando os rapazes do tráfico com seus apelos constantes para que eles “aceitem Jesus” e se convertam. E, de acordo com o que eu escutei dos pentecostais e com o que eu pude observar em campo, os traficantes geralmente adotam, nestes contatos com os crentes, uma postura de bastante respeito e atenção. De acordo com Lins e Silva (1990:173), por exemplo, “o respeito do bandido pelo evangélico advém do fato de que o primeiro sabe que o segundo o vê como um ‘cabeça-fraca’, um ‘discípulo do mal’”. Muitos “bandidos” optam pela conversão e terminam por sair da “vida do crime”. Tornam-se “ex-bandidos”.

O termo “ex-bandido” não costuma fazer referência àqueles indivíduos que cumpriram suas penas nas penitenciárias brasileiras, mas àqueles que optaram pela conversão religiosa. Daqueles que passaram pelo sistema penitenciário, costuma-se dizer que são “ex-presidiários” ou “ex-detentos” – termos cuja carga é extremamente negativa e que não fazem referência direta ao abandono das práticas criminais. Ao contrário, eles costumam reforçar o estigma de criminoso. O termo “ex-bandido” é amplamente utilizado nas igrejas evangélicas, sobretudo nas pentecostais, para se referir àquelas pessoas que saíram da “vida do crime” através da conversão religiosa.

De maneira geral, mas principalmente nestes contextos, a conversão religiosa é vista como uma “saída”, uma “alternativa à vida do crime”. É importante destacar que a conversão religiosa é vista desta forma não somente pelos “crentes”, mas também pelos próprios “bandidos”. Mais que isso: muitos “bandidos” afirmam, seguindo o próprio discurso pentecostal, que a conversão é de fato a “única saída”. É interessante notar que outrora, também nestes contextos, “bandido” consistia numa categoria oposta diretamente a de “trabalhador” (Zaluar, 1985). “Trabalhador” seria o contrário de “bandido”. Esta oposição também poderia indicar que a “saída” do crime se encontra no abandono de práticas criminais e na adoção de um “trabalho honesto”. Durante o trabalho de campo realizado para esta pesquisa, escutei muitas histórias de moradores de favela que, nas “batidas policiais”, junto das carteiras de trabalho, para se provar às autoridades a posição do indivíduo no pólo oposto ao de “bandido”, exibiam suas bíblias ou carteiras de membros de igrejas evangélicas para serem reconhecidos como “gente de bem”. “Ser crente”, em tais contextos, também pode ser uma maneira de

mostrar que “não se é bandido”. Como afirma Leite (2008), a conversão religiosa pode ser uma opção através da qual os indivíduos residentes em áreas socialmente vulneráveis, marcadas pela presença do tráfico de drogas, pelos constantes conflitos entre quadrilhas e pela presença violenta da polícia, podem se distanciar do campo do crime e da marginalidade. Desse modo, no caso do “bandido”, “sair da vida do crime” não significaria apenas abandonar uma prática ilícita e adotar o “trabalho honesto” como meio de sustento, mas, além disso, aderir a uma igreja evangélica, “aceitando Jesus”.

Há um relativo “sucesso” do proselitismo evangélico em relação aos “bandidos” (Côrtes, 2007; Dias, 2008; Miguez, 2002). Pastores como, por exemplo, Marcos Pereira da Silva², tornaram-se conhecidos, em grande medida, por serem socialmente reconhecidos como responsáveis pela conversão de muitos criminosos. Os evangélicos em geral, e os pentecostais em particular, além de possuírem uma grande penetração em contextos de violência, também se destacam pelo relativo sucesso de seu proselitismo em relação aos “bandidos”. Muitos destes decidem abandonar as práticas criminosas motivados pela religião e pelo discurso pentecostal. Porém, insisto em dizer que o sucesso é relativo, pois também há muitos casos de “bandidos” que, algum tempo após a conversão, retornam ao crime. E o retorno de “ex-bandidos” ao crime termina por reforçar bastante a desconfiança que existe em relação à eficácia da conversão religiosa como forma de “saída da vida do crime”.

O prefixo latino *ex*, que indica exatamente o que alguém foi – lugar ou posto que alguém ocupou – parece lançar um desafio quando articulado com termos como “bandido”, “ladroão”, “traficante”. A desconfiança em relação ao “ex-bandido” surge muitas vezes, indicando que a condição de “bandido” pode ser vista como algo que a experiência individual da conversão não é capaz de modificar. “Bandidos” famosos, conhecidos por integrarem temidas facções criminosas, como Luiz Carlos dos Reis Encina, o “Escadinha”, e José Carlos Gregório, o “Gregório Gordo”, converteram-se e aderiram a igrejas evangélicas. Entretanto, para muitos, permanece a dúvida e a questão logo formulada é: até que ponto a conversão religiosa de um “bandido” representa de fato o abandono da condição de desviante e a sua reintegração à sociabilidade

² Líder e fundador da Assembléia de Deus dos Últimos dias. O pastor Marcos Pereira tornou-se bastante popular após ter sua presença exigida por presos em uma rebelião ocorrida no presídio de Bangu I em 2002. Além disso, o pastor Marcos tem sido objeto de bastante atenção da mídia por causa dos trabalhos de “recuperação de bandidos” que faz em presídios e favelas de vários estados do país.

convencional e até que ponto a conversão pode ser uma estratégia do criminoso para se livrar das perseguições dos inimigos, da polícia ou para gozar de um suposto (e insuspeito) *status* de “crente” para continuar realizando seus crimes? A questão mais genérica que daí se depreende, sempre que está em jogo a conversão religiosa de um criminoso, revela-se claramente: é possível um “bandido” abandonar por completo sua “condição de desviante” e “se recuperar”, reintegrando-se à sociedade e à sociabilidade convencional?

Estas, obviamente, não são as questões sociológicas que estruturam este trabalho. Não estamos, aqui, interessados na veracidade da conversão destes indivíduos. Ao contrário, estas questões compõem parte do nosso objeto de estudo. Elas nos sugerem que “bandido” pode significar algo mais que um simples rótulo acusatório, uma vez que, ao menos em certos casos, o abandono das práticas criminosas e a experiência individual da conversão parecem não ser capazes de fazer com que o indivíduo seja reconhecido como um “não-criminoso”, um indivíduo “normal” ou, para usar os termos de Merton (1970), conformista. Desta forma, investigar e compreender o processo de conversão de “bandidos” ao pentecostalismo, da perspectiva das ciências sociais, pode nos ajudar não só a entender aspectos relativos à religiosidade pentecostal e ao crescimento de igrejas pentecostais em contextos de violência, mas, além disso (ou por isso), também podemos compreender melhor a própria condição de “bandido”. O estudo sobre o “ex-bandido”, nesse sentido, também é um estudo sobre o “bandido”.

Com este trabalho, não pretendo construir uma argumentação que “desmascare” a instrumentalidade da conversão. De fato, em contextos de violência, como já disse, “ser crente” pode ser uma forma de proteção individual. Os próprios pentecostais reconhecem que muitos criminosos “se escondem atrás da Bíblia” – referindo-se a indivíduos que simulam suas conversões com a finalidade de escapar de punições dentro da própria quadrilha ou de escapar da polícia. No contexto prisional, para dar um exemplo, Dias (2008) afirma que a conversão de fato funciona como um instrumento de proteção – os crentes não vivem as mesmas regras estabelecidas pelo restante da massa carcerária. O objetivo principal deste trabalho, assim, não consiste em avaliar a atuação dos pentecostais em relação aos “bandidos” ou avaliar as intenções dos “bandidos” em relação à possibilidade da conversão, mas, para além disso, compreender de uma perspectiva sociológica e antropológica o processo de conversão de “bandidos” ao pentecostalismo e, assim, contribuir para a compressão do processo de construção de

duas identidades que estão fortemente presentes nas periferias das cidades brasileiras e que constituem parte importante de seu cotidiano: a de “bandido” e a de “crente”.

Escopo da pesquisa e metodologia

O objeto principal dessa pesquisa são as histórias de vida dos “ex-bandidos”, com foco nas suas narrativas sobre seus processos de conversão. Estas histórias consistem na matéria-prima deste trabalho. Foram realizadas 10 entrevistas em profundidade com “ex-bandidos” de diversas cidades da região metropolitana do Rio de Janeiro³. As entrevistas foram minimamente estruturadas. A estrutura da entrevista, na verdade, foi criada pela própria natureza do assunto: eles me contavam como entraram para o “crime”, como foi a experiência na “vida do crime”, como foi a conversão e, finalmente, como é a vida após a conversão. As entrevistas foram realizadas em dois dias distintos para recolher a maior quantidade possível de detalhes de suas narrativas. No primeiro dia da entrevista, recolhi informações referentes à entrada e vivência do entrevistado no mundo do crime e, no segundo, procurei saber sobre sua saída do crime através da conversão e sobre sua vida de convertido.

Fazia parte do planejamento inicial desta pesquisa tanto a produção de entrevistas com “ex-bandidos” convertidos ao pentecostalismo, como também a observação *in loco* do seu cotidiano em suas igrejas e comunidades. Inicialmente, procurei estabelecer um contato com a igreja Assembléia de Deus dos Últimos Dias, liderada pelo pastor Marcos Pereira da Silva, e que se localiza em São João de Meriti, cidade da região metropolitana do Rio de Janeiro. Esta igreja recebe, quase diariamente, muitos indivíduos que buscam sair do crime através da conversão religiosa – ela ganhou fama devido ao trabalho religioso específico que o pastor Marcos Pereira mantém em relação aos “bandidos” em presídios e favelas de diversos estados do país. Nesta igreja poderíamos ter acesso ao cotidiano dos “ex-bandidos” (suas relações com as autoridades da congregação, com os demais membros, etc.) e, além disso, também poderíamos realizar as entrevistas em profundidade, para conhecer suas histórias de vida. Entretanto,

³ Muitos deles pediram para que eu não revelasse seus verdadeiros nomes. Argumentavam que, como eles não sabiam muito bem que alcance teriam as informações que eles me dariam, era prudente preservar nomes, para que não fossem facilmente identificados. Assim, nesse trabalho, todos os nomes de pessoas são fictícios. Foi preciso também, algumas vezes, criar nomes fictícios de lugares – a pedido de alguns entrevistados.

este contato não foi possível. O pastor Marcos Pereira não permitiu a minha presença na igreja, como pesquisador, e me proibiu de realizar entrevistas com os membros. Procurei, então, em outras igrejas, por pessoas que passaram pela “vida do crime” ao mesmo tempo em que eu buscava uma congregação com o perfil similar à Assembléia de Deus dos Últimos Dias para observar diretamente o cotidiano dos “ex-bandidos” que se converteram ao pentecostalismo .

Através dos contatos que fiz após um longo trabalho de campo⁴ (2004 – 2006) numa igreja Assembléia de Deus, em Magé, baixada fluminense, consegui chegar a diversas pessoas que passaram pelo mundo do crime e se converteram a esta denominação pentecostal. Deste modo, inseri-me basicamente num circuito de Assembléias de Deus. Os entrevistados são de diferentes igrejas que se situam em diferentes cidades. Desta forma, meu objeto de estudo fica ainda mais específico (embora mantenha sua densidade sócio-antropológica): trata-se das narrativas de conversão de “bandidos”, que atuavam em áreas pobres do Rio de Janeiro e da Região metropolitana, a igrejas do pentecostalismo clássico⁵. Assim, as diferenças internas ao pentecostalismo⁶ não poderão ser trabalhadas aqui. De qualquer modo, considerando o escopo desta pesquisa, os aspectos que unem as diferentes denominações pentecostais e neopentecostais (principalmente a narrativa da Batalha Espiritual) serão mais importantes para os objetivos deste trabalho que suas diferenças internas. E isso, ainda

⁴ Ver Teixeira (2008).

⁵ É importante destacar também que o pentecostalismo clássico é aquele que mais cresce entre as camadas populares do Rio de Janeiro (Fernandes, 1998). Já as igrejas neopentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus, situam-se nos grandes centros urbanos, nos grandes entroncamentos dos subúrbios. (Almeida, 2006).

⁶ Aquilo a que nos referimos neste trabalho como “pentecostalismo” não é algo estático e homogêneo, mas dinâmico e plural. Freston (1994), ao tentar organizar uma breve história do pentecostalismo brasileiro, por exemplo, divide seu desenvolvimento em três ondas: a primeira ocorre na década de 1910, e tem como contexto de surgimento o norte do país e como principais representantes a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil ; a segunda, no final da década de 1950, início de 1960, tem como contexto de surgimento São Paulo e como principais representantes a igreja Quadrangular, a Brasil para Cristo e a Deus é amor; a terceira onda, que ocorre na década de 1970, tem o Rio de Janeiro como contexto de surgimento e como principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus – as denominações da terceira onda também são conhecidas como neopentecostais.

que com limites, permite a referência ao pentecostalismo com algum grau de generalização. Entretanto, sempre que necessário, farei as devidas ponderações metodológicas, referindo-me às distinções entre as diferentes vertentes pentecostais.

Consegui chegar a cinco – das dez pessoas entrevistadas – através da inserção na rede de Assembléias de Deus mencionada anteriormente. Cheguei aos outros cinco entrevistados de outra forma. Como não havia a possibilidade de realizar a pesquisa na igreja do pastor Marcos Pereira da Silva, eu continuei procurando por outras igrejas que tivessem um perfil similar. Até que descobri, por acaso, numa conversa de esquina com amigos da Assembléia de Deus, o Centro de Recuperação Salvando Almas. Trata-se de um centro de recuperação evangélico que lida com um público bastante amplo: dependentes químicos, moradores de rua, pessoas que querem sair da “vida do crime”, etc. Este centro de recuperação, assim chamado pelos membros e pelas autoridades da casa, é presidido pelo pastor Vladimir. Durante muito tempo o pastor foi ligado a Assembléia de Deus. Pastoreou algumas igrejas ao longo de sua vida. Mas rompeu suas ligações com a igreja e, atualmente, trabalha de forma independente no centro de recuperação. Como ouvi dele algumas vezes, “decidi deixar de ser pastor de igreja pra ser apenas pastor no centro de recuperação”. Entretanto, a dinâmica de funcionamento do centro é extremamente semelhante a que ocorre nas Assembléias de Deus: cultos de doutrina, cultos de libertação, grupos de estudo bíblico, escola dominical, etc. Um fato que diferencia o centro de recuperação Salvando Almas de uma igreja comum é o seguinte: os membros residem no próprio centro. Se por um lado, isto diferencia o centro de recuperação de uma igreja comum, por outro, aproxima-o da igreja do pastor Marcos Pereira da Silva (Assembléia de Deus dos Últimos Dias). Nesta, a maior parte dos membros também reside na própria igreja.

Não me deterei mais no centro de recuperação, pois, nesta pesquisa, ele serviu apenas como elo entre o pesquisador e os “ex-bandidos”. Infelizmente, a descoberta do centro se deu muito tarde e não houve tempo hábil para que eu realizasse uma observação sistemática *in loco*. Entretanto, as longas conversas com os “ex-bandidos” residentes no centro de recuperação foram realizadas neste mesmo local. Observei algumas coisas durante as entrevistas que nos ajudarão a compreender os meandros das questões que abordarei. Recorrerei a algumas dessas observações de campo sempre que elas nos ajudarem a compreender melhor o nosso objeto de estudo. Mas, elas não nos dão base suficiente para tratarmos o centro de recuperação como parte do próprio objeto.

Também é importante dizer que muitos dos “bandidos” que se convertem tornam-se *missionários*, ou seja, ao se tornarem crentes, passam a fazer parte de equipes de evangélicos que “levam a palavra de Deus às pessoas”, fazendo pregações e louvores, geralmente em locais públicos. Alguns dos entrevistados me convidaram para acompanhá-los em seus trabalhos missionários em algumas favelas do Rio e da Região Metropolitana. Entretanto, só uma dessas observações do trabalho missionário de “ex-bandidos” pôde ser realizada. Foi uma visita a uma favela da zona norte do Rio de Janeiro, junto de um “ex-bandido” que lá morou e trabalhou no tráfico de drogas durante mais de dez anos. Pude observar diretamente a atuação dos pentecostais (entre eles, obviamente, os “ex-bandidos”) em relação aos “bandidos”. Destas observações de campo surgem informações e reflexões importantes para a compreensão do objeto em questão. Também recorrerei a elas sempre que oportuno. Contudo, insisto: estas são informações suplementares que nos ajudam a compreender melhor as histórias de vida e narrativas de conversão dos “ex-bandidos” – não configuram o objeto principal desta pesquisa.

O trabalho segue, de maneira geral, a própria estrutura das entrevistas: entrada e experiência na “vida do crime”, conversão e vida após conversão. O primeiro capítulo trata exatamente da parte das narrativas dos “ex-bandidos” que se remetem à sua entrada e às suas experiências na “vida do crime”. Neste capítulo, apresentarei também a perspectiva teórica central deste trabalho: a idéia de sujeição criminal (Misse, 1999). Assim, a intenção no primeiro capítulo é esclarecer, com base nos dados etnográficos e numa perspectiva teórica construtivista, algo sobre a condição social do indivíduo cuja conversão religiosa é o foco deste estudo: o “bandido”. Por este motivo, ressalto, “bandido” e “ex-bandido” sempre aparecerão entre aspas neste trabalho, uma vez que se trata de categorias que são objeto de análise.

No segundo capítulo, procuro conectar a problemática da sujeição criminal às representações do pentecostalismo acerca do criminoso. O objetivo principal é mostrar, sempre com base em dados etnográficos, o destaque da presença pentecostal em contextos de violência e a maneira como eles vêm e lidam com os “bandidos”. É importante lembrar que são nestes contextos que se passam as histórias de vida que servem como base empírica deste trabalho. Com base nisso, levantaremos de maneira substantiva algumas questões específicas sobre a conversão dos “bandidos” ao pentecostalismo e também esboçaremos, já com algum cuidado, as primeiras análises.

O terceiro capítulo trata da questão principal do trabalho: a construção social do “ex-bandido” através da conversão ao pentecostalismo. Nele veremos como o “ex-bandido” compreende a sua passagem pela “vida do crime” através dos instrumentos simbólicos que constituem a religiosidade pentecostal. Com base nos dados etnográficos, analisarei o processo de conversão através do qual o “bandido” se torna “ex-bandido”, procurando, com isso, mostrar como os pentecostais constroem o significado da categoria nativa em questão (“ex-bandido”) e a maneira como os indivíduos a experimentam.

Por fim, farei uma retomada dos principais pontos levantados durante a exposição. A última parte deste trabalho consistirá num conjunto de considerações conclusivas de carácter quase exclusivamente teórico. Procurarei desenvolver, assim, algumas possíveis generalizações sobre a relação entre sujeição criminal e pentecostalismo.

PRIMEIRO CAPÍTULO

*CRIME, DROGAS E VIOLÊNCIA: ELEMENTOS PARA UMA
HERMENÊUTICA DO “BANDIDO”*

*“Nós era outro tipo de gente”.
(Marcelo, entrevista realizada
em outubro de 2008).*

Questões metodológicas e justificativas

No início da pesquisa houve pequenos equívocos e contratemplos, daqueles que valem para a reflexão posteriormente. Muitas pessoas (pertencentes a diferentes classes sociais, é importante dizer) se dispuseram a me ajudar a entrar em contato com “ex-bandidos”, com pessoas que passaram pela “vida do crime” e saíram dela através da conversão religiosa (ao pentecostalismo). Eram exatamente estas expressões que eu utilizava para me referir ao meu trabalho e ao que seria o meu objeto de estudo. Porém, não foram poucas as vezes em que eu fui apresentado a pessoas que eram usuários de drogas, ou que estavam em tratamento de dependência química, mas que nunca tiveram envolvimento com práticas criminosas⁷. E quando eu recorria às igrejas evangélicas, era encaminhado exatamente para centros de recuperação para dependentes químicos (na maioria das vezes dirigidos por pastores ou leigos evangélicos).

Porém, eu não estava procurando por ex-usuários de drogas, mas por “ex-bandidos”. E quando eu pensava em “ex-bandidos”, pensava, sobretudo, em pessoas que haviam cometido assaltos, seqüestros, homicídios, ou que estavam envolvidas no tráfico de drogas. No início da pesquisa, como estas situações exemplificam, houve um pequeno choque entre diferentes representações acerca do que seriam os “bandidos”. Enquanto eu me baseava em critérios do código penal, as pessoas que se dispuseram a me ajudar tinham representações mais amplas em relação à categoria “bandido”. Entretanto, mesmo depois que eu já estava em contato com aqueles que se encontravam de acordo com os critérios nos quais eu me baseava, ainda havia a possibilidade de outros desencontros. Numa das tardes que passei no Centro de Recuperação Salvando Almas, fui apresentado a um homem de 44 anos de idade, Ciro, que já havia sido preso

⁷ A lei Federal no 11.343 de 28 de agosto de 2006 distingue usuário de traficante, caracterizando apenas o segundo como criminoso.

diversas vezes por tráfico de drogas e assalto à mão armada. Estava no sítio há uns meses. Expliquei a ele um pouco sobre a pesquisa, sempre enfatizando o ponto principal: a conversão de bandidos a igrejas pentecostais. Após ouvir minhas palavras ele não hesitou em dizer: “então não sei se posso lhe ajudar, porque eu já trafiquei, já roubei, já fiz minhas besteiras por aí, fumava, cheirava, mas bandido eu nunca fui”. Eu, bastante surpreso, indaguei o porquê. Ele respondeu: “eu nunca fui de fazer ruindade com as pessoas, nunca fui uma pessoa violenta”. Logo percebi que, para falar da conversão de “bandidos” a igrejas pentecostais, ou mesmo para poder encontrar os “ex-bandidos”, era preciso construir uma reflexão sobre as representações sociais relativas à categoria “bandido”.

Uma vez que este trabalho trata da conversão de “bandidos” ao pentecostalismo e que o nosso principal material empírico consiste em suas histórias de vida (entrada na “vida do crime”, permanência nela, conversão religiosa e saída da “vida do crime” – assim organizada por eles mesmos) um primeiro passo põe-se como fundamental para iniciarmos nossa discussão: para falarmos de “ex-bandidos”, daremos atenção a algumas problemáticas que orbitam em torno desse conhecido personagem da vida social, sobretudo na cidade do Rio de Janeiro, o “bandido”.

O que é o “bandido”? Obviamente, esta não é uma questão simples – pois é passível de múltiplos significados, respostas e questionamentos. Alguns também podem alegar que esta não seja uma questão estritamente sociológica/antropológica. Porém, quando pensamos nela não de uma maneira essencialista e dura, mas em relação às representações sociais que giram em torno (ou mesmo que constroem e sustentam) essa categoria, a questão pode ganhar contornos mais compreensíveis no âmbito das ciências sociais. Elaborar esta questão, por si só, consistira num trabalho à parte, tamanha a sua complexidade. Entretanto, o trato da questão principal deste trabalho – convém lembrar: a conversão de bandidos a igrejas pentecostais – depende (não inteiramente, mas em parte) de, no mínimo, uma interlocução com a questão das representações sobre o “bandidos”. As narrativas de conversão constroem, dentre outras coisas, um diálogo entre representações (a de “bandido” e a de “ex-bandido”). Mais que isso: muitas vezes, uma se constrói a partir da outra. Afinal de contas, no seu sentido mais literal, “ex-bandido” seria aquele que não é mais “bandido”.

Fazia parte do plano inicial desta pesquisa realizar entrevistas com pessoas que se encontrassem, na atualidade, envolvidas com práticas criminosas – exatamente para podermos construir esta interlocução com a categoria “ex-bandido”. Mas, infelizmente,

isto não ocorreu por motivos diversos, principalmente por falta de confiança e segurança para a realização das entrevistas. Mesmo assim, as entrevistas que realizei (com “ex-bandidos”) traziam em detalhes histórias e experiências que eles tiveram na “vida do crime”. As interpretações que eles fazem acerca destas histórias são quase sempre atravessadas por sua nova condição de crente - como já apontado por Côtés (2007). Entretanto, os casos detalhados que eles nos contam sobre suas experiências na “vida do crime” não perdem completamente o valor etnográfico para se pensar questões relativas à própria “vida de bandido”. Neste sentido, utilizarei dados produzidos nas entrevistas com “ex-bandidos” para compor o quadro inicial de discussão sobre as representações acerca dos “bandidos”.

Desta forma, inicio uma discussão sobre “o bandido” procurando reunir não só estes elementos do trabalho de campo, mas articular elementos teóricos, históricos e empíricos – estes relativos à minha pesquisa e à etnografia de outros autores (Alvito, 2001; Barbosa, 1997; Bill e Athaide, 2005; Misse, 1999; Zaluar, 1985). Pretendo construir, assim, um quadro analítico com elementos históricos, empíricos e teóricos que oriente a discussão sobre a conversão dos “bandidos” a igrejas pentecostais. Este quadro não possui a pretensão de um tipo ideal (Weber, 1991), mas funcionaria de modo similar: como um instrumento analítico e não como uma reprodução da realidade. Ele não é construído a partir da imaginação do próprio autor, mas com base em discussões e etnografias que se acumularam durante algum tempo. Inclusive com base na etnografia feita para dar suporte empírico a este trabalho. Desse modo, ao mesmo tempo em que a construção deste quadro analítico ajuda a orientar a discussão sobre a conversão de “bandidos” ao pentecostalismo, ele também é orientado por ela, tem-na por base, uma vez que também é construído com base na narrativa de “ex-bandidos”.

O objetivo aqui, portanto, consiste em condensar diferentes representações (oriundas de reflexões teóricas e de dados históricos e etnográficos) para traçarmos algumas linhas mestras com a finalidade de pensarmos quem e o que é o “bandido”, sem a pretensão de, com isso, dar uma contribuição original ou produzir reflexões inteiramente novas. O objetivo consiste apenas na construção de um quadro com informações e reflexões que nos permita um diálogo consistente com o material etnográfico relativo à conversão de “bandidos” a igrejas pentecostais.

Não pretendo, nesta seção, realizar uma reconstrução histórica das representações relativas àqueles reconhecidos socialmente como desviantes ou desnormalizados. Ou seja, não pretendo descrever a trama histórica que vai dos malandros da Lapa do início do século XX aos traficantes, nos morros cariocas, no início da década de 1980⁸. A intenção é trazer alguns elementos históricos que nos ajudem a pensar a categoria “bandido” e algumas reflexões produzidas por autores que trabalharam no tema. O foco que irei privilegiar é o seguinte: mostrar como a categoria “bandido” foi pensada em contraposição ao “malandro”; além de apontar para como a emergência do tráfico de drogas ajuda a consolidar determinadas representações sobre o “bandido”. Para isso, sirvo-me dos trabalhos de Alba Zaluar (1985) e Michel Misse (1999).

No início do século XX, o personagem identificado com o crime, o “fora-da-lei”, era o “malandro de morro”. Este, como já apontaram alguns autores (Misse, 1999; Zaluar, 1985), era caracterizado pela aversão ao trabalho e por habilidades sociais que lhes permitiam viver às margens do *mundo (burguês) do trabalho*. Além disso, os “malandros” também eram caracterizados por dominarem técnicas de luta (geralmente a capoeira) e por portarem armas brancas (navalhas). Geralmente amantes da boemia e compositores de música popular, os malandros, também por tais características, eram identificados como personagens perigosos.

De acordo com Misse (1999:255),

“ o ‘malandro do morro’ é representado como um personagem talentoso, cuja vida se desenrola principalmente na sua favela, e que pouco desce ao asfalto. Tem como o tipo-matriz do malandro a semelhança do estilo de vida, mas aparece fundido com outro tipo social, o ‘boêmio’, um rótulo antes aplicado aos egressos da classe média e do asfalto, freqüentadores dos cabarês musicais e da vida noturna da Lapa. O ‘malandro de morro’ é definido, assim, como ‘da orgia’: ócio, dinheiro fácil, sedução, mulheres, brigas, ‘ganhos’, ‘bebida’, o que é considerado ‘natural’. A ele é assimilado, algumas vezes, um certo tipo de banditismo urbano, o do ‘contraventor’, do ‘bicheiro’, mas na favela ainda haveria resistência em confundi-lo simplesmente com o ‘ladrão’ ou com o ‘bandido’, como na enfática diferença estabelecida por Cartola, o grande compositor mangueirense: ‘Malandro é quem gosta de briga, farra, mulher e bebida. Isso é natural. Ladrão, maconheiro ou jogador é bandido. Disso eu tenho vergonha’”.

Misse, dentro de sua tese mais geral sobre a acumulação social da violência em tipos sociais específicos: “malandros”, “marginais” e “vagabundos”, mostra-nos algumas diferenças presentes nas representações sociais relativas ao “bandido” e ao

⁸ Para ver mais sobre história das representações acerca de personagens sociais reconhecidos como desviantes, ver Misse (1999).

“malandro”. Na metamorfose que transforma o “malandro” em “marginal”, e o “marginal” em “vagabundo” (ou “bandido”) a violência é acumulada, ajudando a dar forma e definição mais claras em contraposição aos tipos anteriores. A tese de Misse diz respeito ao processo histórico que produz e transforma tipos sociais reconhecidos como desviantes ou desnormalizados.

Em a Máquina e a Revolta, Zaluar (1985) também observa estas distinções entre “malandro” e “bandido”, apontando, assim como Misse, para a violência como elemento principal de distinção entre os dois tipos. Entretanto, é importante ressaltar que, para Zaluar, a emergência do “bandido” pode representar uma ruptura no padrão dos sujeitos identificados com e pertencentes à “vida do crime”. Misse, apesar de reconhecer tais diferenças, enfatiza um processo de acumulação social da violência em diferentes tipos sócio-históricos.

Segundo Zaluar (1985:149),

“bandidos e malandros têm em comum o horror ao trabalho. Mas se o modelo paradigmático do malandro construiu-se na consciência popular como o horror ao ‘batente’, à disciplina do trabalho e às obrigações familiares, a imagem do bandido constrói-se com a posse de arma e a opção pelo tráfico, ou pelo assalto como meio de vida. A introdução da arma de fogo entre eles marca uma descontinuidade na história da criminalidade. São eles mesmos que estabelecem o corte e são eles mesmos que distinguem as categorias opostas a trabalhador num e no outro período. Bandido é o termo usado hoje para quem tem arma de fogo e utiliza na defesa deste rendoso comércio que o tráfico de drogas ou nos assaltos. Ao contrário dos malandros ele não sobrevive por não ter a malícia, a lábria ou a habilidade como ‘armas’ para vencer.”

Como aponta a antropóloga, a emergência do tráfico de drogas e, com isso, a introdução da arma de fogo, ajuda a criar as condições para que as representações relativas à categoria “bandido”, que se opõe, assim como a de “malandro”, à categoria de trabalhador, seja transformada, rompendo com a categoria de “malandro” e as características que lhe constituíam. Enquanto o “malandro” estava munido com suas habilidades: seja para a conversa, para a música, luta ou dança, o “bandido” firma a sua base identitária no uso da arma de fogo e “na disposição” para matar. Violência, crime e drogas, parecem fundir-se e constituir o solo sobre o qual se erige a representação social acerca do “bandido”.

É importante lembrar que esta categoria, embora de maneira geral possa ser definida como nos termos acima, nada tem de unívoca. Zaluar mesmo aponta diferenças internas entre os *chefes* e os *teleguiados*, entre os *bandidos formados* e os *bichos soltos*. No primeiro caso, há autonomia da ação e o poder de mando, por parte dos *chefes*; subordinação e obediência, por parte dos *teleguiados*. No segundo caso, a diferença,

embora tenha também uma dimensão política – já que o *bandido formado* é mais respeitado pelos moradores e pelos outros “bandidos” que o *bicho solto* – reside no uso da violência. O *bandido formado*, dentre outras coisas, é aquele que conhece as “regras do jogo”: restringe o uso da violência apenas a situações especiais, seja para manter a ordem no morro ou seja dentro das guerras com quadrilhas rivais, para defender sua área. O *bicho solto* é um “bandido perverso”, que usa indiscriminadamente a violência, seja contra moradores, contra membros da própria quadrilha e de quadrilhas rivais. De qualquer modo, como afirma Zaluar, a posse da arma de fogo e a “disposição para matar” alinham, de maneira geral, estas diferentes representações.

Para Misse, entre o “malandro” e o “vagabundo”, existe o tipo social “marginal”. Este se corporifica nos assaltantes que agiam no Rio de Janeiro nas décadas de 1960 e 1970. É com a emergência do tráfico de drogas, sobretudo do de cocaína, no final da década de 1970 e início de 1980, que o “marginal”, tipo social herdeiro do “malandro”, metamorfoseia-se em “vagabundo” (ou “bandido”). Misse também reconhece diferenças internas relativas ao próprio tipo: podem existir o *vagabundo legal* ou o *vagabundo bandido* – cujas diferenças seriam similares às que existem entre o *bandido formado* e *bicho solto*.

Segundo Misse (1999:266-267),

“com o crescimento das ‘bocas-de-fumo’ nas favelas e nos conjuntos habitacionais da CEHAB, a partir de meados dos anos 60, o ‘valente’ praticamente desaparece junto com o ‘marginal’, ambos tornam-se rótulos residuais, mas seus tipos sociais são crescentemente metamorfoseados em novos tipos que sintetizam sintomaticamente os significados dos tipos anteriores, acrescentando-lhe novas doses (que serão progressivamente crescente) de organização e violência: são os ‘vagabundo’, rótulo que se aplica indiferentemente ao traficante, ao assaltante, ao pivete, ao seqüestrador. Esse novo tipo social, curiosamente, é designado por um atributo muito antigo, mas ressignificado: é um rótulo usado indiferentemente nas comunidades pobres, pelos próprios bandidos e pela polícia, como equivalente a ‘bandido’, mas raramente pela imprensa e pela representação social. Essas preferem o rótulo ‘traficante’ ou simplesmente ‘bandido’.”

Para o objetivo desta seção, não importam muito as diferenças de perspectiva que separam Alba Zaluar e Michel Misse, quais sejam: ruptura ou continuidade/acumulação entre diferentes categorias que se referem àqueles reconhecidos socialmente como criminosos, desviantes e/ou desnormalizados. O que importa, neste momento, é ressaltar que ambos trabalham com dados (etnográficos e históricos) que nos permitem enxergar uma correlação entre a emergência do tráfico de drogas (tráfico de cocaína no final dos anos 1970 e início dos anos 1980) e o surgimento desse temido personagem presente nas favelas cariocas (o traficante) cuja imagem é, para além de todas as nuances, associada ao uso da arma de fogo e à violência. Mas de

maneira geral, como ambos ressaltam, é a organização que caracteriza o “movimento” e, com ela, a introdução da arma de fogo, que consolida determinada representação social do “bandido”. É dela que falaremos a seguir.

Organização do tráfico, violência e subjetividade

O tráfico de cocaína, mais especificamente, inaugura um tipo de organização do comércio ilegal de drogas e constrói um arranjo de relações sociais (interno e externo às quadrilhas) cujos elos são garantidos, em última instância, pelo uso da força, da arma de fogo. A organização do comércio ilegal de drogas, nas favelas cariocas, fundamenta-se em relações de amizade, confiança, relações comerciais, mas que são sempre garantidas pelo uso da força⁹. Não é por acaso que o “X9” (o delator) é uma figura extremamente odiada no mundo do tráfico de drogas. A ele são reservados os castigos mais cruéis. Pois sempre que o “X9” age, ele sinaliza uma certa fraqueza dos elos de confiança que estruturam a quadrilha e a completa instabilidade das relativas ordem e paz. Até a própria polícia age de maneira cruel com os delatores: geralmente, depois de forçá-los a falar, ou mesmo quando eles falam por própria conta e risco (por vingança em relação a algum membro da quadrilha, por exemplo), os policiais os entregam ao bando. Geralmente este é assassinado de maneira brutal e feito literalmente em picadinhos¹⁰.

Zaluar (1985:151-152) descreve de forma bastante clara a articulação entre organização do comércio ilegal das drogas e a importância do recurso à violência para a funcionalidade do negócio. Segundo a autora,

“como o tráfico é ilegal, não há nenhum meio jurídico de realizar a cobrança, e a lealdade pessoal não é suficiente para garantir o cumprimento do contrato. Quem o garante, no final das contas, é o revólver, usado sem contemplação em cima dos traidores. O *vapor* é aquele que recebe a droga no local e espera os fregueses. Ele é o ‘homem de confiança’ do traficante e deve prestar conta a ele do que foi vendido e dos gastos para manter a neutralidade policial. O *avião* é o que vai até o freguês, ou melhor, o que ‘aponta o freguês’ para o *vapor* e, ao mesmo tempo, vigia a polícia. Dele, portanto, depende o *vapor* para avisá-lo da chegada de um freguês ou da polícia. Dele, uma traição pode ser fatal para o *vapor*. Sobre ele, o *vapor* mantém o poder também através do revólver, no final das contas. A dependência vital entre os elos dessa hierarquia e a conseqüente possibilidade de traição e engano, tanto no que diz respeito à neutralidade policial quanto ao pagamento neste rendoso comércio, torna necessária a coerção pela força das armas.”

⁹ Grillo (2008), por exemplo, ao pesquisar o tráfico de drogas na classe média, mostra como os “traficantes do asfalto” apontam para a não recorrência ao uso da violência como um elemento que os diferencia do “tráfico do morro”.

¹⁰ Entretanto, como destaca Barbosa (1997), há a possibilidade do indivíduo se livrar dos “castigos” dependendo de sua “consideração” por parte dos próprios traficantes e dentro da comunidade.

A ênfase nesta descrição recai sobre o caráter comercial das relações, sustentada, em última análise, pelo uso da arma de fogo. Porém, tal organização do tráfico não se restringe só à relação entre “patrões e empregados” ou entre a quadrilha e a polícia; ela também atinge a comunidade, a organização social da favela, impondo-se, embora esta interpretação seja questionável, como “poder paralelo” (Leeds, 1998). A ordem da comunidade, desta forma, também é, se não garantida, ao menos realizada através do uso da arma de fogo. Assim, o tráfico de drogas é capaz de criar “leis”, “julgar” os infratores e “puni-los”. Isto é extremamente variável de comunidade para comunidade: depende, de maneira geral, da relação da comunidade com o tráfico, do carisma e da personalidade do “dono” e de contextos específicos (estar em “guerra” ou não, por exemplo). Mas, o ponto relevante aqui é o seguinte: a articulação entre a organização do tráfico e a violência extrapola o limite dos conflitos (internos ou entre quadrilhas) e atinge a organização social da comunidade. Desta forma, não somente o traidor ou o devedor que são objeto de violência de traficantes, mas também qualquer pessoa que descumpra as “regras”: um marido que bate em sua mulher, um filho que agride a mãe, o estuprador, o ladrão que rouba na comunidade, etc. Os castigos variam de simples advertências, passando por “coças” (surras) – que podem ser públicas ou não –, podendo chegar à morte (o que não é raro).

Assim, a violência presente na organização do comércio ilegal de drogas, como instrumento que garante, em última instância, a funcionalidade do negócio, incorpora-se à própria organização social da comunidade e se torna, em muitos lugares, parte integrante do cotidiano. Mas, de acordo com o que eu ouvi de muitos entrevistados, tal violência não acontece de forma descontrolada, uma vez que aplicá-la sem o conhecimento e/ou consentimento do “dono” também pode implicar “castigo”. Obviamente, isso varia de acordo com diferentes situações e de acordo com a importância do “infrator” dentro da quadrilha ou dentro da comunidade. Mas, de maneira geral, funciona como me disse um dos entrevistados, Altair, ex-traficante, a respeito da comunidade onde mora: “lá ninguém mata sem ordem do dono”.

Sem uma pesquisa empírica *in loco* não há como saber os limites desse tipo de afirmação. Mas, ainda assim, afirmações como a de Altair nos sugerem idéias importantes: que a violência do tráfico não é caótica. Ela acontece de acordo com regras estabelecidas pelos “bandidos” da comunidade. Muitos dos entrevistados narraram, por exemplo, situações em que eram obrigados pelo “dono” a “tomar atitudes” (termo

utilizado para se referir à ação violenta). Ou tinham a obrigação de “tomar atitudes” por causa de sua posição no tráfico. Como no caso de Alex, ex-traficante que atuava numa favela carioca. Depois de ser delatado por um X9 e “perder um dinheiro e umas cargas pra polícia” foi obrigado a “tomar uma atitude” em relação ao delator. A ordem veio do “dono”, seu amigo de infância, “Alex, se você não der, você toma”. Mas este caso tem peculiaridades e será retomado no capítulo dedicado à conversão de “bandidos” a igrejas pentecostais.

A seguinte questão, que eu não me proponho a responder agora, mas a construir de maneira mais concreta, emerge: em que medida esta relação de obrigação com a violência, que é inerente à forma pela qual o tráfico de drogas se organizou, pode ser internalizada pelos indivíduos a ponto de serem reconhecidos e de reconhecerem a si mesmos como sujeitos intrinsecamente violentos e, nesse contexto e por esse motivo, “aptos para a vida de bandido” – ou “naturalmente bandidos”? Neste ponto, é inevitável lembrarmos as hipóteses de Machado da Silva (1999) sobre a sociabilidade violenta, embora eu não tenha a pretensão de aprofundar a discussão – pois esta abordagem teórica nos conduziria a questões que não seria possível trabalhar no espaço desta dissertação. Para este sociólogo, o que nós conhecemos como violência urbana seria a representação de uma ordem social em que a violência é usada de maneira instrumental, sem referência alguma a moral ou valores, mas como um fim em si mesmo. A sociabilidade violenta, neste sentido, seria uma forma de vida.

Minha opção teórica para refletir sobre os efeitos que este tipo de organização do comércio ilegal das drogas pode ter sobre a formação de subjetividades é menos radical e não será desenvolvida agora, mas no final deste capítulo. Antes, trarei um caso que escutei durante o trabalho de campo, que pode nos ajudar a esboçar resposta à questão mencionada anteriormente. É o caso contado por André, ex-traficante que atuava no morro da Madeira. André, cujo codinome no tráfico era Fumaça, foi gerente do “preto”¹¹ e “homem de confiança” do “patrão”. Era Fumaça quem recolhia todo o dinheiro do tráfico e o entregava a um parente do “dono”, à época preso, que era responsável pela entrega desse dinheiro na prisão. Certo dia, houve um assalto no morro e Fumaça foi solicitado para resolver a situação. A partir daqui, deixemos que ele mesmo nos conte sua história. Peço antecipadamente a paciência do leitor, pois o trecho da entrevista é muito longo. Entretanto é uma história que nos ajuda bastante a pensar a

¹¹ Termo utilizado para se referir à maconha.

relação entre organização do tráfico, violência e subjetividade – além de ser uma história de fato interessante.

“(…) eu disse pra ela: tia a senhora tem certeza que ele veio pra cá? Ela disse: sim, tenho. Então ele deve estar dentro de uma barraca dessas aí. E foi justamente o cara que eu achei. Eu entrei nas barraca e disse: olha vamos entrar nas barraca aí que eu vou entrar nessa aqui. E acabei entrando na barraca e o cara tava jogando maquininha de caça-níquel. Entrei na barraca, olhei pro cara e pensei: pô, esse cara é estranho, nunca tinha visto esse cara aqui dentro. Aí eu peguei... Mora onde maluco? Aí ele, Bonsucesso. Qual lugar de Bonsucesso? Aí ele, pô, moro na rua. Aí eu estranhei, pô, não mora aqui. Aí eu peguei e chamei ele, falei: chega aí. Levei perto da moça e perguntei: é esse daqui? Aí ela tremeu mais ainda, ficou mais nervosa, com medo da gente liberar ele e ele fazer uma ruindade com ela. E eu falei assim: ó, pode falar, pode falar, cheguei falar até com ignorância pra ele. Pode falar que ele não vai embora, pode falar. Aí ela falou assim: foi ele mesmo. Aí eu falei pra ele assim: por que você roubou a moça aí? Aí ele: não, não roubei não. Aí ela: você me roubou sim, aqui na entrada. Aí ele tinha falado pra mim que morava em Bonsucesso, mas sendo onde que a gente tava tinha uma barraca do outro lado e o dono da barraca do outro lado chegou perto assim, olhou pra ele assim e falou pra mim assim: pô esse cara aí mora lá em cima na [dentro da favela]. E eu: quê!/? Aí ele: é ele mora lá em cima e eu conheço ele, sei porque ele traz telefone e essas coisa roubada pra mim. Aí eu falei: que isso rapaz, ele falou que morava em Bonsucesso. Aí ele: não, ele mora lá em cima. Aí eu peguei e falei assim: é a primeira vez que ele vem pro lado de cá, não é? Aí ele: é a primeira vez, que eu até estanei que ele ta aqui. Aí eu falei: qual é? Você não falou que morava lá em Bonsucesso, eu falei com o cara aqui e ele falou que te conhece. Aí ele olhou pro cara assim e chegou a tomar um susto. Aí eu peguei e falei assim: irmão, eu ia só mandar os moleques te dar uma coça, falei assim pra ele, ia só mandar os moleques te dá um corretivo e ia mandar tu se adiantar. Mas agora você vai conversar com o patrão. Você vai conversar com o patrão porque você mora no morro, você é cria do morro, então você ta dando motivo. Certo? Você ta dando motivo. Aí eu peguei e liguei pros caras lá de cima e perguntei aos moleques lá da boca lá se eles tinha comprado um telefone e os moleque falou assim: pô, fulano ta com um telefone aqui maneirão. Aí eu falei assim: pô traz esse telefone aí pra mim ver. Aí os moleque veio de moto. Eu peguei o telefone e falei: de quem você comprou esse telefone aqui. E o moleque: comprei desse maluco aí ó, comprei desse maluco aí. Ele falou que tinha roubado lá pro lado lá de Bonsucesso. Aí eu falei: caramba maluco, todo enrolado. O cara roubou a moça aqui na entrada da favela e a moça mora lá em cima lá. E os moleque falou vamo levar ele lá pra cima, os moleque queria levar ele lá pra cima. E eu falei: não, vamos levar ele pra conversar com o patrão lá do outro lado. (...) A senhora falou assim: meu filho não solta ele agora não porque se ele sair ele pode me pegar ali. Aí eu falei: senhora, pode ir tranqüila, pode ficar tranqüila que ele vai resolver outra situação. Aí eu peguei e falei: ó, você vai conversar com o cara [o dono] lá dentro lá, reza pro cara ta de bom humor pra poder só te dar uns tapas e te liberar. Falei assim pra ele. Aí ele pegou, entrou pra dentro do carro, pegou e fomos. Aí chegando no patrão lá, o cara era usado mesmo pelo diabo, era usado mesmo. Aí ele me chamou e perguntou: qual foi? O que que houve lá dentro? Aí eu falei, esse cara morador lá de cima, cria do morro e roubando morador lá na entrada da favela. Aí ele falou, ah, não isso não. Aí ele falou assim: já to um tempão sem matar, esse eu vou pegar ele. Eu ainda tentei aliviar: falei, pô dá só uma coça nele, é cria do morro, daqui a pouco a família dele vai ficar procurando ele aí. Aí ele: ta tranqüilo. Aí pegou o maluco, e eu só ouvindo, e falou assim: por causa de que que tu roubou a moça na entrada da favela? Aí ele falou: pô é que eu sou viciado, pá. Aí ele: ah, é? Tu roubou ela porque você é viciado? Queria usar droga? Aí ele: queria pô, eu uso. Aí ele: Então tu vai usar droga agora. Pegou, foi lá e mandou vim a droga pro cara. Eu até pensei que ele ia liberar o cara. O cara usou a droga. E ele: e você roubou ela mais porquê? Aí ele: pô, porque eu tava com fome. Tava com fome? Toma aí comida. Comeu a comida e eu lá pensando né, o cara vai liberar. Daqui a pouco ele me chamou num canto assim e ó: pode levar, pode levar pra matar irmão. Pode levar que eu to ligado legal que vai continuar roubando. Pode levar, não dá mole não. Aí eu peguei e... caraca. Peguei assim e: vou levar mais alguém, valeu? Aí ele, pode levar. Aí eu: então já é. Chamei só os carniceiros. Falei assim: vamo ali comigo ali. Peguei e fui. Levei. Era quatro e pouca já da manhã. Nós subimos de carro lá pra dentro de uma mata lá onde os cara matava e ali desceu. Eu parei o carro mais pra baixo e falei: leva

ele lá em cima lá, leva ele lá em cima lá que eu vou parar o carro aqui. Pode ir pegando, ainda falei assim pros moleque, pode ir pegando, é com vocês mesmo. Vou deixar o carro aqui em baixo e vou ali pra arrumar a gasolina [provavelmente pra queimar o corpo]. Aí eu fui lá em baixo, dei um rolezinho de carro e, escutei os tiro, depois voltei. Voltei e falei: e aí? Cadê o cara? Aí eles: ué, tu não mandou matar o cara? Aí eu falei assim: que isso mané, aí eu disfarçando, você não deixou eu dar nem um tiro cara!? Pô, vocês é ruim mesmo heim! [risos]. Aí os cara: pô, mas tu não falou nada, se eu soubesse eu deixava aí pra tu matar o cara. Então já é. Aí eu falei assim, ó: enterra ele aí ó. Enterra ele aí que não tem gasolina não. Aí não dava pra queimar ele. Aí eu peguei pra mim mesmo e falei: pô, me livrei de uma.” (André, entrevista realizada em outubro de 2008).

André, o ex-Fumaça, que abandonou o tráfico há sete meses, conta-nos em outros momentos da entrevista que nunca foi uma pessoa violenta, apesar de “estar naquela vida”. Eu o questionei perguntando como ele agia quando tinha que “tomar atitudes”. Foi neste contexto que ele me contou essa história. Ele simplesmente encenou para “os carneiros” (categoria utilizada por ele e por outros entrevistados para se referir a “bandidos” que, segundo eles, gostam de agir cruelmente nas punições), em suas lamentações, ser uma “pessoa de atitude”. Aliás, a estratégia de André para se livrar da situação é brilhante: convida, com a permissão do “dono”, aqueles cujas subjetividades seriam marcadas pelo uso da violência e consegue uma maneira de demorar um pouco mais em outra tarefa (comprando a gasolina para queimar o corpo), confiando que os “carneiros fariam o serviço” antes de ele voltar. Para a sorte de André, foi o que aconteceu. E André se queixa com os “carneiros”, pois eles não o haviam deixado participar da ação violenta. É este o ponto bastante relevante para pensarmos a articulação possível entre a organização do tráfico e a formação da subjetividade do “bandido”.

A princípio, podemos, com este caso, negar tal hipótese afirmando que André não se considera uma pessoa violenta e que, como ele mesmo conta, “armou uma situação” para parecer um “carneiro”. Uma possibilidade de interpretação do caso de André consiste em dizer que ele pode estar tentando neutralizar a sua condição de desviante. Em um artigo clássico sobre técnicas de neutralização, Matza e Sykes (1988) nos mostram como os indivíduos reconhecidos como desviantes conseguem justificar suas ações transgressoras ao mesmo tempo em que negam o rótulo que lhes é atribuído. André, para neutralizar a sua condição de traficante, de “bandido”, diz: “(apesar de “bandido”) eu não sou violento como eles”. Todavia, para além da possibilidade da utilização de uma técnica de neutralização, André nos mostra que sabia perfeitamente como um “bandido” deveria agir, como um “bandido” deveria se comportar em tais circunstâncias. Assim, a tentativa de neutralização da condição de desviante, embora

visse a minimizar os efeitos da acusação social, evidencia, o que seria a “normalidade”. E neste caso, a “normalidade” está referida à condição de “bandido”.

A “armação” se deu por diversos motivos: 1) André afirma não ser como “os outros”, não ser violento; 2) André conta em outros momentos da entrevista que sabia que era preciso agir assim: tanto para não perder o respeito e a “consideração” com os demais parceiros de quadrilha, quanto pela possibilidade de ser “castigado” pelo chefe caso este soubesse que ele não queria matar o ladrão que desrespeitou as leis do tráfico. Ou seja, André conhece as “regras do jogo” e sabe exatamente como um “bandido deve agir” e, para agir “corretamente”, de acordo com a condição na qual se encontra, André simula a situação acima descrita. André ainda justifica a não participação ao seu “patrão”. Segundo ele,

“(…) e eu cheguei lá depois com os moleque de carro e cheguei pro cara e ele e aí, qual foi? E eu falei: já foi! Os cara nem deixaram eu pegar o cara! E ele: e o que tu foi fazer? Eu falei, pô eu fui arrumar uma gasolina. Aí ele falou: também só levou esses carniceiro aí, esses cara não deixa passar nada. A gente riu. Eu sempre metia uma dessa, escolhia os mais carniceiro, os mais ruim(…)” (André, entrevista realizada em outubro de 2008).

Para nos ajudar a compreender melhor esta situação, trago para a discussão as idéias de Goffman (1975) acerca da manipulação da identidade deteriorada. Segundo Goffman, o estigma pode ser manipulado através de técnicas de controle da informação, de encobrimento ou de acobertamento. A manipulação do estigma pode reforçar a representação social sobre a “normalidade”, pois, de alguma forma, a manipulação do estigma diz respeito à simulação de uma “normalidade” na qual o indivíduo estigmatizado não se encontra. Caso o estigma que um indivíduo possui não possa ser reconhecido visualmente, por exemplo, a pessoa pode simplesmente ocultar a informação sobre seu estigma e agir como uma “pessoa normal”. Este tipo de manipulação do estigma evidencia e reforça a idéia de “normalidade” vigente. Parece ser exatamente isso que André, o ex-Fumaça, faz, quando nos conta sua história. Ele, uma vez na condição de “bandido”, precisava agir de determinada maneira: assassinar o ladrão que descumpriu as leis locais, a mando do “patrão”. Afinal de contas, ele era gerente do tráfico, um “bandido”, é assim que devia agir. Porém, embora fosse essa a sua identidade virtual, ela, de acordo com ele, não correspondia à sua identidade real. Seu estigma, nesse caso consiste em atuar como traficante mas não querer punir violentamente alguém que de acordo com as leis do tráfico deveria ser castigado. Ele não quis agir de acordo com a posição que ocupava, de acordo com a condição em que

se encontrava. Desta forma, ele “arma uma situação” na qual ele não estaria presente quando outros estivessem “fazendo o serviço”. Quando retorna, simula uma insatisfação por não ter participado do assassinato. Assim, mesmo que André não se considere uma pessoa violenta, “ainda que bandido”, sua atitude reforça a atitude que seria “normal” naquela situação. Em vez de negar a idéia de que a organização do tráfico tem grande impacto na formação de uma subjetividade de “bandido”, na qual a ação violenta é uma componente fundamental, a história de André, quando ele simula “um comportamento natural” de acordo com a sua condição de “bandido”, reforça aquele que seria o “comportamento natural”, ao menos naquela situação.

O objetivo aqui, para já me esquivar de possíveis críticas, não consiste em provar que a organização do tráfico determina o surgimento do “bandido violento” – ou que, uma vez no tráfico, as pessoas se transformam mecanicamente em sujeitos violentos. O objetivo consiste em indicar que a maneira pela qual o tráfico se organiza pode ter impactos bastante relevantes na formação da subjetividade daqueles que com ele se envolvem ou dele fazem parte: os “bandidos”. “Bandido”, desta forma, consistiria não apenas num rótulo acusatório, mas numa representação social passível de ser assimilada como um tipo de “personalidade”. Vejamos outros casos.

Tornando-se “bandido” ou mitos de origem

Há outros casos em que os indivíduos assumem para si a identidade de “bandido”. Alguns dizem a respeito de si mesmos, por exemplo, que “antes mesmo de entrarem para o tráfico, já eram pessoas violentas”. Como é o caso de Ricardo, ex-trafficante de drogas, que em entrevista disse o seguinte:

“Meu pai já era envolvido com drogas e com tráfico na Bahia. Meu pai era um homem violento, se drogava, viciado em cachaça. Então ele chegava todos os dias em casa... ele batia na minha mãe, jogava meus irmão no poço, quebrou o braço da minha irmã. (...) Depois que eu me converti não, mas na época que eu era do mundo eu sempre tive o gênio dele ne, violento. Eu tinha coragem de fazer as coisas. Eu não avisava que ia fazer as coisas, eu pegava e fazia. Eu não tinha pena nenhuma, já com 8 anos de idade, de pegar e dar uma facada numa pessoa. Eu não tinha dó nenhum, nem medo, nem nada. Então devido a isso tudo, eu peguei e conversei com a minha mãe, que até hoje nós somos muito amigos graças a Deus, pela misericórdia depois eu ganhei ela pra Jesus, e disse que ia matar meu pai. Porque nesse dia ele chegou drogado, bêbado, botou o ferro de passar pra esquentar e queimou as costas dela com o ferro de passar roupa. Eu presenciei aquilo. Então quando eu comecei a ver aquela pele da minha mãe sair e agarrar no ferro, aí eu não suportei mais e coloquei na minha mente e no meu coração que eu ia matar ele. E minha mãe sabendo disso, que eu fazia, que toda mãe conhece seu filho, ela chegou, que infelizmente a gente tinha parentela aqui no Rio de Janeiro, dentro da favela, aí ela ligou pra minha tia, conversou com a minha tia e ela aceitou que eu viesse pra casa dela pra não acontecer uma

tragédia. (...) E com 11 anos de idade eu comecei a vender dentro da favela.” (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008).

Ricardo diz para sua mãe que iria matar seu pai, após presenciar uma cena onde o pai haveria queimado a mãe com um ferro de passar. Segundo a narrativa de Ricardo, a mãe dele “sabia do que ele era capaz” e por tal motivo o envia à casa de sua irmã, no morro do Rato – onde ele acaba se envolvendo com o “movimento”. Interessante notar que Ricardo nos conta isso com a finalidade de nos explicar a sua entrada para o tráfico de drogas. Não pretendo apontar para “reais” intenções nas falas de Ricardo, mas através dela podemos perceber uma associação entre o envolvimento do pai com o tráfico na Bahia e seu comportamento violento e o comportamento violento do próprio narrador e sua entrada para o tráfico de drogas. A construção da narrativa sugere ao leitor que essas duas coisas (entrada para o tráfico e o comportamento violento “herdado do pai”) estão intimamente associadas. Ricardo aponta para elementos da identidade de “bandido” que Zaluar já descrevia em *A Máquina* e *a Revolta*: ele tinha revolta e “disposição para matar” – e, algum tempo depois, no morro do Rato, teria acesso à arma de fogo, ao entrar para uma quadrilha, tornando-se, então, “bandido”.

Outros entrevistados não se identificam como “pessoas violentas” num primeiro momento, mas apontam para a necessidade da adoção de determinado comportamento à medida que vão se envolvendo com o tráfico de drogas, uma espécie de metamorfose na qual de “indivíduo normal” se passa a “bandido”.

Num outro caso, podemos perceber como a narrativa aponta para uma mudança de comportamento conforme o envolvimento gradual do indivíduo com o “movimento”.

“A minha infância foi bem bacana. Foi aqui em [nome da cidade] mesmo. Primeiro eu morei na rua madureira, até uns 5 anos. De lá eu vim pra cá pra Nova Parada. Meu pai faleceu eu era nenenzinho ainda. Minha mãe vendia roupa. E eu e meu falecido irmão ficava tomando conta das três meninas. A gente veio pra cá e eu com uns 5 anos. A gente tomava conta da casa. E a minha mãe, tudo que ela podia fazer ela fazia pra gente. Eu lembro que aniversários meus sempre tinha bolo, um presentinho e tal. Eu lembro que uma vez tinha um lance de uma pickup de um seriado de televisão que passava, aí eu lembro que eu pedi isso a ela e lembro que ela fez isso aqui pra comprar e comprou e ela me deu. A gente teve uma relação com a minha mãe muito bacana mesmo. Até hoje temos. Aí minha mãe comprou aqui e do lado tinha uma loja que ela alugou pra um rapaz. Aí eu já tava com uns 11 anos mais ou menos. Ela alugou pra um rapaz e o irmão dele era viciado em cocaína. Era envolvido em tráfico de drogas também.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

É William quem nos conta esta história. Ele nasceu e cresceu na favela de Nova Parada, numa cidade da Baixada Fluminense. Ele nos conta que sua infância foi “como a de qualquer criança normal”, pois ele sempre estudou e, embora sua família não fosse

rica, sua mãe sempre batalhou muito, trabalhando numa loja de roupas no próprio bairro – que era propriedade dela – para dar aos seus filhos boas condições de vida. Porém, depois que a mãe aluga uma das propriedades para um rapaz que tinha um irmão “viciado” e envolvido com o tráfico, a vida de William começaria a mudar. Ele continua:

“Eu não me lembro bem, acho que o maior motivo de eu me interessar a andar com eles é justamente porque muitos primos meus era do meio deles. A gente era muito amigo, então a gente acabou... eu tava no meio deles ali. E tinha outro primo de outra favela, que era traficante na época e vinha pra cá fumar e trazia de lá pra cá, pra ele fumar. Aí ele vinha pra cá fumar e aí meu irmão se viciou primeiro que eu. Aí começaram a vender aqui também. Só que ele não gostava muito de vender. Aí a irmã do meu outro primo que era daqui do grupo de extermínio casou com um cara lá da Vila do Leme, lá da Tabajara. O cara era gerente de boca-de-fumo. O tio dele, padraсто desse cara era o dono lá, e o cara então veio morar aqui. O cara era cheio de problema psicológico, era um cara meio que louco mesmo. E eu não conhecia a droga nem nunca tinha visto.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

É uma trama bastante complexa e cheia de personagens: de um lado há a mãe de William que aluga uma de suas propriedades para rapazes envolvidos com uso de drogas e tráfico – o que acaba por gerar um certo “movimento” próximo à casa de William; por outro, além da proximidade espacial, há a proximidade social: primos muito próximos de William se envolvem e, por esse motivo, ele se aproxima do grupo que ia se formando. O irmão dele também começa a usar drogas. Num outro núcleo, digamos assim, há o primo de William, traficante numa favela carioca, que vem visitar a família de William. A irmã de outro primo (também envolvido com práticas criminosas) se casa com um traficante de uma favela carioca, “gerente de boca-de-fumo”, que também começa a frequentar Nova Parada. William com isso indica uma proximidade possível de ser estabelecida com um “bandido” de alta posição na hierarquia. Este caso se passa no final da década 1980. Nova Parada era considerada zona rural da cidade onde se localiza. William diz em outros momentos que “não tinha bandido lá dentro”. Quando William enfatiza a proximidade com um “gerente da boca-de-fumo” ele enfatiza a proximidade com alguém que de fato era da “vida do crime” e o contato que ele estabeleceria com alguém que “de fato era um bandido”.

“Eu tive primeiro contato com a cocaína de comércio. Antes mesmo de usar. Eu usei cocaína uma vez e parei e comecei só usar maconha. Eu era um moleque muito novo no meio deles. E muito safo. Falava pouco, falava bem pouco quando tava no meio deles. Eu era uma pessoa que já tava acostumada a lidar com eles. Como uma vez que a gente tava no meio do campo, ali do outro lado na Roberto Bonfim, e naquela época ali era só mato não tinha asfalto ainda e tal, e eles foram pro outro lado assim onde tinha um mato que atrapalhava a visão deles e ao invés de eu ir acompanhando, por instinto mesmo, eu fiquei na beirada da rua vigiando. Por instinto, tipo assim: eu não vou pra lá porque se eu for pra

lá não vai ficar ninguém aqui vigiando pra eles. E ninguém me pediu isso. Aí foi instintivo. Eu fiquei ali na beiradinha e tava observando e eles não sabia. E nesse dia a P2 veio ao encontro ali, mas de rotina, ronda mesmo. Aí eu chamei, avisei: ta vindo um carro aí, ta vindo um carro aí, aí eles vieram atrás da gente, a maior correria, e bateram palma e brincaram: ih, William, salvou a gente hein. Foi uma primeira experiência. Tipo assim, agora eu me sinto no meio dos caras entendeu. E isso foi crescendo, isso foi crescendo mesmo dentro de mim, entendeu.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

Ao mesmo tempo em que William narra o episódio onde descobre seu “instinto para o crime”, apontando assim para uma representação de si mesmo como alguém que traz dentro de si a condição de desviante ou desnormalizado, ele também conta que, a partir dessa experiência prática que o seu “instinto” ajudou a concretizar, ele, por causa dela, sentia-se no “meio dos caras”, sentia-se “como um deles”. Fortalecia sua posição no grupo e assimilava cada vez mais determinada identidade. Como William afirma: “E isso foi crescendo, isso foi crescendo mesmo dentro de mim, entendeu”. Mas havia aspectos do grupo que desagradavam o nosso protagonista; coisas que poderiam impedir, inclusive, sua permanência no grupo; coisas que seriam incompatíveis com sua “personalidade”, apesar dos “instintos” descritos por ele. William conta: “mas só que ao mesmo tempo eu observava a violência deles e isso não me agradava, isso não me agradava”. E após isso, narra como ia aprendendo o ofício.

“Se os caras fossem um pouco mais diplomáticos, a coisa funcionaria melhor, a polícia bateria menos em cima, se fosse uma coisa mais organizada. E esse cara trouxe na época, trouxe pouca quantidade, umas 100 gramas mais ou menos, e ele me ensinou como trabalhar com a droga a como mexer com aquilo. E então eu segurei umas duas vezes que ele veio. Ele preparou tudo então ele ficava com a maior parte do dinheiro. Na terceira vez ele já me ofereceu meio a meio. Só que a coisa tava muito rápida e eu não sabia de nada, de nada. Mas eu tomava cuidado. Não deixava ele chamar aqui em casa, eu mesmo colocava uma certa regra nisso aí. Só que a droga que ele trazia era muito forte. Deixava os cara muito louco, muito cheirado e muito instigado.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

O envolvimento com o comércio ilegal de drogas e com os “bandidos” rendia a William uma certa “fama” no local. Para os outros, a vizinhança, ele era mais “um bandido”, alguém que havia “perdido o rumo” e que era exatamente como os outros. O que William nos conta sobre isso é extremamente interessante para pensarmos como o indivíduo pode lidar com a identidade sem necessariamente assimilá-la. Deixemos que ele fale mais da sua história:

“Aqui eu não tinha muito serviço ainda, até porque eu não tinha muita experiência e as pessoas me viam assim: ele cresceu, ta andando com os caras e agora ta matando as pessoas. Essa era a visão deles. A minha visão, no meu ponto de vista era assim: caramba, agora eu sou o cara. Os outros garotos da minha idade tavam jogando bola, brincando de outras paradas e na minha visão eu tava acima deles. Mas até então nem tinha parado de estudar e era tudo normal, normal. Pra você ver como a coisa assim na minha cabeça não

era tão séria. Não tinha pegado a coisa legal. Na escola então era uma maravilha. Tinha um colega, que até então eu estudava normal, só tirava nota boa e tal, e na hora do recreio a gente embarreirava o banheiro. Só entrava quem a gente deixava. E como eles tinham uma visão de: pô, William ta com os caras, ele mata também, William é ruim. Só que eu não me via assim, eu era mais um zoando no colégio.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

William, procurando neutralizar a sua condição de desviante (Matza e Sykes, 1988), diz que apesar de “estar com os caras” não se via exatamente como “igual a eles” – principalmente por causa do comportamento violento associado ao grupo. Entretanto, ele lidava positivamente com essa “fama”, e com o estereótipo que lhe era atribuído, ao mesmo tempo em que ele afirma ter consciência de que não era assim que ele mesmo se via. Mesmo lidando positivamente com uma identidade virtual, para usar os termos de Goffman (1975), de “bandido” (diziam sobre ele: “anda com bandido, mata como bandido e é ruim como bandido”) ele não a assimilava enquanto uma identidade real. Como ele conta: “a coisa não era tão séria ainda”.

Tudo corria de maneira bastante segura e a “carreira” de William se desenvolvia sem maiores problemas. Até o momento em que algo acontece e ele se vê cada vez mais dentro do grupo e tem de adotar certas “atitudes”, não somente por estar envolvido no comércio ilegal das drogas, mas por fazer parte de outras ações. Deixemos que ele nos conte.

“Até o momento em que acontece um problema aqui e aí eu ia me dar conta do que tava acontecendo de verdade. Tinha um cara que fazia bandalha aqui dentro e ele errou com os caras aí e até hoje eu não sei o que foi. Só que os caras me chamaram e ó: a gente vai pegar o cara hoje e você vai fazer o seguinte: você chamar fulana, vai mandar ela dar mole pro cara, pra ela levar ele lá pro campo pra gente poder matar ele. Então tudo bem. E quando eu saí dali minha mão tava tremendo. E no meio do caminho eu fiquei pensando no que tava acontecendo e falei: rapá os cara vão matar o cara. E eu to... e eu tenho parte nisso. Só que o cara, ele sempre quis pegar essa menina e nunca conseguiu. Aí vem a mulher dizendo que quer sair com ele e ele foi e desconfiou disso. Só que ela queria sair com ele pra um lugar que ela escolhesse e não ele. Ele se preocupou com isso e não foi. Passou uns três, quatro dias o cara virou pra minha mãe e falou, ó colocaram uma carta dentro do meu carro falando que os cara tava querendo me matar aqui dentro. Pô conversa com teu filho e tal, pô fiz nada pra eles, não sei quê. Aí minha mãe falou ta bom. E eu não fui interceder por ele, fui falar com os caras que ele já tava sabendo disso. Só que aí veio acontecer uma coisa: os próprios amigos meus acharam que fui eu que fiz isso, que eu que falei com o cara, que não tinha nada de história de carta não. Aí teve uma festa de rua ali em cima perto da escola, e eles tavam armando pra me matar. Aí chegou o pai da minha irmã, não é meu pai é pai dela, e chegou e falou assim: ó os cara tão ali na linha do trem esperando a boa pra te matar. Tão querendo me matar, então ta bom. Aí eu cheguei pro meu primo e falei: ó os cara tão querendo me matar aí, preciso de uma arma porque vou ter que tomar uma atitude. Aí eu assumi à vera [de verdade], aí eu tive que mudar de opinião. Aí que eu fui entender que não adianta ser o bonzinho da história. Tem que ser um cara ruim mesmo. Ou você se transforma num bandido ou você sai fora. Não fica porque certamente você vai morrer. Isso aí é certo. Aí eu tive que tomar uma atitude séria. Coisa que eu não fazia: andar armado de dia, eu já tava andando; já tava tomando atitude contra outras pessoas que eram meus amigos, tipo assim: ser mais grosso, mais sério, coisas que eu não era, entendeu. Eu era muito brincalhão. Notaram a diferença, se afastaram de mim. Até que eu comecei a puxar

uns cara pra mim. Montar um bonde meu. Eu fiz isso.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

William descreve como “se tornou um bandido” com muita clareza. A passagem fala por si só. É interessante apenas observarmos que a assimilação da identidade virtual que William já possuía se dá de maneira involuntária – no sentido de que isso acontece dentro de um episódio em sua narrativa em que ele é acusado de traição e, para se defender, “torna-se um bandido”. Como ele mesmo nos contou, para os outros ele já era esse “bandido”. Essa situação é importante, porque é nesse momento que ele assume isso para si mesmo. E “tornar-se bandido” significa, em linhas gerais, na própria história de William: o acesso a arma de fogo e a mudança de comportamento, tendendo a um comportamento mais agressivo e violento. Mas, o importante aqui consiste em perceber que a assimilação dessa identidade não consistia num plano ou projeto individual: ele nos conta que “não queria ser bandido” e que “não gostava da violência deles”. Entretanto, uma vez no grupo, sujeito a situações de desconfiança, como ele nos descreve, termina, assim, assumindo uma identidade de “bandido”, incorporando-a. Pois, nas palavras dele: “ou você vira um bandido ou você sai fora. Porque se não você morre. E isso é certo”.

Pudemos observar com detalhes a história de William, uma trama complexa na qual o jovem passa de uma condição “normal” a uma condição de “bandido”. William nos conta com detalhes como “se transformou”. Diferente de Ricardo, que já associava a si um comportamento violento (herdado do pai, que já era traficante na Bahia) e que, possivelmente por isso, ao chegar ao morro do Rato, adaptou-se à vida do tráfico. Seria uma subjetividade adequada a um determinado contexto, conforme a narrativa de Ricardo nos sugere. William, ao contrário, aprende aos poucos, lida com o estigma, até o momento em que o assimila e se torna “um bandido”. São duas narrativas diferentes, construídas de maneira diferentes e com níveis de detalhamento bastante distintos também. Mas, ao compará-las brevemente, podemos perceber que, nestas histórias, há espaço tanto para narrativas bastante racionalizadas nas quais é descrito um processo de “aprendizagem”, que ocorre de acordo com situações não-planejadas, até o momento em que se assimila por completo a identidade de “bandido”, quanto para uma narrativa de caráter mais mítico, em que uma subjetividade percebida como “herdada do pai”, já envolvido com o tráfico, adequa-se perfeitamente a um determinado contexto (explicando assim a entrada do indivíduo para o “mundo do crime”).

Porém, há histórias diferentes destas, na qual o indivíduo não “aprende a ser bandido” nem mesmo “já nasceu apto para tal”. Histórias que mostram como certos momentos podem ser interpretados como rituais nos quais os indivíduos passam de uma categoria a outra. É o caso de Altair, ex-trafficante, que hoje se encontra no Centro de Recuperação Salvando Almas. Aos 13 anos ele começa a assaltar em bairros da Zona Sul do Rio de Janeiro, mas não se considerava “bandido”. Até que resolve fazer algo para se transformar: de ladrão a “bandido”. Como ele conta:

“Eu trabalhava desde pequeno. Trabalhava na feira. Mas aí fui trabalhar num negócio de pintura com um colega e acabei conhecendo as drogas. Aí de 13 pra 14 anos eu já fui da maconha pra cocaína já. Eu queria cocaína. Aí começamo a roubar. Época de praia, época de arrastão, Copacabana, eu ia muito. Aí comecei a fazer roubo armado, perigoso. Aí não me contentei. Eu botei na mente, que tinha os meus colega que tinha uns tio que já era bandido, trafficante, que eu queria me envolver no meio do tráfico. Que eu queria ter fama e ter a facilidade das drogas, que lá tem droga a hora que tu quiser. Aí só roubava. Aí que que aconteceu: fiquei lá roubando, fazendo um ganhinho aqui e outro ali, já tinha duas armas já, com 14 anos eu comprei uma pistola. (...) Eu e uns colega meu de tanto roubar, de tanto roubar nós arrumamos um jeito de ir pro tráfico. (...) Aí veio esse negócio da gente querer ser vagabundo, ser bandido, tem que ser bandido, tem que ser bandido. Aí nós fomos pedir o chefe da comunidade pra deixar nós ser bandido. Porque ele sabe que nós rouba. Vamos pedir a eles. Aí falavam: vamos falar com o chefe do grupo, mas o chefe do grupo não vai deixar não, ele é o mais ruim. Aí que que nós fizemos. (...) Teve uma guerra. (...) Aí nós tava lá na comunidade querendo ser vagabundo, mas eles não deixaram nós ser trafficante de droga, vagabundo, que nós fala muito vagabundo lá, virar bandido, bandido, nós quer virar bandido. Eu era um ladrão, ladrãozinho, nem assaltante era... porque tem os assaltante mesmo do tráfico que roubava caminhão e roubava coisas importantes para o tráfico. (...) Aí fomo lá pra onde tava tendo a guerra. Minha mãe ficou me procurando. Fiquei uns três dias com a mesma roupa, sem dormir. Tinha uns 14 pra 15 anos já. (...). Aí chegamo na guerra. Aí na guerra tudo que vem é lucro. Aí: vocês são da comunidade, então pode ficar aí. Fica aí perto de nós. Aí ficamo lá perdido. Acho que eu e mais cinco. Um ficou com uma pistola, outro de oitão, outro ficou com a 12. Tinha colega que nunca tinha dado tiro. E o cara: dá teu jeito, aperta o gatilho e sai metralhando. Aí ele deu o primeiro tiro, jogou a arma pro alto e foi embora. Eu fiquei. Eu e mais dois só. É horrível. Aquilo é um vale da morte. Tudo apagado. Ninguém vê ninguém. Toque de recolher. Ninguém na rua. (...) Fiquei lá no meio lá no tiroteio. Eu fiquei com um oitão na época. Fiquei na linha de tiro. E nós discutindo com os cara do outro lado. E bala batendo no poste e nós na linha de tiro. (...) E você vê nego caído de um lado, nego sem braço vindo, e vão bora, vão bora. Aquela confusão toda. Coisa muito horrível. Eu queria ser bandido fui pra lá. (...) Aí voltei pra minha comunidade. Aí os cara falaram: depois a gente te dá uns presente aí, uns presente era droga, fica com a arma da guerra, fica com a munição, porque você ajudou lá na guerra lá. Cheguei lá na minha comunidade me sentido: aê, sou bandido agora hein, sou do bonde do cara [diz o nome do chefe], agora sou bandido, comecei a andar armado no meio da rua (...).” (Altair, entrevista realizada em outubro de 2008).

A experiência da guerra aparece como uma espécie de rito de passagem através do qual o indivíduo se transforma em “bandido”. O narrador nada nos informa sobre o reconhecimento público de sua nova condição, após o retorno da guerra. Portanto, não temos informações para saber se tal rito tem essa “eficácia”. Todavia, interessa-nos a perspectiva que Altair tem sobre si próprio: após a experiência da guerra, um misto de “aprendizado” e “mito”, ele retorna à comunidade agora já percebendo a si mesmo

como um “bandido”: foi aceito na quadrilha, ganhou “presentes”, passa a fazer parte do “bonde do cara”, mudou certos hábitos. Passou, por exemplo, a andar armado na rua – o que nos sugere que “bandido” não é somente aquele que possui arma de fogo, mas que a exhibe publicamente. Diferente da história de Ricardo e de William, aqui é a participação num determinado evento que o “transforma em bandido”. Não se trata da perspectiva determinista do primeiro, nem da “aprendizagem” do segundo. Mas de uma espécie de rito através do qual ele experimenta “a guerra”, estabelece contatos com outros “bandidos” em “atividade”, e de “ladrão” é transformado, através desta experiência, em “vagabundo”. Adaptando as idéias de Misse (1999) sobre o processo macro-histórico, que metamorfoseia o “marginal” em “vagabundo”, a este caso individual, podemos dizer que, numa mesma biografia, o indivíduo experimenta parte do processo de acumulação social da violência, transformando-se de ladrão em “bandido”.

Obviamente, não se trata de realizar um inventário sobre diferentes casos que nos contam como os indivíduos “tornam-se bandidos”. Estes casos empíricos não esgotam as possibilidades. Eles apenas nos auxiliam na reflexão sobre a categoria em questão neste primeiro capítulo: “o bandido”. Eles nos sugerem, como nas seções anteriores, que tal categoria é extremamente complexa. Além disso, com base nesses casos, observamos: há algo no “bandido” que ultrapassa as “atividades ilícitas” que ele pratica. Há algo que ele “traz consigo”, que ele “aprende” ou que lhe é atribuído após passar por determinada situação, algo que está “dentro dele”: em seus hábitos e atitudes, em sua maneira de ser. Estas histórias nos sugerem que o “bandido” não se define somente por algo que ele faz, mas, principalmente, por algo que ele “é”.

Brincando de “Bandido” e Brincadeiras de “Bandido”

Há outros elementos empíricos interessantes para pensarmos essa constituição social, simbólica e também subjetiva do “bandido”. Tais elementos consistem, de maneira geral, em brincadeiras. Separei-as em dois grupos: 1) brincadeiras que imitam situações do “mundo do tráfico de drogas”, nas quais os personagens são “menores” ainda não “iniciados” ou não completamente; 2) brincadeiras específicas de “bandidos” que se desenrolam dentro do contexto do tráfico de drogas, entre os traficantes. Através delas podemos perceber como a condição de “bandido” – e a representação sobre ela – não se limita apenas a um rótulo aplicado a alguém que promove e/ou participa de uma atividade ilegal – e os casos descritos se referem especificamente ao tráfico de drogas –

mas a, digamos assim, técnicas comportamentais específicas que podem ser experimentadas através destas brincadeiras.

Bill e Athaide (2005), observam a brincadeira de alguns meninos numa favela carioca. Eles brincavam de “boca-de-fumo” e, nesta, reproduziam parte do cotidiano de favelas onde há forte presença do tráfico de drogas. As brincadeiras reproduziam tanto a maneira como é realizado o comércio de drogas, com crianças nos papéis de “donos”, “gerentes”, “endoladores”, “viciados”, “olheiros”, “soldados”; como também outras dimensões deste cotidiano: como a prisão e morte de um “X9”. Reproduzirei parte do que eles contam:

“(...) os meninos ‘pegaram’ um alcagüete, mais conhecido como X9. Era um daqueles que, cumprindo seu papel, negava até o último momento que teria sido responsável pela prisão do chefe. Mas, por fim, o acusado confessou. Os outros bandidos, de brincadeirinha, começaram a dar pauladas nele e o levaram até outro buraco onde, conforme os mandamentos oficiais para esses casos, ele seria queimado. Quando os meninos estavam prestes a representar este final, escutamos tiros(...)” (Bill e Athaide, 2005:51).

Da mesma forma que brincadeiras infantis “ensinam” às crianças papéis sociais e habitus distintos, como papéis sexuais (Mead, 1969), por exemplo, podemos optar por compreender a brincadeira de “boca-de-fumo” como um espaço no qual o jovem pode, não necessariamente “se tornar um bandido”, para não ser criticado precocemente por determinismo, mas “experimentar” certas situações, gestos, maneiras de falar e de se relacionar, como no tráfico de drogas. Não é a brincadeira, obviamente, que faz dos jovens “bandidos” ou não. Mas ela pode funcionar, sem dúvida, como fonte de “aprendizado” e “experimentação” (e estas duas coisas estão intimamente relacionadas) de um *habitus* que se desenvolve de acordo com a forma como o tráfico se organiza, permitindo aos jovens vivenciar, através delas, situações possíveis. Celso Athaide faz um comentário bastante pertinente e que ajuda a tornar mais compreensíveis as idéias lançadas acima. Athaide nos conta que:

“era impressionante demais, era incrível vê-los endolando. A forma deles falarem e agirem. Eles pareciam estar ensaiando há anos para representarem aquelas cenas. Era só uma brincadeira de criança mas poderia ser perfeitamente uma peça de teatro. Eles eram incrivelmente perfeitos, até nas suas imperfeições” (Bill e Athaide, 2005:50).

Entretanto, não são apenas os jovens que “brincam de ser bandidos”. Os “bandidos” também possuem brincadeiras que os caracterizam como “bandidos”. Barbosa (1997), narra um episódio bastante surpreendente. Ele conta que foi com um amigo a um morro no Rio de Janeiro a fim de encontrar uma pessoa. Quando lá

chegaram, ouviram da subida do morro o barulho grave das escopetas. As ruas esvaziaram rapidamente. O amigo subiu o morro enquanto ele aguardava no carro. Quando o amigo retornou, disse-lhe:

“o cara me recebeu bem, perguntou por minha gente... Tava barulhando os alemão escondidos no mato lá do outro lá. E eles mandando [atirando] pra cá. Mas isso não é nada não. É porque eles não tem o que fazer em tarde de domingo, aí inventa de ficar dando tiro uns nos outros. Isso aí é brincadeira, um xinga e manda tiro, o outro faz o mesmo. Em toda parte tem isso... dia de domingo” (Barbosa, 1997:108).

Como conta Barbosa, esta “brincadeira” chegaria ao seu extremo e tocaria a realidade. Diz ele: “o saldo da ‘brincadeira’ os jornais noticiavam no dia seguinte: dois mortos” (Barbosa, 1997:108). Mas existem casos menos drásticos de brincadeiras de “bandidos”. Conversando com William, ele me descreveu algumas delas, das quais reproduzo duas. Uma diz respeito a um episódio no qual um “gerente” resolveu, por motivo qualquer, brincar com um dos rapazes da “boca”. Disse no meio de todos que ele havia delatado um rapaz da quadrilha que fora preso, que alguém contara isso a ele e que o traidor deveria morrer. Todos da “boca” já sabiam da “armação”. O rapaz ficou em estado de choque, mas não pôde fugir, pois já estava cercado pelos demais. O “dono” obriga-o a ajoelhar no chão enquanto pega uma granada. Ele manda o rapaz abaixar e colocar os braços por cima da cabeça. O rapaz desesperado apenas suplicava pela sua vida. Sem que o rapaz, alvo da “brincadeira”, visse-o esconder a granada, o dono pega uma pedra e põe nas costas do rapaz. Imediatamente manda todos correrem gritando que a granada explodiria. O traficante alvo da brincadeira chora desesperadamente enquanto os outros meninos retornavam à boca às gargalhadas.

Em outro episódio, William conta que certa vez os rapazes da quadrilha pegaram um dos vapores, um menino dos mais frágeis segundo ele, e o puseram dentro de um latão de lixo. Sentavam-se à distância de alguns metros e atiravam na direção do latão, conforme William para “errar”. As balas passavam bastante perto, atingindo sempre muros e postes. E de tempos em tempos, um dos rapazes sempre ordenava: “ei, põe a mãozinha aí pra fora pra gente ver se você ainda está vivo!”. E, talvez da mesma forma que o leitor, os meninos riam da situação.

Brincadeiras como estas podem, numa abordagem mais funcionalista, servir para reforçar a hierarquia dentro do grupo, uma vez que, de acordo com os relatos, aqueles que ocupam postos mais altos na quadrilha é que são os mentores das brincadeiras; os alvos, os que estão em postos mais baixos. Porém, sugiro pensá-las como “exercícios”. “Exercício” da autoridade pelo uso da força, por exemplo. Obviamente, isto não é uma

peculiaridade do “mundo do tráfico”. A não ser pelo uso das armas de fogo e pela caracterização das brincadeiras (a simulação da detonação de uma granada nas costas de um dos rapazes por alguém que de fato portava uma granada).

Neste sentido, brincar de “boca-de-fumo” e a brincadeira “dos bandidos” podem ser lidos da mesma forma: como exercícios de determinado *habitus*, parte de seu “aprendizado” e consolidação – que não se solidificam por completo, mas sempre devem ser atualizados. O caso de André é interessante para pensarmos sobre isso: sua simulação de “bandido” nos sugere que ele, de alguma maneira, precisava “dar provas de sua condição”, de que realmente era um “bandido”. Para “ser bandido” é preciso sempre “estar sendo bandido”.

Assim, de um outro modo: poderíamos pensar as brincadeiras como técnicas de si (Foucault, 2006). Pensá-las como técnicas constitutivas do processo de construção de subjetividades. Evidentemente, tais brincadeiras não possuem o estatuto de técnicas sistematizadas entre os traficantes da mesma forma que o exercício da escuta entre os gregos antigos (Foucault, 2006). Entretanto, como o objetivo aqui é apenas trazer alguns elementos que nos façam compreender melhor as representações sobre “o bandido”, sugiro pensá-las com base nestes detalhes do cotidiano, como as brincadeiras, que podem ajudar a formar ou reforçar o modo como “bandidos” devem ser e agir: seu *habitus* – pensado mais no sentido atribuído por Mauss (2003) que por Bourdieu (2007).

O “Bandido” e uma perspectiva teórica: a Sujeição Criminal

O objetivo desta seção, que encerra este capítulo, é o enquadramento teórico das descrições, reflexões e questões levantadas ao longo do texto. Como enquadrar teoricamente as possibilidades de se pensar o “crime” como parte de uma dada subjetividade ou como sendo ela própria? Pois o que tentei apontar com base em diferentes bases empíricas ao longo de todo o texto foi exatamente isso: como a categoria “bandido” não tem apenas a ver com práticas criminosas, como o assalto ou tráfico de drogas, mas também se refere a uma forma de agir, sentir e pensar. O “bandido” não é somente alguém que faz tal ou qual coisa, mas, para além disso, ele “é”. Na construção deste “ser”, definido por um entrevistado como “outro tipo de gente”, como aparece na epígrafe, estar inserido no contexto do tráfico, ter arma de fogo, disposição e coragem para matar, bem como outros elementos comportamentais, são aspectos fundamentais. Porém, isto não faz do “bandido” alguém reconhecido

somente por tais características. O “bandido” pode sempre, mesmo assimilando tal identidade à sua subjetividade, ser um “bandido formado”, querido pela sua comunidade – embora, de qualquer forma, seja um “bandido” – que deve, por causa de sua condição (e dependendo de sua posição), “tomar suas atitudes” (agir violentamente) quando necessário.

Para sustentarmos teoricamente estas questões, opto pela idéia de sujeição criminal (Misse, 1999). Com base nela, podemos compreender profundamente o processo de construção social de subjetividades reconhecidas – e que reconhecem a si mesmas – como criminosas. Trata-se, pensando de maneira homóloga às idéias de Foucault (2006) sobre verdade e subjetivação, de uma hermenêutica do “bandido”. Entretanto, antes de iniciarmos a discussão sobre sujeição criminal, trago algumas questões referentes à teoria do rótulo (muito utilizada para pensar sociologicamente papéis sociais, práticas e comportamentos reconhecidos como desviantes). A aposta é que “bandido” não é somente um rótulo de desviante ou uma identidade deteriorada. Como procurei demonstrar com diversos casos, a assimilação da identidade de “bandido” não se dá somente a partir de acusações sociais, nem é somente gerada na disputa por idéias acerca do que seja “a normalidade” – mas diz respeito à construção social de uma subjetividade “peculiar”, criminosas.

De acordo com o sociólogo norte-americano Howard Becker, o desvio é criado pelas respostas das pessoas a determinados tipos de comportamentos. Deste modo, o normal e o desviante não podem ser pensados como duas categorias matizadas, pois são relativas. O que é considerado “normal” é produto do sucesso de alguns empresários morais¹², construtores das regras sociais. Para Becker (1977), tais indivíduos não são universais, mas estão localizados num determinado grupo ou determinado contexto. Há uma disputa entre diferentes grupos para tornar “normais” certas regras e “desviantes” determinados comportamentos. Neste sentido, aquilo que é considerado “normal”, não é produto da imposição de um fato social (no sentido durkheimiano), mas de um embate entre grupos – que é dinâmico.

Desta forma, supera-se a visão rígida da relação entre indivíduo e sociedade, na qual o segundo se imporia ao primeiro. O desviante não é mais visto como um

¹² Conforme Becker (1977:108), “as regras são produto da iniciativa de alguém e podemos pensar nas pessoas que mostram tal iniciativa como *empresários morais*”. O autor ainda faz uma distinção entre os criadores de regras e os impositores de regras. Para ver mais sobre o assunto ver Becker (1977).

“anormal” (como na criminologia positivista) ou como um “inadaptado” (Mead, 1969), mas como produto das relações sociais. O desviante, aqui, é aquele rotulado por outros como tal dentro de um dado contexto. A condição individual de desviante não está completamente destacada da cultura e nem é totalmente determinada por ela. Em Becker, observamos um processo dinâmico, em que a construção social do desviante não é um processo acabado. Como é parte do jogo político da sociedade, em que os grupos que tem mais poder são capazes de construir e impor as regras que, conseqüentemente, criam o desvio e os desviantes, aquele que está em desacordo com tais regras, pode deixar a condição de desviante caso o confronto entre acusadores e acusados seja revertido.

O criminoso, de acordo com esta teoria, é aquele que é rotulado como tal. O comportamento criminoso não possui uma essência “anormal”, mas é produzido na disputa política¹³ entre diferentes grupos que vivem numa determinada sociedade. O crime, de acordo com estas idéias, é socialmente construído. A condição de criminoso não é algo inato, nem mesmo fruto de fatores sociais externos ao sujeito, fruto da pressão de um sistema social; é criada socialmente, a partir do momento em que é rotulada como tal por outrem. Assim, não devemos falar no criminoso, e no desviante em geral, como destacado do grupo a que pertence – seja por não ser adaptado à sua cultura (Mead, 1969) ou por não utilizar os meios legítimos para alcançar seus objetivos (Merton, 1970) – mas como parte do grupo e das disputas em jogo. Devemos falar, portanto, na construção social do desvio e na construção social do crime.

Conforme Becker (1977:67):

“Além de reconhecer que o desvio é criado pelas respostas de pessoas a tipos particulares de comportamento, pela rotulação daquele comportamento como desviante, devemos também ter em mente que as regras criadas e mantidas por tal rotulação não são universalmente aceitas. Em vez disso, elas são objeto de conflito e discordância, parte do processo político da sociedade”.

De acordo não apenas com Becker, mas com outros autores que se ocuparam do estudo sociológico do desvio, como Goffman (1975) e Lemert (1951), o indivíduo pode assimilar o rótulo e assumi-lo como uma identidade social. Vale ressaltar, inclusive, que

¹³ De acordo com Velho (2003), a perspectiva de Becker nos permite pensar em uma política do cotidiano, uma vez que não se dá ênfase a uma estrutura macro social, mas à interação entre os indivíduos.

Lemert (1951) foi o primeiro autor a teorizar sobre esta assimilação, ao cunhar a noção de *desvio* secundário: que diz respeito à introjeção do desvio como uma forma de identidade. Para Becker, alguns desviantes o fazem de forma mais racionalizada, formulando explicações altamente elaboradas que justificam suas práticas vistas como desviantes; já outros assimilam o rótulo de forma menos racionalizada. Embora possa ser assimilado pelo indivíduo como identidade social, o rótulo está diretamente ligado a algum tipo de prática ou de ação. É um determinado tipo de ação que é definidor do rótulo. Desta forma, se um indivíduo está presente num dado contexto em que a não utilização de substâncias como por exemplo, a maconha, possui um status de normalidade, conseqüentemente, o usuário de maconha será rotulado como desviante e sobre ele se perguntará porque é assim e age da forma que age. A grande contribuição de Becker é exatamente essa: mostrar que a resposta a essa pergunta não reside no indivíduo, mas nas relações sociais que produzem os desvios, uma vez que também produzem as normas.

Porém, seguindo a linha proposta por Becker, relativa ao desvio como um processo de luta por classificações, podemos sugerir que a interrupção de uma prática rotulada como desviante ou anormal seria suficiente para que o rótulo se “descolasse” da individualidade do sujeito rotulado. A quebra da ação prática ou do comportamento seguido seria suficiente para a quebra do rótulo. Partindo desta perspectiva, como pensar casos como o de Gregório Gordo, um dos fundadores do Comando Vermelho, que, mesmo depois da mais radical conversão a uma igreja pentecostal, ainda era visto por muitos com desconfiança? Gordo morre assassinado, como um “bandido”. Para muitos, desta forma, “a sua máscara cai” e ele revela sua “verdadeira natureza” através de um final que seria previsível para um traficante de drogas. A sua conversão e a interrupção de suas atividades criminosas não foram o bastante para que o rótulo de criminoso o deixasse. Para se pensar a força que o rótulo de criminoso adquire entre determinados indivíduos, isto é, para compreendermos a crença na “irrecuperabilidade” destas pessoas, dos sujeitos criminais, precisamos de um instrumental teórico e analítico que nos permita compreender tanto como um rótulo de desviante é produzido socialmente quanto como este rótulo pode ganhar a força e o status de uma condição “irreversível”, de uma condição “natural”. A teoria do desvio de Becker nos permite apenas compreender a primeira etapa, mas através dela não temos acesso à segunda.

A diferença fundamental entre a teoria da rotulação e a idéia de sujeição criminal, é que a primeira possui um caráter essencialmente interacionista e microsociológico; já

a segunda procura realizar uma articulação entre estrutura e ação, entre uma perspectiva macro e microssociológica. Para Misse a sujeição criminal é produto de um longo processo sócio-histórico definidor das normas sociais. A disputa política que Becker observa em situações localizadas num dado contexto social é o instrumento analítico do qual Misse se utiliza para pensar a sujeição criminal (porém ele o faz de uma perspectiva macro-histórica-sociológica). A sujeição criminal seria produto do processo de normalização (Foucault, 2004) ou do processo civilizatório (Elias, 1993). Assim, a ideologia dominante burguesa, neste processo de modernização, traria consigo as regras e normas sociais pretensamente válidas de maneira universal. Uma sociedade em que a disciplina e o auto-controle das pulsões seriam as características determinantes de indivíduos civilizados e “normais”.

Todavia, como lembra Misse, a formação da sociedade brasileira é caracterizada pela sobreposição estamental de culturas bastante diferentes. Além disso, o processo de normalização só passou a ser uma questão importante na passagem de um individualismo hierárquico para um individualismo da mão-de-obra livre, após a abolição. É exatamente quando o processo de normalização atinge as camadas mais pobres da população brasileira que a sujeição criminal tem seu início. Misse (1999 : 208) diz que:

“Em tensão com o processo de normalização, mas não necessariamente contra ele, as festas populares, o carnaval, a bebedeira e as brigas de ruas, enfim, as diferentes manifestações do que – por contraposição ao mundo familiar burguês e ao mundo disciplinar do trabalho – será chamado de a orgia, a boemia, a farra, tornam-se crescentemente vulneráveis a uma acusação social que se amplia, inclusive nas classes subalternas. É preciso distinguir os limites do que pode ser ou não incorporado à regulação normalizadora, ou ao menos do que pode ou não conviver com ela. O processo ocorre em todas as classes e em todas elas adquirirá características próprias. Mas caberá à polícia um papel importante - e específico – no processo pelo qual as classes subalternas apropriaram-se criativamente da normalização. A perseguição aos marginais e aos malandros, como também a perseguição as associações sindicais e políticas, produzirá uma identidade defensiva e ambivalente, nas frações mais precarizadas da classe operária nascente, assim como corroerá progressivamente qualquer posituação dignificadora da pobreza entre as famílias mais pobres e miseráveis da cidade”.

Misse utiliza, neste primeiro momento, o instrumental analítico que Becker aplica à sua microssociologia interacionista para compreender o processo de criminalização da pobreza urbana no Brasil. Ainda que Becker reconheça que as desigualdades sociais e econômicas sejam importantes para compreendermos as lutas pela imposição das regras num dado contexto, este não é o ponto analítico central em sua obra. Num contexto em que vigoram dois ordenamentos sociais (às vezes de maneira conflituosa, às vezes de maneira harmônica): um hierárquico e um

individualista (DaMatta, 1990) e, além disso, gritantes desigualdades econômicas, a disputa política pela imposição das regras pode adquirir nuances importantes em relação à descrita por Becker em *Outsiders* (1963) e suas conseqüências para os rotulados podem ser mais fortes e funestas.

Assim, a idéia de sujeição criminal (embora produto de um processo macro-histórico-sociológico) aparece claramente contextualizada. Entretanto, embora seja desta forma, podemos pensá-la em termos gerais como sendo produto de um processo social, mais especificamente de disputas em torno da imposição da idéia de “normalidade”, que se dá perversamente entre distintas classes sociais as quais diferem em termos de poderio econômico e político.

Segundo Misse (1999: 67):

“Evidentemente, a produção [da sujeição criminal] não é apenas um rótulo arbitrário, ou uma luta por significações morais disputáveis, mas um processo social que condensa determinadas práticas e seus agentes sob uma classificação social relativamente estável, recorrente e, enquanto tal, legítima.”

Nesta condição particular de disputa em torno de classificações – a luta entre desiguais numa sociedade *hierárquica e individualista* –, há a possibilidade da produção de um determinado tipo de classificação que é dotado de mais força que o rótulo, uma vez que é capaz de se instalar dentro do acusado, não como parte de sua subjetividade ou individualidade, mas como sendo ela própria. É exatamente nisto que consiste a sujeição criminal: a produção de uma subjetividade sujeitada a determinado tipo social reconhecido como criminal. Ou nas palavras de Misse (1999:66):

“A sujeição criminal é o processo social pelo qual identidades são construídas e atribuídas para habitar adequadamente o que é representado como ‘um mundo à parte’, o ‘mundo do crime’. Há sujeição criminal quando há reprodução social de ‘tipos sociais’ representados como criminais ou potencialmente criminais: bandidos” (Misse, 1999: 66).

Misse levanta a hipótese da existência de uma seleção social da sujeição criminal que acompanharia as linhas gerais da estrutura sócio-econômica brasileira. Esta seleção social classificaria os indivíduos que se encontram nas camadas mais empobrecidas da população como aqueles que correm os maiores riscos de serem atingidos pela sujeição criminal, ou seja, de serem reconhecidos (e de se auto reconhecerem) como “bandidos”.

A fim de esclarecer a especificidade da sujeição criminal, Misse elabora uma distinção entre incriminação e sujeição criminal. Para Misse, criminoso não é

necessariamente sinônimo de “bandido”. Ou seja, nem todo criminoso é “bandido”. A incriminação seria um tipo de rótulo específico: o rótulo de criminoso. O incriminado é aquele que se enquadra nos tipos de comportamentos desviantes descritos no código penal. Não existe sujeição criminal sem incriminação – mas há incriminação sem sujeição criminal. O “bandido” (sujeito criminal) necessariamente deve ser um criminoso, mas nem todo criminoso é percebido (e/ou se percebe) como “bandido”. Como há uma seleção social da sujeição, somente a determinados tipos de indivíduos incriminados é que a sujeição criminal é capaz de atingir. Podemos compreender claramente este processo de seleção social da sujeição criminal quando observamos o tratamento diferenciado dispensado pela polícia a jovens de classe média que cometeram crimes (Nascimento, 2008). Estes jovens muito raramente são tratados com alguma agressividade pelos policiais. Os especialistas buscam sempre a explicação pela exceção. “O que houve de errado com eles?” “Eles não são assim, dizem os familiares e amigos”. Já os jovens infratores das camadas populares não costumam ser tratados como exceções, mas sim como regra, como “normalidade”. Enquanto o criminoso de classe média (incriminado) é tratado com espanto por causa de seu desvio, o “bandido” (sujeito criminal) não provoca espanto algum – pois “ele é assim”. E a eles, por isso, é dispensado o “tratamento que merecem”, sempre regado à violência; são reduzidos a uma posição objetificada de “bandido”.

Em outras palavras, poderíamos dizer que a sujeição criminal é exatamente um descolamento da incriminação de suas bases sociais (o código penal como regra imposta por determinados empresários morais); consiste numa autonomização do rótulo de criminoso: da mera incriminação o indivíduo se torna, assim, um sujeito criminal. Na incriminação, o indivíduo é rotulado exatamente por causa de alguma prática comportamental incriminada. Na sujeição, já não interessa muito a prática do indivíduo, pois o crime está ligado diretamente à sua subjetividade e indiretamente à sua prática. Na incriminação, há uma relação direta entre uma prática incriminada e o rótulo. Na sujeição criminal, a prática incriminada apenas media a relação entre o rótulo e a subjetividade do incriminado. Por isso, na sujeição, é extremamente relevante o fato do indivíduo reconhecer a si mesmo (ainda que não necessariamente num grau elevado de formulação) como sendo portador de uma subjetividade criminosa.

O “bandido”, em termos teóricos, é o sujeito criminal. Entretanto, trata-se de uma condição construída sócio-historicamente e que tem a ver com a maneira como o tráfico de drogas se organizou nas favelas cariocas. Não é (necessariamente) uma

fatalidade na qual o indivíduo se encontra preso e completamente imóvel. Ele pode lidar minimamente com sua sujeição criminal (aceitando-a ou negando-a, por exemplo). É o que faz Ciro, o ex-traficante ao qual nos referimos no início deste capítulo, que dizia: “apesar de traficante, nunca fui bandido”. Ou como fez André, quando simula determinado comportamento para os seus parceiros, pois ele não “era assim como eles”. No fim das contas, a atitude de André reflete na prática a fala de Ciro: apesar de estar no tráfico, ele não era “bandido”. Desta forma, eles, ao menos nestas passagens de suas narrativas, negam a assimilação da sujeição criminal.

Em suma, a idéia de sujeição diz respeito a uma representação social (construída sócio-historicamente) que pode vir a ser assimilada como uma forma de “individualidade”, de “personalidade”. Contudo, isso não quer dizer que a sujeição criminal só exista quando assimilada subjetivamente. Ela se faz presente dentro e fora das interações sociais; ao mesmo tempo em que é construída e atualizada nelas, orienta-as.

Com base neste quadro teórico e empírico, iremos pensar a questão principal deste trabalho: a conversão de “bandidos” ao pentecostalismo. A partir dele, os seguintes problemas surgem: que impactos a conversão ao pentecostalismo é capaz de produzir na sujeição criminal? Que tipos de instrumentos simbólicos o pentecostalismo oferece ao “bandido” para que ele lide com a sua sujeição? É possível que a conversão anule por completo a sujeição do indivíduo? Para tratarmos destas questões, passemos, portanto, a outro tema, que diz respeito à notável atuação dos pentecostais em relação aos “bandidos”, à presença de igrejas evangélicas pentecostais em comunidades onde há forte presença do narcotráfico, e às possibilidades que elas criam para que o “bandido” se torne um “ex-bandido” via conversão religiosa.

SEGUNDO CAPÍTULO

*OS PENTECOSTAIS E OS “BANDIDOS”: AS REPRESENTAÇÕES DO
PENTECOSTALISMO SOBRE OS CRIMINOSOS E A SUJEIÇÃO CRIMINAL*

*“Quem não é instrumento de Deus, é do Diabo.
Há dois caminhos, dois senhores.”*
(Eduardo, entrevista realizada em setembro de 2008)

Um caso contado pelo pastor Vladimir, líder do Centro de Recuperação Salvando Almas, ilustra perfeitamente a idéia que será desenvolvida neste capítulo. Este pastor foi chamado às pressas para intervir num caso de “castigo”. O “dono” do morro havia acabado de capturar um rapaz da quadrilha que roubara algumas casas na própria comunidade. O rapaz já tinha sido espancado e, segundo Vladimir, estava pronto para morrer. Vladimir intervém com sucesso. Porém, o rapaz foi liberado sob uma condição do “dono”: o transgressor não poderia mais por os pés na comunidade a não ser que fosse para orar por ele. A única forma que aquele rapaz, condenado à morte por descumprir as leis locais, teria para retornar a viver em sua comunidade (sem que a condenação se cumprisse) era converter-se. A única “saída” para ele seria “aceitar Jesus”.

Este caso, embora se refira a uma relação entre “bandidos”, é paradigmático. Ele condensa diversos aspectos da presença pentecostal em contextos de violência: 1) a relação diferenciada que os pentecostais mantêm com os traficantes (Teixeira, 2008); 2) a capacidade (e a legitimidade) que a conversão religiosa parece possuir para distanciar os indivíduos do campo do crime e da marginalidade (Dias, 2008; Leite, 2008); 3) os custos e os benefícios que a conversão ao pentecostalismo oferece para o transgressor ou “bandido” (Dias, 2008). Todos estes aspectos estão intimamente relacionados. Uma vez que o transgressor se converte, ele não faz mais parte do “mundo do crime” estando isento, por isso, das regras e punições específicas deste “mundo” (Dias, 2008). Como no caso contado por Vladimir, convertendo-se, o transgressor livra-se da morte. Entretanto, é preciso que a conversão seja vivenciada em toda a sua radicalidade: o transgressor só poderia voltar à comunidade se fosse para orar pelo “dono”, se assumisse uma condição

de crente. Qualquer deslize poderia jogar o indivíduo de volta no “mundo do crime”, com todas as suas regras e punições¹⁴.

Nestes contextos, é importante dizer, não são apenas as igrejas pentecostais que voltam sua atenção para o problema da violência associada ao tráfico de drogas e, conseqüentemente, ao “bandido”. Há a atuação de outras igrejas protestantes, da igreja católica, de grupos espíritas, ong’s (como o Grupo Cultural Afroreggae), entre outros. Todos estes grupos se empenham na construção de soluções para os problemas que afligem suas comunidades: não somente em relação à questão da violência, mas também em relação a problemas de infra-estrutura, educação, etc. Entretanto, os pentecostais se destacam dos demais: seja pela sua presença massiva¹⁵, pela forma como eles se inserem na comunidade ou pelas idéias religiosas através das quais eles compreendem o universo em que vivem (e pelos efeitos que elas possuem no cotidiano da comunidade).

O objetivo principal deste capítulo, portanto, é mostrar o lugar de destaque do pentecostalismo em contextos de violência associada ao tráfico de drogas; discutir, com base em trabalhos de outros autores (Birman, 1997; Côrtes, 2007; Mariz, 1997; Zaluar, 1997) e nos dados etnográficos que sustentam este trabalho, as representações dos pentecostais sobre os criminosos; os efeitos que estas representações possuem sobre os “bandidos” que optam pela conversão religiosa; e como a questão da conversão pode ser

¹⁴ Neste sentido, podemos destacar o estudo de Dias (2008) sobre conversão ao pentecostalismo no contexto prisional. Em linhas gerais, a autora observa que a conversão religiosa de fato “protege” os evangélicos das violências cotidianas da prisão. Isto é tão evidente para os detentos que muitos deles realmente utilizariam a conversão apenas como forma de “proteção”. O que geraria críticas por parte de pentecostais e não pentecostais. Segundo eles, tais pessoas estariam se “escondendo atrás da Bíblia”. Mas Dias também observa os mecanismos para avaliar as intenções da conversão de um detento. E ela conclui dizendo que há um forte controle social por parte de prisioneiros, agentes penitenciários e diretores de forma que a conversão só realmente funciona como mecanismo de proteção quando é vivenciada em toda a sua radicalidade. Não basta apenas “aceitar Jesus de boca”, mas vivenciar as práticas pentecostais em seus mínimos detalhes para que a conversão tenha o efeito de “proteção”.

¹⁵ Como apontam os dados da pesquisa Novo Nascimento (Fernandes, 1998), é entre as camadas populares que o pentecostalismo cresce com mais velocidade. No Brasil, destaca-se o Rio de Janeiro, por ser o estado menos católico. Quanto mais pobre a área, menos católica ela continua sendo e mais pentecostal ela se torna. Diferentemente das igrejas protestantes históricas, as pentecostais concentram maior porcentagem de pessoas com menor renda e menor educação formal, além de maior número de fiéis que se autodeclaram negros/pardos.

pensada e problematizada através da noção de sujeição criminal – da mesma forma que a etnografia sobre a conversão de “bandidos” nos permite pensar e problematizar tal noção. Enfim, com base em informações oriundas de outras pesquisas e do meu próprio trabalho de campo, irei trazer alguns elementos importantes para compreendermos a inserção do pentecostalismo em contextos de violência e suas implicações em relação à conversão de “bandidos”.

Os Pentecostais e os “Bandidos”

Alguns dos entrevistados, após a conversão, tornaram-se líderes em suas igrejas. Muitos deles fazem trabalhos missionários em várias favelas do Rio e da Região metropolitana. Eles vão às favelas rotineiramente para realizar pregações em igrejas ou mesmo apenas para andar em grupos pelas ruas e becos oferecendo orações às pessoas.

Fui a uma favela da zona norte do Rio de Janeiro com Ricardo – que hoje faz estes trabalhos de missão. Ele foi “vapor” nesta localidade durante alguns anos de sua infância e adolescência. Atualmente, aos 28 anos, Ricardo dirige um grupo de missionários, com pessoas oriundas de distintas igrejas pentecostais. Este grupo vai duas vezes por mês a esta favela. Eles entregam folhetos com mensagens bíblicas e oferecem orações às pessoas. Eu aceitei o convite pois achei que seria uma excelente oportunidade para observar de perto os contatos que os pentecostais estabelecem com os “donos do poder local”, os traficantes.

Assim que chegamos, pela manhã, não demorou muito para vermos os primeiros meninos armados. Ricardo, confiante na sua condição de evangélico, que era explicitada para os demais pela roupa que ele vestia (terno e gravata) e pela bíblia que levava consigo, – e também com a tranqüilidade de quem conhece o local e a rotina do lugar – não hesitou e logo foi exibindo o privilégio de sua condição religiosa. Havia um rapaz do “movimento” na esquina. Estava armado com algumas pistolas. Era uma esquina movimentada, havia algumas lojas abertas e muitas pessoas na rua. Ricardo ofereceu um folheto ao rapaz que o aceitou sem resistências. Ricardo disse ao menino que ele deveria trocar aquela arma por outra (apontando para sua Bíblia). Ao dizer isso, Ricardo segura firmemente o rapaz pelo pescoço e lhe diz mais alguma coisa. O traficante abaixa a cabeça de uma forma bastante submissa. Ricardo então põe a mão sobre a cabeça do rapaz e faz uma oração pronunciando algumas palavras que não pude escutar muito bem. Ele retorna ao grupo, que o esperava há poucos metros de distância. Cenas como esta se repetiram durante toda a visita.

Ricardo sabia que eu estava um pouco receoso principalmente por estar ciente de que seriam estabelecidos contatos diretos com os rapazes do tráfico. Ricardo dizia que os contatos deveriam acontecer da maneira mais objetiva e rápida possível, para não dar margem a nenhum tipo de desconfiança por parte dos traficantes. Afinal, Ricardo já estava fora da comunidade há alguns anos e nenhum dos integrantes do grupo era da favela. Ele então, em sua primeira oportunidade, mostra o privilégio possível da condição de crente em relação aos traficantes – o que serviu para tranquilizar a mim e ao resto do grupo.

Esta é a marca forte da presença pentecostal em contextos em que há presença do tráfico de drogas. Há o estabelecimento de uma relação diferenciada com os traficantes. Muitos pastores conseguem intervir em “julgamentos” nos morros, livrando “devedores”, “X9”, etc., de castigos impostos pelos “bandidos”. Além disso, os pentecostais estabelecem uma relação de autoridade moral: eles são os únicos que muitas vezes questionam as arbitrariedades dos traficantes. Este traço da ação pentecostal também foi observado por outros autores (Birman, 2003; Birman e Leite, 2004; Leite, 2008). Os pentecostais se destacariam por uma determinada autoridade moral que permite a eles circular em bocas-de-fumo e traficantes sem se contaminar moralmente (Leite, 2008; Teixeira, 2008). Como afirmam Birman e Leite (2000:279), “segundo os moradores das áreas ocupadas militarmente pelo tráfico, os pentecostais são os únicos que afrontam os traficantes diretamente, que os interpelam sem medo, onde quer que estes se encontrem”¹⁶.

Obviamente, esta relação privilegiada possui limites. Um caso ilustra rapidamente esta possibilidade. Quando andávamos pelas ruas apertadas e movimentadas da favela, muitos dos rapazes do tráfico passavam com suas motos em alta velocidade. Havia muita preocupação por parte de Ricardo em relação a isso. Não só pela possibilidade de atropelamento de um membro do grupo, mas por suas implicações. Ele dizia: “se um cara desses pegar você de moto não sei nem o que acontece, mas você vai ter que levantar e pedir desculpa por ter atrapalhado”. A condição religiosa pode de nada adiantar quando os negócios são afetados.

¹⁶ Este tipo de relação gera muitas acusações aos pentecostais. Muitas vezes eles são acusados de serem cúmplices de traficantes, por causa da relação de proximidade e respeito mantida com estes. Para ver mais sobre este assunto: Teixeira (2008).

De todo modo, dificilmente uma pessoa de fora da comunidade – ou mesmo de dentro – realizaria ações como a de Ricardo sem ser ao menos questionada. A condição religiosa, “ser crente pentecostal”, alterava por alguns instantes a ordem local, ainda que houvesse receio dos outros membros do grupo. Mas é preciso observar que este tipo de conduta por parte dos pentecostais tem a ver com a ênfase que o proselitismo adquire nesta religião e com a forma como eles vêem os “bandidos”. Estas ações não decorrem simplesmente da ousadia dos atores, mas estão fortemente vinculadas a aspectos da própria religião.

Por mais que este tipo de contato seja direto, pois muitas vezes os crentes vão até às bocas-de-fumo pregar para os rapazes do tráfico, não se estabelece ali um embate direto. O objetivo não é desarticular o tráfico, a fim de se fazer justiça dentro da lei – como no caso descrito por Mafrá (1998) a respeito dos católicos progressistas no morro Santa Marta – mas, interferir espiritualmente “ganhando almas para Jesus”. De acordo com esta autora, diferentemente dos católicos, os pentecostais não teriam como preocupação principal, nas suas relações com os “bandidos”, um “resgate da cidadania”, “conscientização política” ou “ideais de justiça social”. O que move estes indivíduos nas complexas relações existentes na favela é a seguinte interpretação que eles fazem acerca do mundo: há uma guerra espiritual envolvendo Deus e o Diabo e, para que as pessoas possam ser salvas, é preciso que a Palavra chegue a todos.

A respeito dos católicos Zaluar (1997) diz que o sagrado reside na lógica “comunitária”. A solidariedade para com os próximos e um ethos altruísta opõe-se a realizações egoístas de interesses particulares. O ideal a ser alcançado é uma cidade de amor comunitário que preza por solidariedade, respeito e união entre os moradores. Assim, os traficantes aparecem como figuras do mal, como o inverso simétrico do sagrado comunitário católico¹⁷, uma vez que procurariam realizar, através da violência, desejos individuais, egoístas.

Todavia, para Zaluar (1997), entre os católicos, a absolutização da idéia de mal não ocorre como entre os pentecostais. Um traficante pode ser uma boa pessoa que está

¹⁷ Conforme Zaluar (1997:120), “embora simbolizando e realizando até as últimas conseqüências o amor ao ego e o interesse material e simbólico que o entroniza, [os traficantes] prestavam sua homenagem à ‘comunidade’ através de uma série de regras de respeito ao morador e de distribuições caridosas de bens a viúvas pobres e a crianças sem ténis; homenagem esta cada vez mais difícil e ineficaz diante dos tiroteios constantes entre eles, diante das ameaças físicas aos moradores e expulsões aos que ousassem opor-se aos seu poder”.

naquele caminho não por obra do Diabo, mas, por exemplo, por causa de suas condições sócio-econômicas. A idéia de Bem e de Mal entre os pentecostais aparece de maneira mais definida. Os traficantes fazem parte do exército do demônio e agem possuídos pelo mal. São almas que precisam ser salvas através da conversão. Os traficantes, para os pentecostais, não apenas se opõem a um espírito comunitário, mas estão verdadeiramente sob a influência do Demônio.

Para os pentecostais, o narcotráfico é associado à imagem do mal: os traficantes são agentes a serviço do demônio. Usam drogas e um palavreado moralmente condenável. Andam armados, matam, fazem o mal. Por sua vez, os pentecostais são os agentes de Deus na terra: pregam a sua Palavra, usam roupas decentes. Têm uma conduta social de acordo com os preceitos evangélicos. Convidam todos à salvação e à obediência à Palavra do Senhor. Para os pentecostais o narcotráfico representa o mal; a igreja, o bem. De acordo com Zaluar (1997), paradoxalmente, é exatamente esta polarização que aproxima os diferentes agentes. Para além das oposições existiria uma continuidade entre os dois sistemas simbólicos que permitiria a identificação de um pelo outro. Ambos seriam, por exemplo, maniqueístas, intolerantes, clientelistas. Um seria poderoso pelo manejo da arma de fogo, o outro, pelo manejo da Palavra. (Estas continuidades simbólicas entre tráfico e pentecostalismo serão abordadas de maneira mais cuidadosa no próximo capítulo, embora já surjam bastante aqui).

De todo modo, o objetivo dos pentecostais é fazer com que os traficantes “aceitem Jesus”, convertam-se, conseqüentemente, abandonando o narcotráfico. Segundo os pentecostais, há uma batalha espiritual na qual os homens atuam a favor de Deus ou do Diabo: o exército de Deus age tentando libertar os homens do Diabo, através da conversão; os homens que pertencem ao exército do Demônio agem visando a perdição dos “santos”, tentando corrompê-los, enganá-los, contaminá-los. Com base nessa teologia da Batalha Espiritual (Mariz, 1999), os pentecostais compreendem as ações que se desenrolam no mundo – através dela tudo o que acontece adquire algum sentido.

O “bandido” na cosmologia pentecostal: possessão e escolha individual

De maneira geral, para os pentecostais, o “bandido” é alguém usado pelo Demônio para que este possa cumprir seus três maiores objetivos: *matar, roubar e destruir*. Obviamente, isto não é algo que ocorra exclusivamente com os “bandidos”,

pois, a princípio, qualquer pessoa pode ser alvo das investidas e tentações do Demônio, inclusive os próprios pentecostais. Como afirma Alvito (2001:174), após descrever um relato de conversão ao pentecostalismo, “o que mais chama a nossa atenção nesses relatos, além do aspecto dramático já ressaltado, é a densidade simbólica, a ambigüidade, a polissemia dos elementos aí presentes”. Embora bem e mal sejam duas categorias claramente definidas no pentecostalismo, todos os homens estão sujeitos a serem usados por Deus ou pelo Diabo. Da mesma forma que os pentecostais estão sujeitos às tentações demoníacas, os “bandidos” podem ser usados por Deus.

Ouvi inúmeras vezes histórias nas quais pessoas em situação de extrema pobreza oram a Deus implorando alguma solução. Sabendo das necessidades desta pessoa, um grupo de traficantes se empenha em ajudá-la. Ela então aceita a ajuda dos “bandidos” sem a menor preocupação com as implicações morais que esta relação poderia trazer (ela poderia ser acusada pelos demais por estar usufruindo de bens materiais oriundos de ambientes profanos). Sua interpretação consiste em dizer que os rapazes foram usados por Deus para levar a ela os bens dos quais necessitava. Como ouvi muitas vezes dos pentecostais com quem conversei, “Deus santificava” aquela ajuda, pois quando “Deus manda, até o Diabo obedece”. Entretanto, o fato do “bandido” – ou de qualquer outra pessoa – ser usado por Deus não significa que ele pertença ao exército do Senhor, que ele seja um cristão. Para isto é preciso que a pessoa “aceite Jesus” e se converta.

De todo modo, para os pentecostais, há uma correlação entre mal e crime, entre o Diabo, ou espíritos malignos, e criminosos. Estes espíritos malignos, ou forças do mal, invariavelmente, são associados a divindades das religiões afro. Esta associação não é realizada exclusivamente pelos pentecostais, nem mesmo consiste numa novidade. Outros autores (Maggie, 1992; Contins e Goldman, 1983) já apontaram para as associações construídas culturalmente que envolvem crime, mal e religiosidade afro. Entretanto, esta correlação é fundamental na teoria nativa sobre o “bandido”.

Segundo Birman (1997:72)

“ os espíritos mais frequentemente mencionados por estes religiosos são aqueles que reconhecidamente ‘pertencem’ ao campo maléfico, na classificação dada pelos cultos de possessão. As referências mais freqüentes, portanto, são aquelas que dizem respeito aos *exus* mais facilmente associados a trabalhos pesados, que muitas vezes envolvem comportamentos claramente transgressores, como roubar e matar. Onde tem roubo e morte, não é difícil imaginar a presença de um *exu Tranca-Rua*, de um *exu Caveira*, especialistas no panteão reconstruídos pelo neopentecostalismo como os mais perigosos, capazes de levar as pessoas, sob seus poderes a cometer graves crimes. Da mesma forma, onde existe conflito, no casamento, ou na separação, tem-se a presença de *pomba-giras*, espírito relacionado à transgressão sexual e também à produção de conflito entre casais. Em casos de alcoolismo, os responsáveis são os *exus malandros*, como o *Zé Pelintra*”.

Nas religiões afro-brasileiras, considerando-as de modo geral, encontramos uma concepção de mal mais ambígua. De acordo com Zaluar (1997), estas figuras são meros intermediários: ambíguos, servem ao bem e ao mal ao mesmo tempo. No Brasil, a igreja católica e, mais contemporaneamente, as pentecostais, desfazem estas ambigüidades, associando as entidades das religiões afro ao ser que é puro mal – o Diabo – e opondo-a ao ser que é puro bem – Deus – realizando uma distinção radical entre Bem e Mal (Mariz, 1997).

Um grande problema que surge dessa associação – uma vez que ela se expande para além dos grupos religiosos – é a relação violenta que se estabelece com aqueles que são vistos como “parte do exército do mal”. Para Zaluar (1997), o mal, em qualquer cultura, não tem uma definição unívoca, nem clara. Varia de acordo com as razões e interesses daquele que discursa sobre o mal. O mal, o pecador, o moralmente mau, são significados instrumentalizados no cotidiano das pessoas. Quando os outros são culpados pelo mal que nos atinge, e quando as crenças são transcendentais e absolutizadas, a idéia do mal vem associada à classificação dos inimigos, dos rivais, dos estranhos e dos diferentes como agentes do Demônio. Essa postura diante do mal pode vir a justificar o sacrifício e o extermínio do outro para manter a normalidade e a ordem vigentes. Ou seja, se o outro é associado ao mal e ao Demônio, o apelo à violência para resolução de conflitos poderia ser considerado válido e justificável.

Entretanto, para os pentecostais, embora o “bandido” seja considerado alguém “usado” pelo Demônio, esta não é uma exclusividade sua. Qualquer pessoa pode ser “usada” pelo Diabo. Da mesma forma, por influência do mal, as pessoas se divorciam, tornam-se alcoólatras, dependentes químicos, etc. A perspectiva pentecostal sobre o criminoso não necessariamente o essencializa como alguém intrinsecamente “maligno”: o indivíduo não é o Diabo, mas é usado por ele. Porém, há sempre a possibilidade de “passar para o lado do Senhor”. Os traficantes de drogas são alvos constantes do proselitismo pentecostal. Para os pentecostais, há sempre a possibilidade de mudança para o “bandido”, uma vez que ele “aceite Jesus em sua vida”.

Apesar de demonizar o criminoso, esta não é uma associação que faz do “bandido” um “monstro maligno”; através delas os pentecostais compreendem (e condenam) suas ações transgressoras – dizendo que ele está sendo usado pelo Diabo. Este não faz parte de um transcendente longínquo e extraordinário. Para os pentecostais, o Diabo está presente no cotidiano das pessoas da mesma forma que o traficante armado

faz parte do dia-a-dia de sua comunidade. Birman (1997:66-67), especificamente a respeito do neopentecostalismo, diz

“no caso a que estamos referidos, o neopentecostalismo contemporâneo, o mal, diríamos é pouco mencionado enquanto mal absoluto e, ao inverso da situação inglesa, extremamente presente enquanto mal relativo. O que importa é o malefício e sua lógica, que são sempre explicáveis e compreensíveis do ponto de vista da cosmologia; ao contrário do monstruoso e do hediondo, que escapariam de qualquer sistema explicativo. (...) Os eventos apontados como malignos não cabem na idéia de eventos extraordinários, e estão longe de ser inexplicáveis. Ao contrário, são imediatamente remetidos seja à feitiçaria, seja à luta do Diabo contra Deus. O mal, neste sentido, é onipresente, encontra-se como raiz de todos os eventos que, de alguma maneira, perturbam a ordem cotidiana: doenças, brigas, desemprego, alcoolismo, separações de casais, problemas financeiros, etc. Onipresente e banal”.

Através da noção de Diabo e de Batalha Espiritual, então, é possível compreender as ações dos indivíduos no mundo. Côrtes (2007) constrói relações entre o que ela chama de “presenteísmo do Diabo” – a utilização do Diabo para a explicação das ações criminosas dos indivíduos – e o que ela denomina como “declínio do sujeito ético” – ou “declínio ético do sujeito”. Segundo a socióloga mineira, com a presença marcante do Diabo nas narrativas de conversão, categorias éticas como culpa, arrependimento, remorso, etc., tendem a não fazer parte da narrativa. Assim, por ser (ou ter sido) usado pelo Diabo, para que este cumpra suas principais ocupações na terra (matar, roubar e destruir), o criminoso pode ser visto como alguém que não possui responsabilidade pelos atos que comete (ou que cometeu).

Entretanto, o material de pesquisa com o qual eu me deparei me conduziu por caminhos diferentes. Nas histórias de conversão que escutei, a culpa e o arrependimento fazem parte da “transformação” do “bandido” em “ex-bandido” – como poderemos ver com mais detalhes no capítulo seguinte. Embora o Diabo sirva de fato como fonte de explicação para as ações criminosas do indivíduo, as narrativas que eu escutei mesclam de maneira bastante complexa tanto a “presença do Diabo na vida da pessoa” – o que a leva a cometer crimes – quanto a trajetória que o próprio indivíduo assume ter percorrido por sua própria vontade.

Em algumas entrevistas procurei explorar esta questão. Observemos as considerações de William, ex-trafficante de drogas, hoje membro de uma igreja Assembléia de Deus.

“a conversão do cara não quer dizer que Deus vai livrar você dos seus atos não. Deus não vai livrar você de repente você ter estuprado uma menina ali, ele não vai te livrar da mão do pai da menina, ou da justiça ou de um cara qualquer que queira te pegar. Isso não quer dizer isso. Quer dizer que a tua alma ta garantida, quer dizer que você se converteu, você

aceitou o Senhor de verdade, quer dizer que a tua alma ta garantida.” (William, entrevista realizada em outubro de 2008)

Uma fala como a de William ilustra bem o que estávamos dizendo anteriormente: o fato de os pentecostais compreenderem o “bandido” como alguém influenciado pelo mal não o livra por completo de sua responsabilidade pelos atos cometidos – tanto que ele deverá, mais cedo ou mais tarde, encarar as conseqüências de tais atos. Uma das preocupações do líder do centro de recuperação Salvando Almas, pastor Vladimir, é exatamente a de que os seus fiéis resolvam suas pendências com a justiça. O Pastor Marcos Pereira da Silva, líder da Assembléia de Deus dos Últimos Dias, afirma para eles que é fundamental arcar com as conseqüências de seus atos antes de começar uma nova vida. Pastor Vladimir contou-me uma vez que o “dono” de um morro onde ele faz trabalhos religiosos lhe confessou sua vontade de abandonar o crime e entrar para a igreja. Vladimir não hesitou em lhe dizer que não poderia ir para o centro de recuperação: ele precisava, antes de tentar se “recuperar”, arrepender-se e se entregar à polícia e responder pelos seus atos criminosos. Certamente, Pastor Vladimir estava receoso em acolher um traficante muito visado pela polícia e terminar sendo acusado de cumplicidade e por isso aconselhou o rapaz a se entregar antes de “recomeçar”. Entretanto, este pastor sempre aconselha, mesmo os “traficantes menos famosos” e menos visados pela polícia a “limparem seus nomes” com a justiça para poderem “se recuperar”. Desta forma, ainda que os “bandidos” tenham sido “usados pelo Diabo” em suas ações criminosas, eles devem arcar com as conseqüências delas.

William fala mais a respeito disso.

“ quer ver outra coisa que me deixa irritado, um exemplo bem simples e objetivo: o cara toma um banho no chuveiro, ta um tempo bem frio, o cara mete o peito pro lado de fora, fica resfriado e fala que foi o Diabo. O que mais acontece é isso aí, o cara procura problema pra ele e depois fala que foi o Diabo. O cara ganha um salário mínimo, quer comprar um carro em 36 prestações de 600 reais. Depois se mete numa dívida que não tem como sair e fala que foi o Diabo.” (William, entrevista realizada em outubro de 2008)

Esta fala de William na verdade é uma crítica que ele dirige a muitos membros de igrejas pentecostais. Sendo assim, estes dados etnográficos que eu trago para a discussão questionam as conclusões de Côtres (2007) sobre o “declínio ético do sujeito”, mostrando que a compreensão pentecostal de “bandido” – ou de maneira geral, da “ação do Diabo no mundo” – pode se complexificar bastante, uma vez que, para os pentecostais, o motivo que leva os indivíduos a cometerem crimes não pode ser apenas pensado como simples *possessão demoníaca*. Como diz William, “as pessoas

também são responsáveis por aquilo que acontece na vida delas”. Aliás, William inverte a perspectiva da explicação por possessão, como nos conta agora:

“ eu vejo da seguinte forma: a Palavra de Deus diz que o Diabo veio pra matar, roubar e destruir. E todo aquele que não serve a Deus, serve ao Diabo. Até que é bem lógico isso: se não serve a Deus, serve ao Diabo. Olha só, você é uma pessoa que... tudo coopera pra isso: você é uma pessoa que bebe e usa drogas, então você já não está no seu normal. Daí a você tomar uma atitude é um pulo. Aí vem sim, porque o Diabo veio pra matar roubar e destruir. Você está num bar bebendo e daqui a pouco vai e dá uma cheirada. Aí você já ta cabreiro com todo mundo, porque a cocaína é troço terrível, mania de perseguição mesmo, então você já ta preocupado com todo mundo. Então se você não ta servindo a Deus, você ta servindo ao Diabo cara, não tem essa, você ta se destruindo ali: ta fazendo o papel dele que é matar, roubar e destruir, você ta se destruindo. Aí vem um cara de lá e sem querer esbarra em você, só que esse cara daí não ta num dia legal dele, e ele ta armado. Ta feita a confusão. Você vai lá tirar satisfação com o cara, o cara ta armado e ele vai lá e te dá um tiro e acabou o mundo. Há uma influência maligna ali? Completamente. Mas também há pessoas que realmente são possuídas pelo Diabo.” (William, entrevista realizada em outubro de 2008)

William, assim, nos mostra, para além de suas considerações morais sobre uso de drogas e bebidas alcoólicas, que é por agir de determinada forma que o indivíduo “dá espaço” para a ação do Diabo em sua vida. Não é o Diabo que toma o sujeito, possuindo-o, e que, assim, provoca malefícios em sua vida; mas, ao contrário, é um certo tipo de comportamento que “atrai”, digamos assim, a presença maligna. O universo de ações possíveis se reduz a duas divisões fundamentais: “Deus e Diabo”. Como diz William, “se você não serve a Deus, você está servindo ao Diabo”. Desta forma, não é o Diabo que escolhe um indivíduo para possuí-lo, mas o indivíduo é que escolhe um dos caminhos possíveis. A responsabilidade, neste caso, é do indivíduo. Esta fala de William, reforço, não concorre com a idéia de *possessão demoníaca* como fonte de explicação para certas ações, mas a complexifica, mostrando como é possível haver, na interpretação que os pentecostais fazem sobre os “bandidos”, influência maligna e vontade individual numa mesma ação.

Todavia, o discurso que associa, de maneira geral, crime, malignidade e entidades das religiões afro (que não é uma exclusividade do pentecostalismo e é considerado legítimo para além destes grupos religiosos), pode se tornar tão forte que muitos “bandidos” chegam a assumir identidades associadas ao que é considerado como “maligno”. No filme Cidade de Deus, inspirado no livro de Paulo Lins (1997), a transformação de Dadinho em Zé Pequeno é mediada exatamente pela consulta a um pai-de-santo – e aqui temos mais uma vez a associação entre crime, mal e religiões afro. É depois deste encontro que Dadinho se torna um “bandido violento e perigoso”. De acordo com Zaluar (1997), há um discurso que demoniza o criminoso a tal ponto, que

não se trataria mais de bandidos ou de indivíduos identificados como desviantes, com a desordem e com o descontrole social. Muitos são vistos como a encarnação de entidades diabólicas a ameaçar o reino de Deus. Desta forma, os próprios bandidos, identificados pessoal e profundamente com esta encarnação do mal reinterpretam a sua saga por um pacto simbólico com ele.

Zaluar (1997) faz uma distinção em relação às características dos chefes de quadrilhas de traficantes da década de 1970 e pós-1970. Esta distinção diz respeito ao aumento da complexidade do tráfico com sua conseqüente militarização. O chefe do tráfico atual precisa ser violento, no limite, mau. Segundo a autora,

“Hoje, entre eles, o negócio da droga é extremamente lucrativo e já virou sinônimo de guerra. Para segurar uma boca-de-fumo, o chefe não pode mais vacilar, o que não acontecia durante a década de 70, quando o tráfico era mais discreto e quase familiar: mulheres participavam, os lucros eram comidos, a freguesia era relativamente reduzida e conhecida e a entrega ficava por conta do caminhoneiro, também conhecido. Hoje, o ‘homem de frente’ tem de manter todos os seus comandos na linha, tem de olhar para os lados e ver se os seus concorrentes não estão crescendo demasiado, vendendo mais ou melhor e tendo mais gente armada na quadrilha; tem de cuidar do e pagar direito ao seu fornecedor, que já não é mais apenas o homem do caminhão. Se não leva banho, tem a sua boca tomada ou é simplesmente morto pelos seus concorrentes de dentro ou de fora da quadrilha. Ter arma na cintura, matar para não morrer e pensar no poder de estar à frente de uma quadrilha de homens são coisas do cotidiano do chefe na sua vida, quase invariavelmente, breve. *Alguns deles passaram a dar-se alcunhas associadas à figura do demônio ou mesmo vestir-se de preto como ele, sair somente à noite e agir cruelmente com todos os que passam à sua frente* (Zaluar, 1997:125, grifo meu)”.

Porém, esta identificação com o mal não consiste numa regra, mas num caso possível. E, como já mostraram autores como Vital da Cunha (2008), atualmente há a possibilidade dos “bandidos” se identificarem com o próprio pentecostalismo: “bandidos evangélicos”. Mas a estes casos daremos atenção especial nas considerações finais deste trabalho. O que gostaríamos de destacar aqui é exatamente a complexidade da compreensão de ações criminosas dentro da cosmologia pentecostal: há a possibilidade de uma completa possessão na qual o indivíduo perde completamente o controle (e conseqüentemente a responsabilidade) sobre as suas ações; há a possibilidade de se tratar de uma escolha individual pelo “caminho do mal”, do Diabo; ou mesmo de carregar tensões entre estes dois pólos nos quais as ações dos “bandidos” podem ser interpretadas. Há uma relação dialética e tensa entre a adoção de certo estilo de vida e a influência maligna: por se comportar de determinado modo, o indivíduo abre “espaço” para a agência do mal em sua vida; ao mesmo tempo em que a agência do mal em sua vida o leva a aderir a determinado modo de viver. E uma vez que o indivíduo se

posicione no (ou se encontre) lado considerado “maligno” ele pode vir a assimilar esta identidade (como nos mostrou Zaluar), tornando-a parte de sua subjetividade.

Esta relação dialética entre possessão e escolha individual é análoga à relação que envolve as idéias de rótulo e de sujeição criminal. Como já nos referimos no capítulo anterior, a idéia de rótulo põe ênfase na acusação social relativa a uma ação ou a um comportamento: é através desta acusação que se compreende, explica e define uma determinada subjetividade. Na idéia de sujeição, é uma subjetividade “naturalmente” marcada pelo crime que nos permite compreender, explicar e justificar determinadas ações. Na sujeição, a compreensão da ação é posta no sujeito: “ele é assim, é capaz de tudo”. Podemos dizer que a idéia de sujeição criminal não rompe com a idéia de rótulo, mas, pelo contrário, absorve-a: ao enfatizar a assimilação subjetiva da acusação social, acaba por revelar esta relação tensa entre subjetividade e ação.

Assim, a demonização do outro pode deixar de se referir apenas a um rótulo ou a uma resposta a um comportamento considerado desviante e pode se tornar parte da subjetividade do próprio acusado. Através da influência maligna se compreende a subjetividade criminosa (e por conseqüência, as ações criminosas do “bandido”). Se isto ocorre, a associação entre mal e crime, feita pelos pentecostais, tem duplo efeito: pode potencializar a categoria “bandido” (a sujeição criminal), uma vez que este, assimilando o discurso pentecostal, assume-se como “sujeito diabólico”; e, ao mesmo tempo, também abre espaço para que este sujeito “se transforme”, “passando para o outro lado”, o “lado santo”, convertendo-se. De acordo com os pentecostais, como só existem “dois caminhos”, esta é a única “saída” para os “bandidos”. Caso contrário, “é morte ou é cadeia” – duas situações liminares que confirmariam sua condição de “bandido”, sua sujeição criminal. Isto nos conduz à hipótese de que o reconhecimento da possibilidade de “transformação” através da conversão se daria com base numa aceitação e reconhecimento da própria sujeição criminal. Porém, isto é algo que precisa ser investigado de maneira mais cuidadosa com base nas narrativas de conversão dos “ex-bandidos” (o que ocorrerá no terceiro capítulo).

*A conversão ao pentecostalismo e a sujeição criminal*¹⁸

¹⁸ Há estudos que mostram os benefícios da conversão ao pentecostalismo por parte dos indivíduos que estão nas camadas mais pobres da sociedade brasileira. Leite (2008) observa que a pertença religiosa pentecostal permite que os fiéis se distanciem simbolicamente do campo da marginalidade e do crime.

É com base neste quadro complexo que envolve: a construção social de uma subjetividade reconhecida socialmente como criminosa; a presença singular das igrejas pentecostais em contextos de violência; e uma série de idéias religiosas através das quais os pentecostais interpretam e compreendem as ações transgressoras dos “bandidos”, que iremos abordar a questão da conversão de criminosos ao pentecostalismo. As considerações anteriores são importantes pois elas configuram o pano de fundo sobre o qual as histórias se passam. Os contatos entre “bandidos” e evangélicos e a presença do Diabo para explicar muitos pontos de suas narrativas são recorrentes em suas histórias de conversão. Entretanto, antes de iniciarmos a parte deste estudo que se refere exclusivamente a estas narrativas, façamos algumas considerações gerais sobre a conversão ao pentecostalismo e a sujeição criminal.

Em estudos anteriores (Teixeira, 2008), observei que a conversão religiosa tem sido bastante apontada no discurso cotidiano das camadas populares como forma de “saída da vida do crime”. Isto, em geral, aparece inscrito nos muros da cidade. Não somente no contexto da minha etnografia, mas em quase todas as metrópoles brasileiras, podemos observar escrito em muros, disputando espaço com pichadores e propagandas publicitárias: “Só Jesus salva”. Diversos líderes pentecostais propagam a conversão religiosa como uma espécie de terceira via (contraposta à morte e à prisão) para estes indivíduos reconhecidos socialmente por sua subjetividade criminosa. E não obstante, afirmam que as ações dos “bandidos” têm causas espirituais: a condição de desviante é explicada pela influência do Mal (do diabo, que é quase sempre identificado com as entidades das religiões afro-brasileiras) em sua vida, seja esta influência total (a possessão) ou apenas parcial (sugestiva).

Uma hipótese é a seguinte: o “bandido” pode lidar de duas formas com a sua sujeição criminal através da cosmologia pentecostal. Em primeiro lugar pode negá-la, dizendo que ele não é um “bandido”, mas é o Diabo o responsável pelas suas ações

Segundo a autora, a conversão religiosa pode ser pensada também como uma alternativa no “campo de possibilidades” dos moradores de favelas para enfrentar os contextos de risco, insegurança e isolamento em que vivem. A conversão religiosa ao pentecostalismo pode representar uma alternativa para se escapar da violência policial e do tráfico sofrida tanto por assujeitados criminais quanto por trabalhadores pobres residentes em áreas socialmente vulneráveis. Porém, é sobre a conversão de “bandidos” que recai o foco deste estudo.

criminosas. Assim, o indivíduo nega sua sujeição criminal, atribuindo seu comportamento à influência maligna. Uma outra possibilidade consiste no raciocínio inverso: o indivíduo aceita sua sujeição criminal dizendo que ele de fato é “um bandido” e, por causa desta identificação, escolheu o caminho do mal, do Diabo. Assim, o indivíduo justifica sua sujeição criminal e, além disso (ou por isso), identifica-se com determinada concepção de mal. No primeiro caso, é o mal que justifica a sujeição criminal do indivíduo; no segundo, é a sujeição criminal que justifica a influência maligna na vida do “bandido”.

A idéia é a de que se a sujeição criminal pode, na representação social, aparecer tipificada como de ordem sobrenatural e autojustificada por influência maligna, ou seja, se o assujeitado criminal tem sua conduta desviante justificada pela influência do diabo na sua vida e, no limite, uma auto-identificação com ele, então, a conversão religiosa poderia desconstruir o “sujeito diabólico”, “conter o mal” que o influencia e, conseqüentemente, “transformar” o sujeito criminal, dando origem ao “ex-bandido”. Entretanto, esta possível “transformação” não ocorre de maneira tão simples. Ela é mediada por uma série de rituais, “profecias”, “revelações”, de contatos com evangélicos e com não-evangélicos; e nunca é afirmada, pelos convertidos, como algo que já está completamente finalizado.

É muito comum observarmos, principalmente em igrejas neopentecostais, os rituais de exorcismos. Todavia, tais rituais, mesmo que expulsem o Demônio do indivíduo, não o impossibilita de retornar: o mal sempre pode voltar a agir. De acordo com os pentecostais, é preciso que o indivíduo “se converta e se torne um cristão”; é preciso, mesmo depois de convertido, estar sempre “vigilante”, seguindo todos os preceitos do evangelho, para não “dar espaço” para que o mal volte a atuar na vida da pessoa. É preciso “morrer” para o “mundo” para que o mal, que é inerente a este espaço profano, não tenha poder sobre as ações do indivíduo.

A sujeição criminal é algo de uma força tão notável que os sujeitos criminais são vistos como indivíduos sem solução biográfica, a não ser a morte. O retorno à sociabilidade convencional é muitas vezes descartado, justificando assim o extermínio daqueles indivíduos. Na conversão ao pentecostalismo a morte reaparece como solução biográfica e categoria transformadora. O ritual do batismo alude exatamente a um novo nascimento: “morre o homem velho e nasce um novo homem”. Esta morte ritual diz respeito à nova forma de sociabilidade restrita: o novo homem não pode freqüentar os mesmos lugares de antes, não pode conviver com os amigos de antes, não pode ter a

experiência social de antes. O homem novo, “ressuscitado” no batismo, não pode mais agir na esfera do pecado, para não ser mais “um escravo do diabo”. O novo homem deve ser um agente do bem na terra: usar sempre roupas consideradas decentes, mudar a sua maneira de falar e lidar com os demais. A solução encontrada muitas vezes pelas forças policiais, quando montam seus grupos de extermínio, é recriada pelos pentecostais simbolicamente. É preciso que os bandidos “morram” para “nascerem de novo”, livres da influência do mal.

Entretanto, Contins (2005) (falando a respeito da conversão ao pentecostalismo por parte de adeptos das religiões afro) ressalta a precariedade da “vigilância” extremada do comportamento, através da moral religiosa pentecostal, como solução para uma reconstrução identitária. Segundo Contins (2005:48),

“O processo de conversão, que é lento e se faz repetidamente, começa pelo afastamento da religião anterior. Esse afastamento, no entanto, como a própria conversão, jamais se conclui, o outro se insinua, acenando com possibilidades sempre presentes de retorno. (...) O processo de conversão realiza-se, isto é, assume uma dimensão concreta, por intermédio do corpo, das atitudes evidenciadas no sentido de maior ou menor controle sobre ele. Esse corpo pentecostal, no entanto, na medida em que em seu interior convivem dimensões articuladas pela inimizade e pela exclusão, é um corpo dividido contra si mesmo. Ele se configura a partir de uma permanente tensão, entre de um lado o sagrado (representado pela figura do Espírito Santo) e de outro o profano (representado pela figura do diabo) num permanente esforço no sentido de expulsar de seu interior aquilo que, paradoxalmente, alimenta sua identidade. De certo modo, os pentecostais, a partir da conversão, caminham à beira do precipício. Qualquer deslize os jogará de volta nos braços do inimigo, ao profano. É talvez essa consciência que eles combatem por meio de uma moral rigorosa, de extremada valorização do autocontrole, que alimente intelectual e existencialmente seus dramas, e as soluções, sempre precárias, que trazem para resolvê-los. Ironicamente, esses homens e mulheres, que são vistos como exemplos do rigor moral e da intolerância, parecem perceber, esquivamente, a precariedade das respostas que oferecem a suas aflições.”

Desta forma, no caso dos “ex-bandidos”, as conseqüências para seus “deslizes” de comportamento podem ser completamente funestas, pois segundo crentes e “bandidos” o crime os levará à prisão e/ou à morte. Se o indivíduo não é capaz de dar conta das exigências que o mantém livre da influência maligna que o levava a cometer crimes, que fizera dele um “bandido”, ele pode retornar a esta condição e voltar a ser um criminoso. Não são raras, como já apontou Côrtes (2007), as histórias de pessoas que saem do crime, entram para igreja, retornam ao crime, voltam à igreja, oscilando entre duas identidades que parecem não deixar margem para outras possibilidades.

Contudo, mesmo após cumprindo sua pena como manda a lei e mesmo após converter-se ao pentecostalismo e assumir publicamente uma identidade de “homem de bem”, “Gregório Gordo”, por exemplo, continuou a ser visto como um “bandido”. Para

muitos ele apenas estaria “se escondendo atrás da bíblia”. A conversão pode ter sido uma solução para a sujeição criminal tendo em conta uma comunidade restrita: a comunidade evangélica. Em relação a outros grupos, que não partilham das mesmas regras e crenças, “os rituais de purificação” da conversão ao pentecostalismo podem não significar a morte do “bandido”, ou seja, a construção da condição de “ex-bandido” não é possível. Neste caso concreto, a sujeição criminal pode não triunfar por completo, mas continua a rondar o indivíduo.

De acordo com Misse (1999:228),

“ Condenado há mais de 50 anos nos processos já transitados em julgado, e com outros 16 processos pendentes, José Carlos Gregório [o Gregório Gordo] está hoje [à época da pesquisa] em prisão semi-aberta e continua a dar seu testemunho nas igrejas Assembléia de Deus do Rio de Janeiro, retornando diariamente à sua cela. Mas ainda há quem pense que tudo foi apenas uma estratégia para sair de Bangu I e que ‘Gregório Gordo’ não acabou. A sujeição criminal continua a rondar José Carlos, como um fantasma difícil de se livrar”.

A sujeição criminal é uma classificação social bastante estável e tão ligada à subjetividade do indivíduo que mesmo após o cumprimento da pena e após a conversão religiosa mais radical ainda deixa margens para dúvidas sobre a condição de desviante¹⁹. Ainda assim, a hipótese principal deste trabalho sugere que o pentecostalismo forneça ao indivíduo instrumentos simbólicos para lidar com a sua sujeição criminal. Se as ações criminosas podem ser associadas ao mal sobrenatural, à malignidade, ao Diabo, justificando assim uma subjetividade reconhecida socialmente como criminosa, há uma brecha, através da conversão, ainda que limitada, de subversão da lógica da sujeição criminal.

De acordo com Misse (1999:228),

“Talvez, por isso, várias das conversões que reintegram esse indivíduo à ordem social legítima, o reintegram também como indivíduo especial, cuja vivência incomum é representada como passível de ter-lhe permitido acessar registros ontológicos incomuns. O carisma negativo se metamorfoseia em carisma positivo. Não basta que haja conversão, mas é necessário dar-lhe o testemunho público. Não são poucos os casos em que o ex-bandido se transforme no seu tipo oposto, em pastor, sacerdote, ou mesmo em ‘santo’.”

Todavia, isto nos conduz à hipótese de que o criminoso convertido, na tentativa de voltar ao "normal" ou à postura conformista (Merton, 1970), não se torna um indivíduo conformista, mas um “ex-bandido”. Sempre há referência a um suposto ethos criminoso

¹⁹ A sujeição criminal, no caso de Gregório Gordo, pode alcançar proporções maiores devido à projeção pública deste indivíduo. Todavia, o caso de “Gordo” é paradigmático.

do sujeito, que, de alguma forma, deve ser lembrado: ele habita uma condição especial. É como se a conversão não o livrasse da sujeição, mas apenas contivesse o mal que há dentro do indivíduo ou ao qual ele está ininterruptamente exposto – e que o leva à prática de crimes. Por isso a radicalidade, ou o sujeito é “bandido” ou ele é “ex-bandido” convertido. Entre a condição de criminoso e a condição de ex-criminoso, parece não haver lugar comum para o sujeito criminal. Tudo parece indicar que ele pode nunca mais ser um sujeito “normal”. Ou ele será o “bandido” ou ele será o “ex-bandido” convertido, que deve pregar na igreja o exemplo negativo (que não deve ser seguido) da sua vida no crime – ao mesmo tempo em que isto exhibe o “poder transformador de seu Deus”. Isso qualifica de modo importante o que está na hipótese principal, já que esta condição especial do “ex-bandido” pode ser pensada como produto da própria conversão ao pentecostalismo, como parte da própria dinâmica da conversão²⁰.

Assim, a sujeição criminal parece ser um desafio tanto teórico quanto empírico: é possível que uma sujeição identitária possa ser algo com que a experiência individual da conversão religiosa não consiga romper (ou não totalmente)? Ou indo por outro caminho: em que medida a conversão de “bandidos” ao pentecostalismo implicaria uma outra sujeição identitária: uma sujeição religiosa? Será que a possibilidade de “transformação” através da conversão não se daria com base numa aceitação e reconhecimento da sujeição criminal? Desta forma, a conversão religiosa seria uma alternativa à sujeição criminal ou, ao contrário, reforçar-lhe-ia? Que implicações a conversão ao pentecostalismo têm sobre os sujeitos criminais, os “bandidos”? De que maneira ocorre o processo de conversão de um criminoso ao pentecostalismo? Que efeitos têm para o indivíduo, para os membros da igreja, para os seus antigos parceiros de crime? Na próxima parte nos deteremos nas narrativas de conversão buscando construir estas questões de maneira ainda mais substantiva, bem como procurando

²⁰ Côtés (2007) observa essa condição especial do “ex-bandido”. Para esta autora, trata-se de uma condição de liminaridade permanente. Ela argumenta que, não somente os ex-criminosos, mas todos os tipos de ex (generalização que ela categoriza como “ex-tudo”) carregam consigo marcas, na maioria das vezes físicas, que denotam num só tempo o milagre de um deus poderoso que cura doentes e recupera pessoas “irrecuperáveis” e uma transformação que não se dá por completo. Assim, há a história do “ex-bandido” que exhibe para seu público seu braço “sem ossos” e de um “ex-canceroso” que não tem mais veias na garganta, mas sim sondas de borracha, e ainda assim consegue falar. Sua “estranheza” anterior à conversão não lhe abandona por completo. E muitos deles, após a conversão, passam a literalmente viver dela (vendendo suas histórias no mercado evangélico de testemunhos).

oferecer algumas respostas. Investigar as possibilidades e os limites da conversão religiosa ao pentecostalismo de atenuar, reduzir ou anular a sujeição criminal – e suas conseqüências diversas para o “bandido” – é o cerne da questão proposta. Com base na investigação minuciosa destas questões, comporemos as linhas do próximo capítulo.

TERCEIRO CAPÍTULO

*A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO “EX-BANDIDO” ATRAVÉS DA CONVERSÃO
AO PENTECOSTALISMO*

*“O processo de santificação é contínuo. Ele não pára.”
(Paulo, entrevista realizada em outubro de 2008)*

Uma perspectiva religiosa sobre o mito de origem: o caso de Alex

A reinterpretção que o “ex-bandido” faz do seu passado criminoso e da sua entrada na vida do crime nos ajuda a compreender melhor a própria noção de sujeição criminal. Vejamos o caso de Alex, o ex-Caveirinha.

“Eu nasci numa periferia chamada Parque Imperador, lá no Rio. Tive uma infância pobre mesmo, sabe. Perdi minha mãe com 1 ano de idade. Só sei que era negra. Meus irmãos que me contavam alguma coisa sobre ela. Sou o caçula de uma família de cinco irmãos, três homens e duas mulheres. Minha juventude foi difícil à beça. Pai? Foi embora de casa quando eu tinha 5 anos. Uma das minhas irmãs tinha 14 anos na época e meu irmão mais velho, que tinha 15 (inclusive ele hoje é pastor), tiveram que abandonar os estudos cedo pra poder sustentar a gente. Vida de miséria irmão. Morava em barraco de pau-a-pique. E digo pra você: até cinco anos foi o pior período da minha vida. Aí a gente começamos a evoluir depois... nessa época a cocaína tava chegando ainda. A gente comia quando tinha. Tinha uma feira, e eles esperavam a feira terminar pra poder pegar o resto que sobrava. E quando eu completei uma idade que a gente começa a entender o que é certo e o que é errado, comecei a sentir uma certa revolta, porque eu via assim... que crianças da minha idade que cresceram com seus pais, mesmo lá no Parque Imperador, tinha aquele que podia proporcionar um carinho, um afeto e um alimento. E a gente nunca tivemos. Vida sofrida. Brinquedo, então? Nem se fala. Quando eu ganhei meu primeiro carrinho, parecia que eu tinha ganhado o mundo.” (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Este trecho de entrevista alude à pobreza e à miséria como fatores importantes para explicar a entrada do indivíduo na vida do crime. Segundo o entrevistado, este é o ponto de partida, o chão sobre o qual se erige a revolta que o leva a praticar crimes. Esta revolta (tão bem estudada por Alba Zaluar), por sua vez, não aparece imediatamente e nem mesmo parece estar colada ao estado de pobreza. Mais que isso, há também um contexto de desigualdade dentro da própria comunidade em que Alex fora criado. E é a partir da constatação desse fato, mas isso não quer dizer que haja uma ligação causal entre desigualdade e entrada para o crime, que a revolta – esta sim, que o leva a cometer crimes – torna-se presente nele. Vale retomar alguns trechos que aludem diretamente a isto: “Morava em barraco de pau-a-pique. (...) Aí a gente começamos a evoluir depois...

nessa época a cocaína tava chegando ainda. A gente comia quando tinha.(...) E quando eu completei uma idade que a gente começa a entender o que é certo e o que é errado, comecei a sentir uma certa revolta, porque eu via assim... que crianças da minha idade que cresceram com seus pais, mesmo lá no Parque Imperador, tinha aquele que podia proporcionar um carinho, um afeto e um alimento.” Continuemos.

“Então a primeira coisa que me veio foi usar cocaína, aos 13 anos. Aí eu comecei a fazer alguns furtos pra poder comprar droga e manter o vício. Nessa época o dono era o Nandão. E eu comecei a andar com eles. Comprava quentinha, manda o menor. Começamos como office boy do crime. Ô menor, vai lá embaixo comprar bermuda e chinelo pra mim, toma aqui, compra pra você também. Comprava só de marca. Todo mundo queria usar. Katina surf, redley, alternativa”. (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

A prática de crimes não aparece diretamente ligada à subjetividade de Alex. Ele identifica na desigualdade, na pobreza e na desestruturação familiar (a mãe morreu quando ele ainda era muito pequeno e o pai logo foi embora de casa) aquilo que lhe motivaria a entrar para o crime. Aqui o que está em jogo é a justificação de uma prática criminal. Porém, a ligação entre, digamos, problemas sociais e familiares, e a prática criminal é mediada pelo “vício” em cocaína. A ligação que o entrevistado faz é a seguinte: por causa destes problemas ele acaba viciado em cocaína e, para poder consumir a droga, começa a fazer pequenos furtos e pequenos trabalhos para os traficantes. Até então, não há nenhuma referência de Alex a uma suposta subjetividade peculiar de criminoso.

“E nesse período, esse meu irmão que hoje é pastor era viciado, e eu comecei a fornecer drogas pra ele. No tráfico só eu me envolvi. Tinha irmão viciado, mas não traficante. Foi descoberto por um integrante da facção rival que eu fazia parte (fazia endolação, às vezes era lá em casa, guardava armas, droga). Eu era usuário e o jeito que eu conseguia era ceder pra ele um espaço dentro da minha casa. Era uma pequena fábrica. Quando eles descobriram, eu comecei a perder pequenos espaços no morro. Eu não podia freqüentar todos os lugares. Tinha ameaça de morte. Disparavam arma na gente. Pra eles eu já era traficante do terceiro comando. Eu comecei a limitar, não podia sair daquele espaço, só podia estar onde eles estavam. Tem um lugar chamado Seu Lili, uma faixa de gaza. E eu não podia atravessar pra lá. E minha irmã morava do outro lado, eu não podia mais ir. E aí quando eu fiz 15 anos eu recebi a primeira proposta formal. Nandão me chamou ô Caveirinha, os caras do CV [Comando Vermelho] já sabem que você ta fechando com a gente, você não pode mais estar circulando em algumas áreas do morro, tão querendo te matar. Por que você não forma com a gente? Você já é bandido mesmo. Eu tinha receio pela minha família, de alguém fazer algo com a minha família. Aí eu recusei. Porque eu tenho família, etc. Mas aí ele disse, mas pra morrer por uma causa que não é a sua, é melhor morrer pela que é a sua, aí eu comecei a me envolver.” (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Alex nem mesmo se considerava um traficante. Isso acontece aos poucos. O envolvimento dele começa com o vício em cocaína, mas o leva para dentro das bocas-de-fumo. Ou melhor, para conseguir acesso à droga, permite que a boca-de-fumo vá até

à sua casa: como ele conta, durante algum tempo, a endolação era feita lá. E diante desse comprometimento público com o tráfico e, por consequência, com uma facção determinada, o Terceiro Comando, Alex tem sua liberdade espacial limitada, pois os “alemão do CV”, já sabendo que ele “tinha fechado” com o “TC”, passam a persegui-lo como inimigo. Daí vem o convite formal de Nandão para Alex. Ele titubeia por causa da família mas aceita. Ganhou o apelido de Caveirinha. Assujeita-se. E a sujeição criminal lhe é revelada pelo próprio “dono do morro” em duas sentenças: 1) “(...) os caras do CV já sabem que você tá fechando com a gente, voce não pode mais estar circulando em algumas áreas do morro, tão querendo te matar. Por que você não forma com a gente? ”. O comprometimento público de Alex com o tráfico transforma-o em Caveirinha. E para completar a sentença, Nandão lhe aponta o crime dentro dele, atingindo sua subjetividade: “ Você já é bandido mesmo”. A partir de agora ele estava no “caminho sem volta”, pois ele era assim: um “bandido”. Já não interessava o que ele fazia, mas sim quem ele era. A sua preocupação de entrar no tráfico e envergonhar a sua família não poderia ser um motivo de impedimento, pois aquilo já fazia parte dele e ele não poderia escapar. É então que Nandão lhe aplica a segunda sentença: 2) “Mas aí ele disse, mas pra morrer por uma causa que não é a sua, é melhor morrer pela que é a sua, aí eu comecei a me envolver”. Não foi porque Alex entrou para o tráfico de drogas que ele se tornou um “bandido”. Ao contrário, por já se ver como um “bandido” que ele topou a proposta de Nandão. Era a “causa” dele. E já que ele era um “bandido”, não adiantava ficar de fora e lutar por uma causa que não era dele (a família dele) e acabar morrendo (como o “bandido” que ele realmente era, segundo Nandão) por ela; era melhor “entrar de vez”, assumir a “causa dele” (ele próprio, a sua subjetividade, a sua sujeição criminal) e morrer por ela justamente. Alex, simplesmente, com essa atitude, “sai do armário” e assume a sua “verdadeira natureza”. A atenção é, a partir de então, deslocada da prática para o praticante, da ação rotulada como criminosa para o agente que possui uma subjetividade intrinsecamente criminosa.

E tudo isto se confirmou na vida de Caveirinha dentro do tráfico de drogas. Logo, a revolta que o levou ao vício e que o levou ao tráfico foi sanada, ainda que precariamente, na sua relação com Garrucha. Este era um dos gerentes de Nandão que o assassinou e se tornou “o dono” no Parque Imperador. O ex-Caveirinha conta:

“Um jovem que até os 13 anos de idade nunca teve chinelo de marca, nunca comeu uma comida mais saborosa, aí você encontra numa pessoa o que você não teve do seu pai, um carinho, entre aspas, mas é um carinho. Carinho de pai é incondicional, não vai te cobrar por

isso. Ele não, todo carinho é um investimento. Eu abraço ele hoje e cobro dele amanhã. To precisando de tênis, vai lá comprar. Comprava TCK. Só coisa de marca. A cobrança vinha como serviços prestados. Eu nunca vou abandonar esse cara porque eu tenho uma lealdade a ele. Não posso abandonar. Tem que ter o respeito. O cara é o gerente, tem que respeitar igual gerente. Se não respeitar é punido. Se não pode mexer com a esposa do fulano, se você mexer, você morre. Quando o dono do morro não tá, o gerente geral é responsável pelo morro. Po aquele cara lá é o gerente do Garrucha, foi criado pelo Nandão, comeu a mesa com os caras. Fomos criando respeito e consideração no morro”. (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Caveirinha manteve uma relação com Garrucha comparável, para ele, a de pai para filho. Porém, como Alex aponta, numa relação entre pai e filho há a dívida generosa e desinteressada. Com Garrucha havia a necessária reciprocidade: em troca de bens materiais, salário e carinho, devia haver, em contraposição (ou como contraprestação), obediência, fidelidade ao “dono do morro”. Mas para Caveirinha era um preço justo. Ele encontrava, em meio a “vida louca”, um espaço de acomodação para a subjetividade que possuía. Tinha um alto posto (Garrucha lhe confiara o cargo de “gerente do preto”) e, por isso, era respeitado, temido, admirado e “considerado” por parceiros e moradores em geral. A sua subjetividade criminosa – sua sujeição criminal – encontrava assim, neste caso, uma acomodação prazerosa dentro do tipo social “bandido” (*traficante*) e do mundo a que esta condição diz respeito.

Ainda não entraremos em detalhes sobre a conversão de Caveirinha. Porém, vamos trabalhar desde já com as interpretações que agora o Presbítero da Igreja Assembléia de Deus, Alex, faz sobre sua entrada no mundo do crime. Como ele já nos havia contado anteriormente, dos cinco irmãos, ele foi o único envolvido com o tráfico de drogas. Ele tivera “irmão viciado”, mas traficante, só ele. Depois de anos na “vida louca” do tráfico em vários morros do Rio, não só em Parque Imperador, Caveirinha vem a saber de uma história importante, que ainda não lhe tinha sido contada. Vamos a ela.

“Meus pais eram macumbeiros. Minha irmã mais velha chegou a seguir. Quando eu tinha 7 meses de gestação (meu irmão me contou isso depois de muito tempo), ela teve uma consulta com uma entidade: Zé Pelintra e ela fez um pacto com ele. Ela queria algo e ele disse pra ela que daria, mas ele queria algo em troca. E nesse dia ela ofereceu a mim. Eu te ofereço meu filho se você me dar o que eu quero. Houve esse pacto. Eu não sei o que houve, mas foi feito, pacto de sangue. Teve todo um ritual, ela se sangrou, bebeu sangue de animal, teve todo um ritual macabro. Fui oferecido em troca. (...) E na outra semana eu ia completar 16 anos. E foi a pior experiência da minha vida. Teve baile funk no morro, soltaram balão, tinha traficantes de outros morros. Só que nesse dia, já até morreu ela, a rosa, ela incorporava esse demônio. Essa entidade. Ela usava com a gente. E nesse dia ela incorporou em casa e mandou me chamar. Eu fui lá. E foi quando eu descobri que minha mãe tinha feito esse pacto. Algumas pessoas olhavam pros meus irmãos e perguntavam, poxa por que que só esse menino foi levado pra esse lado? O Adailton [irmão mais velho de Alex], todo mundo sabia que ele usava droga, mas ele era trabalhador, todos eles eram. Só o Alex que foi levado pra esse lado de ser traficante”. (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Os pentecostais fazem distinções muito radicais entre o Bem e o Mal, entre aquilo “que é de Deus” e o “que é do Diabo” (Mariz, 1997). E eles identificam, de maneira geral, o universo religioso afro-brasileiro com o Mal, com o Diabo. Isto aparece muito claramente na explicação de Alex. Por causa da ligação da sua mãe com a “macumba”, mas mais precisamente por causa do pacto que ela fez com Zé Pelintra, ele acabou se tornando traficante, um “bandido”. Interessante notar que Zé Pelintra é identificado e caracterizado como “malandro”, tipo social que, na primeira metade do século XX, era também uma categoria de acusação: criminoso. Como nos mostra Misse (1999) e Zaluar (1985) o “malandro”, diferente do “vagabundo”, utilizava habilidades pessoais e só raramente a violência, para levar uma “boa vida” sem precisar “dar duro no trabalho”. No processo de acumulação social da sujeição criminal, o “malandro” é metamorfoseado em “marginal” e, mais recentemente, em “vagabundo” (Misse, 1999) – acumulando diferentes características, sendo a mais importante: o comportamento violento. Nada mais lógico, portanto, que exatamente a entidade que é identificada com o mundo do crime seja responsabilizada por Alex, através do pacto feito com sua mãe, pela sua sujeição criminal. Temos um misto de criminalização da pobreza e das práticas populares das religiões afro e de demonização destas práticas que reaparece no discurso de Alex.

A partir de então, Alex está munido simbolicamente para compreender o porquê de ser assim: um “bandido”. A sua subjetividade peculiar, criminosa, enfim, sua sujeição criminal, tem uma causa primeira, uma origem: é o mal, o diabo, o Zé Pelintra. Alex foi oferecido a ele ainda no ventre de sua mãe. Ali mesmo, quando era apenas um feto, não tinha consciência, “não se entendia por gente ainda”, ele foi contaminado pelo mal. Nenhum de seus irmãos se tornou traficante. Todos estavam expostos às mesmas condições de pobreza e miséria. Todos sofriam com a desigualdade. Por que Alex? Por que somente ele? São estas as questões dele. Para Alex, só poderia haver algo de “errado” com ele. Um dos irmãos inclusive era viciado em cocaína (como Alex) e mesmo assim não entrou para o tráfico. E vale lembrar que a cocaína é apontada por Alex como sendo a principal ligação entre a revolta e a sua entrada para o crime. Mas só Alex tinha esta “sina”, só ele fora “contaminado com o Mal” e, por isso, só ele estava condenado à vida de traficante, a ser um “bandido”.

Não nos interessa muito neste trabalho as supostas “reais” ou “verdadeiras” motivações que o indivíduo tem para ingressar na vida do crime. Como lembra Misse

(1999:165): “[*para se pensar a sujeição criminal*] o que mais importa não é a entrada, nem a ‘adesão’ ou mesmo a ‘opção’ pelo crime, mas, na sua reiteração, tornar-se passível de incorporação numa identidade social negativa e sua conseqüente acomodação a um tipo social” (no estudo em questão, ao tipo social “*bandido*”). Pensar sobre a sujeição criminal é, em outras palavras, pensar sobre o processo de “ajustamento” do indivíduo a uma identidade negativa que lhe é imputada socialmente – seja através da elaboração de uma autojustificação ou através da recusa de uma autojustificação. Entretanto, isto nos remeteria aos estudos de Becker sobre o rótulo: os rotulados também elaboram justificações para as suas práticas consideradas “desviantes”. E como procurei demonstrar, há diferenças entre a teoria do rótulo e a sujeição criminal. A diferença principal, neste ponto, residiria exatamente no fato de que os rotulados procuram justificações para suas práticas consideradas desviantes, e através disso compreendem (e permitem aos outros compreender) a sua condição de desviante, que pode ser assimilada subjetivamente; enquanto os sujeitos criminais procuram, antes de tudo, justificações para a sua subjetividade peculiar, criminosa, que permitem (a si mesmos e aos outros) compreender suas práticas consideradas desviantes.

A reinterpretção de Alex com base na sua religiosidade pentecostal inverte o discurso anterior e aponta, de uma outra perspectiva, religiosa, a sujeição criminal. Num primeiro momento, ele se envolve com o tráfico por causa da pobreza, da desigualdade, da falta de carinho, do vício em cocaína e da revolta. É uma condição social que o leva a uma prática rotulada como desviante. É sua ação que está em jogo. Mas a partir do momento em que ele se compromete mais profundamente com o tráfico, vê-se como um “bandido”. Aqui o discurso se inverte: a partir de então não é mais a ação que define a condição de criminoso, mas a condição de criminoso que justifica, explica e define sua ação. E através do discurso religioso Alex pode enxergar claramente sua sujeição. A sua subjetividade tinha íntima e histórica ligação com o “mal do crime”, o Zé Pelintra. Era por isso que “ele era assim”. Era por isso que ele “era um traficante violento”. A partir do momento que Alex pode explicar a sua subjetividade peculiar ele pode, por conseguinte, explicar a sua ação e a sua prática criminosa.

A religião, num primeiro momento, aparece como uma chave simbólica que possibilita a Alex compreender a sua sujeição. A partir dos instrumentos simbólicos e discursivos que a religião lhe oferece, ele pode explicar e compreender a sua “subjetividade peculiar”, “criminosa”, e entender por que agia da maneira que agia, por

que fazia as coisas que fazia. Ele escolheu o “caminho do crime” porque foi contaminado anteriormente pelo “mal do crime”. Desta forma, a reinterpretção de Alex sobre a sua entrada na “vida do crime” reconhece a sujeição criminal e a aceita. No entanto, a questão que aparece é: este reconhecimento da sujeição, através da interpretação religiosa, aprofunda-a, mantém-na ou oferece ao sujeito criminal meios para livrar-se dela (ou lidar com ela) ? É o que procurarei discutir nas próximas seções.

O processo de conversão

A conversão ao pentecostalismo, como já mostraram outros autores (Alvito, 2001; Côrtes, 2007), é um processo dramático, interpretado pelo narrador como uma passagem do Mal para o Bem, com muitos avanços e recuos, até a decisão da permanência definitiva. A pergunta central que lanço aqui é a seguinte: quando começa a conversão? Para não deixar margem à dúvida: a partir de que momento de sua trajetória o narrador reconhece o início do processo?

Na reconstrução de sua história, o “ex-bandido” reconhece o momento em que ele “aceita Jesus” como o ápice de um processo. As narrativas de conversão são atravessadas por uma série de mediações (contatos com missionários, com anjos, com Deus) e culminam no momento em que o indivíduo “aceita Jesus”. Além disso, as narrativas possuem uma relação bastante estreita com o contexto social em que o indivíduo está localizado. Desta forma, seguindo na perspectiva de Birman (1990), a conversão não consistiria somente numa transformação subjetiva, de cunho absolutamente individual; é preciso também levar em consideração o contexto social e religioso nos quais estas transformações ocorrem. Assim, a conversão não aparece como um “evento transformador”, mas como o ápice de um processo que envolve o indivíduo e os contextos (social e religioso) em que ele está inserido. Percorreremos agora, da perspectiva dos “ex-bandidos”, o caminho que os levou à conversão.

Nesta seção a idéia principal consiste em compreender, através das narrativas dos “ex-bandidos”, as relações existentes entre a transformação individual, o contexto social em que o indivíduo está inserido e a cosmologia pentecostal; perceber a trama que leva o “bandido” à igreja e que é atravessada por dúvidas, questionamentos, avanços, recuos, mediações simbólicas e sociais. Dito isto, voltemos às suas narrativas sobre os processos de conversão.

“A gente tirava folga pra sair se prostituir e se drogar com mais paciência. Ficava num ponto de encontro. Num bar. Jogo de sinuca, conversa fora. Ficava lá tranquilo. E tinha a missionária Joana, todas as sextas-feiras ela ia lá. (...)Sexta a missionária ia evangelizar. Eu tava com uns 15 anos nessa época. Eu não tinha nada contra o evangelho. Mas eu odiava os crentes. Odiava e me botavam ódio no coração. Eu não tinha nada contra a bíblia. Eu odiava crente. Fiz coisas terríveis. (...)Lá no bar... lá vem aquela desgramada daquela crente de novo. Tinha um rapaz que já estava no tráfico há mais tempo que eu e eu lembro que ele disse assim: ‘você mexe com quem você quiser, mas não mexe com o Deus dela não que você vai se dar mal. Vi muita gente se dar mal por isso’. Eu não acreditei e toda vez que essa mulher subia lá eu perseguiu ela. E teve uma vez que ela subiu e foi até a mim. Eu só andava com uma pistola, com uma granada e com umas coisas. Destravei a pistola e falei, hoje eu mato essa miserável. Nunca tirei a vida de ninguém porque Deus nunca permitiu, mas já tentei. Mas toda vez que eu tentava a bala não saía. E só em crente. Já meti bala em polícia, mas quando eu tentava dar tiro em crente eu não conseguia. Porque eu tinha ódio deles. Eu odiava. Porque o diabo já sabia que se eu escutasse talvez eu ia me converter ao evangelho, porque eles pregam varão e se você der ouvido, comove o seu coração. Porque você tá lá não tem força e te apresenta uma pessoa que vai te dar força, pra você sair você precisa de força, quem não vai aceitar? Na época, eu não cria. Nem dava chance deles apresentarem isso pra mim. Eu tinha eles como nada, como ninguém, da mesma maneira que eu dava tiro num polícia, num cachorro, eu dava neles também. Eu achava que eles tava me incomodando. Eu não sabia o valor que eles tinha. Hoje eu sei o valor que uma pessoa evangélica tem. A missionária veio até a mim, falou de Jesus pra mim. E eu destravei a pistola e dei um tiro nela. A bala engasgou, não saiu, coisa que nunca tinha acontecido comigo. Eu comecei a dar tiro com 8 anos de idade. Eu ia fazer quinze anos e foi a primeira vez que a bala não saiu de dentro do cano. Aí ela olhou dentro da minha cara e falou assim olha: essa bala não vai sair nunca. Você pode tentar me matar, mas eu só vou morrer quando Deus permitir”. (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

Esta fala é de Ricardo, ex-trafficante. Este, como os demais entrevistados, faz questão de ratificar seu ódio pelos crentes e o desprezo que lhes lançava. O que é extremamente intrigante é que tanto no decorrer dos testemunhos deles quanto na minha própria experiência etnográfica há elementos que mostram o contrário: os traficantes, nestes contatos com o crentes que lhes “levam a palavra”, mostram-se na maior parte das vezes submissos e extremamente respeitosos. Certamente, a ratificação do ódio pelos crentes, na reinterpretação do “ex-trafficante”, só reforça a sua passagem de um lado para o outro: do lado do Mal, do Diabo, que odeia os crentes – o próprio Diabo influencia o trafficante para que ele não dê ouvidos ao crente, pois quando este fala, “comove o coração” – para o lado do bem: quando ele se torna um crente e, então, “reconhece o valor de uma pessoa evangélica”.

O trafficante mais experiente advertiu o entrevistado (Ricardo, à época conhecido como Pinguinho): “não mexa com o Deus deles, você pode se dar mal”. Mas, talvez por inexperiência, como fica implícito no discurso, Pinguinho insiste em tentar matar a missionária Joana. Ele não consegue, a “bala engasga”. Isso era estranho para ele, pois ele era um experto, já “dava tiro desde os 8 anos” e nunca lhe acontecera isso. A crente

estava do lado de Deus, o que a tornava impenetrável por aquilo que vinha do Mal. “Essa bala só vai sair quando Deus permitir que eu morra”, disse a missionária.

Em outros depoimentos também aparece este ódio do “bandido” pelo crente.

“Eu tinha um pavor de falar com qualquer tipo de crente. Mas porque era assim na época eu não sabia. Eu simplesmente ignorava a palavra evangélico. Em 1990 meu irmão se converteu. Pra mim foi uma surpresa. Uma pessoa que cheirava 40, 45 gramas de cocaína por dia, de repente se converter ao evangelho. E você vê a transformação na pessoa. Ele, foi numa quinta, eu tava me arrumando pra ir pra um baile funk no morro, e ele tava sentado no sofá da casa, e a primeira palavra que eu ouvi da boca de um evangélico foi da boca dele, do meu próprio irmão, e ele disse: olha, Deus tem uma obra na sua vida. E eu disse: Deus nunca vai ter uma obra na minha vida. Primeiro, eu sou traficante. Segundo, a gente freqüentava alguns terreiros pra fazer trabalho de fechamento de corpo, eu sou traficante, eu sou macumbeiro, eu sou uma pessoa rejeitada pela sociedade, eu sou bandido. Deus não tem nada com bandido. Eu sou uma pessoa que fere as outras pessoas. E eu acredito que Deus não tem nada com bandido. Ele disse (eu guardo isso até hoje): Deus faz além do que o homem possa imaginar. Isso marcou a minha vida. Ele falou pra mim como uma convicção tão grande: Deus faz além do que você pode imaginar. E eu disse pra ele que isso nunca ia acontecer, porque na minha concepção Deus rejeitava essa classe de pessoas. E ele falou: Deus um dia vai lhe mostrar.” (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Voltamos ao depoimento de Alex, o “ex-Caveirinha”. Ele tinha “pavor de evangélico”, mas justifica fazendo uma alusão à sua ignorância: ele não “tinha idéia do que significava a palavra evangélico”. O primeiro contato foi com o próprio irmão que era viciado em cocaína e que se convertera antes dele. Aqui não há uma relação de ódio tão explícita como antes, mas uma relação de frieza e de reiteração da sujeição criminal. Segundo Alex, Deus não poderia fazer nada na vida de um “bandido”: “eu sou traficante, eu sou macumbeiro, Deus não tem nada com bandido”. A sua subjetividade, a sua “natureza”, era marcada por algo que o afastava imediatamente de Deus. Mas o irmão insiste e lança uma “palavra de profecia” que marcou a vida de Caveirinha: “Deus faz além do que você pode imaginar. E eu disse pra ele que isso nunca ia acontecer, porque na minha concepção Deus rejeitava essa classe de pessoas. E ele falou: Deus um dia vai lhe mostrar.”

Neste trecho há vários elementos importantes: 1) existe uma ignorância do traficante em relação ao evangélico (ou ao evangelho) que justifica sua distância dele; 2) o traficante assume sua condição “natural” de criminoso e sua incompatibilidade com o Bem, com Deus; 3) o irmão faz uma profecia: diz que Deus pode fazer além do que o homem pode imaginar, e que ele teria uma promessa na vida de Caveirinha. Há um ordenamento no mundo. Existe o Bem e o Mal. Ao mesmo tempo em que Caveirinha reconhece (ao menos na reinterpretação do seu passado no tráfico) seu posicionamento no lado do Mal, ele também afirma uma ignorância em relação ao evangelho (que seria

o lado do Bem). E como Ricardo nos contou anteriormente, “o Diabo não deixa os traficantes escutarem, pois a palavra dos crentes comove e pode ser irresistível passar para o lado de Deus”. Ainda que ele reconhecesse o ordenamento, ele desconhecia o “evangelho”, e se resignava com a sua posição no tráfico, “no lado do Mal”, que seria a sua única condição de vida. Então entra a profecia do irmão crente: “Deus pode realizar mais do que você imagina e ele tem planos para a sua vida” – que alude exatamente ao fato de que esta passagem (de Mal para Bem), que parece impossível para Caveirinha, pode ser realizada.

O mesmo ocorre com Pinguinho. A missionária Joana também havia “revelado uma profecia de Deus” a ele.

“(...)eu to vendo isso: hoje você ta atirando com essa arma, mas amanhã eu vejo você com a Bíblia na mão, de terno e gravata, pregando em vários estados do Brasil. Eu virei pra ela e disse: crente feiticeira, crente macumbeira. Ela não ficou revoltada. (...)Eu já tava drogadão. Joguei um copo de conhaque na cara dela. Ela chorou e falou comigo: a partir de hoje eu não venho mais aqui pregar pra você, o dia que eu for pregar pra você vai ser num leito de um hospital, Deus vai te cobrar o que você fez comigo. To vendo tua barriga toda aberta e você vai passar dois anos num leito de um hospital”. (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

A missionária Joana descrevia concretamente o que o irmão de Caveirinha deixava implícito: “Deus vai mudar sua vida, vai fazê-lo trocar essa arma pela Bíblia e o tornará um homem de Deus, de bem, do Bem”. Mas assim como Caveirinha, Pinguinho não acredita e reage violentamente contra a missionária. E numa reação também violenta (ao menos simbolicamente) a missionária Joana lhe revela mais coisas: que ela só voltaria a pregar para ele quando ele estivesse num leito de hospital, contando inclusive detalhes sobre seus ferimentos. Nesta fala de Ricardo, é importante ressaltar, a questão da batalha espiritual aparece de maneira bastante enfática, servindo como base para ele reinterpretar situações experimentadas quando ele ainda atuava no tráfico de drogas. Para Ricardo, “o Deus dos crentes reagia contra a agressividade do soldado do Mal”. “Deus vai te cobrar o que você fez comigo”, disse a missionária Joana ao traficante.

Para os pentecostais o mundo possui uma ordem: há o Bem e o Mal, Deus e o Diabo. E eles formulam muito claramente este ordenamento através de sua teologia da Batalha Espiritual (Mariz, 1999). De acordo com essa teologia, há uma batalha espiritual na qual os homens atuam a favor de Deus ou do Diabo: o exército de Deus age tentando libertar os homens do Diabo, através da conversão; os homens que pertencem ao exército do Demônio agem visando a perdição dos “santos”, tentando

corrompê-los, enganá-los, contaminá-los. Ou seja, existe um “conflito estruturador do mundo” e, por conseguinte, da perspectiva do pentecostalismo, da vida social: o conflito entre Deus e o Diabo, concretizado, especialmente neste caso, no conflito entre crentes e traficantes. Somente após o reconhecimento deste conflito, após “perder a ignorância acerca do evangelho”, é possível tomar consciência da escolha que pode ser feita entre um dos dois lados. Quando o crente prega para o traficante, ele está justamente querendo lhe mostrar que existe este conflito estrutural sobrenatural que influencia diretamente a vida de todos. O traficante, para o crente, é um ignorante acerca do evangelho. A palavra do crente visa mostrar a ele que ele pode deixar sua condição de criminoso. Mas para isso é preciso reconhecer o conflito e se posicionar do lado santo. O “bandido” precisa enxergar o conflito que ordena a vida social, converter-se e agir “como um homem de Deus”. Entretanto, tanto Pinguinho como Caveirinha relutam contra o reconhecimento do conflito (da batalha espiritual) e contra ter de se posicionar do outro lado, do “lado de Deus”. Até que algo acontece.

“Fui pro baile. Foi uma noite de orgia. Eu nunca tive o pensamento de sair [*do tráfico*] por conta própria. Por que era muito dinheiro. Por vontade própria eu nunca quis sair. E eu ficava assim imaginando que um dia alguma coisa ia acontecer, ficava esperando sempre o pior: numa troca de tiro, numa overdose, a gente poda perder toda a juventude. E numa bela noite Deus me mostrou que, ao contrário da sociedade, ele não repudiava, ele não repudia, essa classe que a sociedade hoje diz que não tem jeito. Mas eu até que entendo a sociedade. Eu tava no lugar de contenção, com uma vista bonita. (...)E foi um dos poucos momentos que eu parei pra refletir. Eu não parava pra pensar, era 24 horas, era polícia no morro, era adrenalina, era endolação, era você ter que cobrar de alguém que fez coisa errada no morro, vacilação de bandido que derramou a boca, gastou dinheiro da boca, era adrenalina, não dava tempo de você pensar e falar: por que eu to nessa vida? Eu nunca parei pra pensar se existia vida fora daquilo. Eu não tinha lazer. E ao mesmo tempo tanto dinheiro. E nessa noite, eu tava com uma AK-47, israelense, e eu coloquei ele no meu colo e foquei o horizonte, e nesse meio tempo eu comecei a pensar. Eu pensei assim, jovens da minha idade essa hora estão jantando com a família, se confraternizando, e eu to aqui, sem pai, sem mãe, veio todo aquele sofrimento do início, e eu comecei a pensar naquilo tudo, disse, poxa, fazer o que, esse é o destino da minha vida, sem pai, sem mãe. Eu tava usando droga. De repente por trás das minhas costas surgiu uma voz que eu nunca mais esqueço. Disse assim pra mim: Eu sou teu pai e a tua mãe, Eu sou o Deus que tem te guardado até esse momento da tua vida. Mas pra mim eu tava alucinado, ilusão da droga. Não dei conta daquilo que meu irmão falou pra mim: Deus vai lhe provar que ele te ama. Hoje eu tenho isso como uma prova de Deus”. (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Esta fala é de Caveirinha. Ele não parava para pensar em sua vida. E num dos poucos momentos em que fez isso – talvez o único, segundo o próprio Caveirinha – ele teve uma experiência direta com Deus: “ouviu sua voz” – o que, para ele, confirmava aquilo que seu irmão já havia lhe falado. Obviamente, não nos interessa “a veracidade” desta história, mas sim o significado que o ex-Caveirinha atribui a ela e seus efeitos sobre suas ações. Se antes ele não reconhecia o “conflito estrutural entre o Bem e o

Mal” através da palavra dos crentes, agora, através desta experiência que ele nos conta, há a possibilidade concreta deste reconhecimento. Mas ele ainda não acredita por completo, afinal de contas ele estava “drogado”, tudo podia ser uma mera ilusão. Nesta mesma noite, como já descrevemos antes, Caveirinha descobre o pacto que sua mãe havia feito com Zé Pelintra – através de uma menina que havia incorporado a entidade no baile – e que, segundo ele, transformou-o num traficante.

“Eu tinha um caso com uma mulher de um traficante de uma outra favela (da Pedreira). Meus próprios companheiros me ‘caguetaram’ pro cara. Foram 7 meses de caso. Mas quando ela me contou que ele sabia, já era tarde demais. A cilada já tava armada. (...)Mas quando a menina me falou, eu tava no bar bebendo. Chegaram dois homens. Um me segurou e o outro me deu uma facada na barriga. 145 pontos. Fiquei dois anos igual a uma caneta de magro. Infeccionou. Eu tive que andar quase dois anos com uma bolsa aqui do lado, porque meu intestino foi cortado. Várias vezes infeccionou. Tive que voltar no hospital. E os médicos diziam, vinha o endereço na ficha, sabiam pela minha ficha, e falavam: agüenta bandido, safado. Tudo que eles pudessem fazer pra provocar mais dor eles faziam. Espetavam aquelas agulhas mais grossas de ruindade. E a gente não podia fazer nada. O que doía não era na carne, mas era me humilhar. E tudo ali foi servindo de aprendizado. (...) Algumas pessoas da favela ia me visitar, não tinham nem mais esperança. Fiquei dois meses em coma, inconsciente. Foi deus que me arrebatou. E tudo que eu sou e tenho hoje eu vi em espírito. Eu não era crente ainda. Mas eu já tava requebrantado de coração. E Jesus me levou em arrebatamento e me mostrou os lugares que eu ia passar. A obra que ele tinha na minha vida: o dom da palavra, a esposa, as gravações. Dom de cura, de milagre. Eu vi tudo me espírito. (...)E a missionária não apareceu. Mas eu comecei a melhorar. (...)Eu não era crente ainda, não tinha me convertido. Mas eu já tava requebrantado de coração”. (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

Trata-se de uma passagem da entrevista feita com Ricardo, ex-Pinguinho. A profecia da missionária Joana se cumpre na vida de Pinguinho. Ele é violentado pelo namorado de sua amante e vai parar no hospital com a “barriga aberta”. Ele conta que permanece dois meses em coma. A possibilidade de reconhecer o conflito entre Deus e o Diabo e de se posicionar do lado do Bem, a que já havíamos aludido na passagem anterior, aqui ganha nome, é categorizado: ele já estava “requebrantado de coração”. A missionária não apareceu. A profecia não havia se cumprido por inteiro, pois a missionária precisava voltar a vê-lo. Ele ainda não havia se convertido, “não era crente ainda”, mas estava “requebrantado de coração”. Deixemos que o ex-Pinguinho nos explique qual o significado desta categoria nativa: “requebrantado? É uma pessoa com o coração mais voltado, mais aberto pra Deus. Eu fiquei assim porque eu via aquelas coisas se cumprindo. Via os crentes no hospital”.

Na reinterpretação que o “ex-bandido” faz do seu passado criminoso, o processo de conversão começa bem antes do momento em que ele “aceita Jesus”. É um processo em que a tomada de consciência do “conflito estrutural” representado pela teologia da Batalha Espiritual e o seu desdobramento lógico, “aceitar Jesus” ou não, não se dá

mecanicamente, mas é mediado, na narrativa, por várias situações que mesclam contato com os homens e o contato com o sobrenatural. O ex-Caveirinha narra suas experiências referentes ao contato com as profecias do irmão e com Deus. Ex-Pinguinho faz o mesmo em relação ao contato com a missionária e à maneira como foi “arreatado em espírito” durante o coma. É um processo complexo atravessado por mediações: profecias, contatos com o sobrenatural e “provas” acerca do que lhes foi dito, que culmina, como pretendo desenvolver mais adiante, na “conversão”. Esta aparece como um momento. O ápice deste processo.

O pentecostalismo, neste sentido, exatamente por ratificar a sujeição criminal através de todo um aparato simbólico, permitindo que o indivíduo tenha plena consciência de sua suposta subjetividade criminosa – que lhe foi imputada socialmente (do ponto de vista sociológico), mas em sua interpretação, “contaminada pelo Mal” –, oferece também, através da lógica da Batalha Espiritual, os instrumentos simbólicos necessários para o reconhecimento (da sua parte e da parte de outros) da possibilidade de sua transformação. Como procurei mostrar, isto ocorre antes mesmo do traficante “aceitar Jesus”. Desta maneira, o pentecostalismo parece carregar consigo os instrumentos necessários para que o sujeito, no mínimo, lide com a sua sujeição criminal. Sigamos com as narrativas.

“Quando eu acordei do coma, eu ainda acordei debilitado. Mas acordei convertido praticamente. Eu mesmo me auto-intitulei crente. Eu tinha perdido a visão e perdido a voz. Eu não podia falar. Eu só escutava. Eu só conseguia ver quando eu fui em espírito arrebatado. E depois que eu me converti que eu entendi, porque na hora eu não entendi nada. Eu comecei a pensar, se eu não posso ver, como eu vi isso tudo? Aí quando eu descobri que eu não tava enxergando foi mais uma decepção. Mas quando eu vim do coma, eu já vim sabendo o que Deus podia fazer. Eu já sabia quem era Deus e já sabia quem era Jesus. O próprio Deus pregou pra mim. Eu aceitei Jesus no coma, em espírito. Eu levantei a mão em espírito. Eu já voltei diferente. Eu pedi a Deus que me devolvesse a audição, a fala e a visão. Porque eu vou te servir em espírito e em verdade. Na mesma hora eu levei um choque: voltei a ver e a falar. Quando eu dei um grito a enfermeira veio chorando e o médico disse: como é possível? E eu disse foi Deus foi Deus foi Deus. A minha conversão foi dentro do leito. Foi em arrebatamento de espírito, sem igreja sem nada, ele mesmo que me levou. Ele me mostrou pra eu ser missionário, me mostrou meus dons. Aonde a missionária falou eu tava: dentro do hospital numa cama de leito.” (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

De acordo com a narrativa de Ricardo, ex-Pinguinho, seu momento de conversão segue imediatamente o “requebrantar de seu coração”. Ele acorda praticamente convertido. Ele mesmo se auto-intitulou crente. Um milagre segue em imediato: ele recupera a voz e a visão. Ele volta a andar. Os médicos não acreditam e não conseguem explicar a recuperação espantosamente rápida. E, logo depois dessa sucessão de fatos

extraordinários, lembra da profecia da missionária Joana. Mas ele ainda não havia se convertido de fato.

“Agora eu precisava do arrependimento, da carne e da palavra. Porque a Bíblia diz que você tem que se confessar com a sua boca, aceitar Jesus e levantar sua mão pro alto e se confessar. Eu aceitei Jesus só de mente. Eu precisava agora me converter ao evangelho. Eu me converti a Jesus, a Deus, mas eu precisava agora me converter ao evangelho. Eu precisava de uma igreja agora pra ceiar, pra entrar em comunhão, pra me batizar nas águas. João batista falou que o batismo na água é o arrependimento das coisas ruins. O batismo nas águas: as coisas velhas se passaram e eis que tudo se fez novo. Um novo homem você é. Uma nova criatura. Então agora eu precisava ser um novo Ricardo. Eu precisava agora ser um homem-de-Deus-Ricardo. Eu tinha então que passar pelas águas. E pra isso alguém tinha que me ganhar pra Jesus. Um pastor tinha que pregar pra mim pra eu em converter, ser batizado e ser o que eu sou hoje. Porque se converter, todo mundo se converte. Você pode chegar hoje e dizer, eu vou aceitar Jesus. Se converter a Jesus é se converter a fé. A minha fé mudou, agora ela é de Jesus, de Deus. Agora eu precisava aceitar e ir pra uma igreja evangélica ser batizado, ser trabalhado, pros carrapichos do mundo ser tirado, pra eu ser o que eu sou hoje.” (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

Côrtes (2007) nos chama a atenção, com base em testemunhos de “ex-bandidos” que são comercializados (em CD’s e DVD’s) no “mercado evangélico”, para o fato de que a recorrência a argumentos éticos (por exemplo à “injustiça social” como fator que explica a entrada do sujeito na vida do crime) e à dimensão do arrependimento não estão presentes nas narrativas de conversão recentes, diferente das narrativas do final do século XIX e início do século XX – nas quais os depoentes fazem menção à importância do arrependimento no processo de conversão e recorrem à argumentos como o da “injustiça social” para explicarem sua entrada no crime. O discurso que aparece no material etnográfico de Côrtes de fato comprova isto. Nos testemunhos recentes, a dimensão do arrependimento não é necessária, uma vez que, “possuído pelo Mal”, o criminoso não seria responsável pelos seus atos. Entretanto, o material etnográfico do qual disponho me aponta para caminhos divergentes.

Como vimos, Alex recorre à idéia de “injustiça social” (pobreza, desigualdade, revolta) como argumento que explica a sua entrada para o crime, ao mesmo tempo em que também recorre a argumentos religiosos (o pacto que sua mãe fez com Zé Pelintra e que justifica sua sujeição criminal). Já a fala de Ricardo ressalta exatamente a dimensão do arrependimento. O arrependimento, de acordo com ele, é um rito necessário que marca a passagem da “conversão a Jesus” (“a aceitação de Jesus”, “a mudança de fé”) à “conversão ao evangelho” (“a metamorfose do ser”, “tirar os carrapichos do mundo pra eu ser quem eu sou hoje”). E um rito um tanto complexo que envolve: 1) “aceitar Jesus”, confessando seus pecados e pedindo perdão por eles; 2) “ser ganhado pra Jesus” por um pastor ou alguém que lhe pregasse a palavra; 3) “passar pelas águas do batismo”

para renascer numa nova criatura – ritual este que só é possível via instituição, por isso ele precisava entrar para uma igreja. A passagem da “conversão a Jesus” à “conversão ao Evangelho”, que é marcada pelo arrependimento, no caso de Ricardo, é bastante importante para que a conversão tenha efeito sobre a sujeição. De acordo com ele, embora sua fé “tenha mudado” naquele momento, era preciso se “converter ao evangelho”, “ser batizado, ser trabalhado, pros carrapichos do mundo ser tirado, pra eu ser o que eu sou hoje.” Porém, existem outros caminhos para o traficante alcançar o momento da conversão. Como nos conta o ex-Caveirinha.

“E esse rapaz que foi preso, Marquinho, só ele sabia, só ele sabia onde eu guardava as armas... e tivemos um perda grande no morro, uma perda de armas e drogas, e ele não entrou com os policia. E quando o policial me levou algemado pra fora, ah, vamos levar ele pras cabeça então, vamos levar ele pra assinar um 12, formação de quadrilha, 157, assalto à mão armada, vamos levar. Do lado de fora, ele tava todo encapuzado, de luva, foi preso também, aí o policial perguntou pra ele assim: e aí? É ele? É ele? Aí ele balançou a cabeça. Só que eu não sabia que era ele. Eu só fui saber que era ele depois que me levaram pra associação de moradores e ele falou pra mim assim, de dentro da Blazer, pô Caveira, o negócio é perder um dinheiro pra eles. Aí eu conheci a voz dele, era o Marquinho. O único que sabia onde eu tava. Ele me xisnovou (me delatou para a polícia)”. (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

A prática da delação é extremamente condenada pelos traficantes. Os delatores, chamados X9, geralmente são torturados, executados e esquartejados pelos traficantes. A reação é extremamente violenta. Caveirinha, “perdeu um dinheiro pra polícia” e não foi preso. A polícia não prendeu o X9: sua perversa recompensa seria a liberdade. Caveirinha deveria matá-lo. Essa era a regra, o desdobramento lógico desta história – de acordo com a lógica do tráfico.

(...)Quem vive no tráfico não pode ter coração. O coração dele não corresponde a esse negócio de pô tem que ser bonzinho, sabe. Ser educado com as pessoas não significa que você vai perdoar as suas vacilações. Só que nesse período de tempo existia a igreja orando, o meu irmão orando, então as suas concepções vai mudando. Então eu pude de uma certa forma, interceder por ele. O cara... é um deslize que se dá. Todo X9 tem o seu deslize. E o Garrucha falou assim: você tem que matar. (...)Ele foi embora pra Nova Iguaçu, mas veio pro morro depois, mas não subiu, ficou la no pé do morro. E algumas mulheres viu ele la no bar no pé do morro. E nesse dia tava tendo um campeonato de futebol de traficantes, e a mulher subiu e falou: pô sabe quem ta lá no pé do morro? Marquinho, que te cagüetou, tal... aí vamos descer pra apanhar, aí apanharam. Nesse dia que pegaram ele eu tinha ido pegar um uniforme, que o time do fumacê, o time da boca, ia jogar, e quando chegamos lá foi aquele alvoroço, já tava todo amarrado, encapuzado, os caras já tinham batido nele, e pra infelicidade dele o Garrucha tava no morro nesse dia. Liberar ou não? Eu cheguei pra Garrucha e falei: vamos liberar, vamos dar um pau nele. E acho que fui até radical no que eu falei. Vamos cortar uma mão dele e vamos liberar. Garrucha: não, é rodo. E ele falou assim, ô Caveira, se você não der, você toma. (...)Houve uma atrocidade contra ele, não deu pra perdoar.” (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Caveirinha teve de matar o X9. Mas ele já não queria fazer isso. Não por sua vontade própria. Existia a ação da igreja: a intercessão do irmão e dos outros membros da igreja que imploravam a ação de Deus na vida de Caveirinha. E segundo o entrevistado, “Deus agiu”. As concepções dele estavam mudando. Ele já acreditava que era possível perdoar um X9. E queria fazê-lo. Tentou “maneiras mais brandas” de punição (decepar a mão do delator). Mas o “dono” não permitiu que se realizassem outros procedimentos e ameaçou Caveirinha de morte caso ele não executasse o delator. Mas Caveirinha já não era o mesmo. Já não queria usar da violência, mesmo contra alguém que lhe prejudicara. Algo estava acontecendo com ele. Porém, ainda que mudado, Caveirinha não havia abandonado o tráfico.

“Depois disso, eu ainda trafiquei mais algum tempo. Foi quando eu entrei pela primeira vez numa igreja evangélica. Eu tinha ido na Rocinha. Eu tinha ido com meu irmão. Eu falei com ele que ia na Rocinha. Eu ia na casa de um irmão meu, o Ademir, que morava lá. Rocinha era Comando Vermelho, mas ninguém me conhecia lá. Fui curtir um baile funk, o título do baile era Encontro de Gigantes: Furacão 2000, equipe de som. Eu levei uma pedra de cocaína que devia ter uns 50 ou 60 gramas, pra consumir com amigos. Fomos pra trás da quadra, que tava ainda em construção, não tinha o tamanho que é hoje. E aonde nós estávamos estava bem claro. O som tocando, a gente cheirando... e no alto do morro, na creche, na rua 2, os polícia tava lá. No claro você não enxerga quem ta no escuro, mas quem ta no escuro enxerga quem ta no claro. E foi assim de relance, sabe o que você abrir os olhos e de repente estar aquele montão de polícia assim em cima de você. Eu comecei a apanhar era 8 horas da noite. Me bateram de 8 horas da noite até 2 horas da manhã. Quebraram costela, braço, perna. O boato que surgiu no baile é que os polícia tinha me matado. Chegou nos ouvido do meu irmão, que morava na rocinha. Os polícia mataram Caveirinha. Mas não houve isso. Eles me bateram, pegaram o dinheiro que eu tinha no bolso, levaram a pedra de cocaína e não me prenderam. E eles me liberaram. Cheguei na casa do meu irmão era 6 e meia da manhã, carregado por uns amigos que me acharam. Meu irmão me levou pro Miguel Couto, deu um nome falso, os policiais perguntaram que ferimentos eram aqueles, meu irmão falou que eu tinha sido atropelado e fiquei na casa dele por um tempo. No morro, Caveira tava morto. Meu irmão foi lá na favela onde eu morava, e falou que eu não tinha morrido não, foi assim, assim e assim. Voltei pra casa. E aí houve toda uma conspiração em torno da minha pessoa lá. Sumiu uma carga de meio quilo de cocaína. E nesse dia eu tava responsável por essa carga. E até hoje eu não sei te dizer o que aconteceu. Sumiu essa carga e 25 mil reais. E até hoje eu não sei o que aconteceu com esse dinheiro. Fiquei com uma dívida no morro que eu tinha que descer quase todo dia pro asfalto pra roubar. Pra poder pagar a dívida. E não consegui pagar.” (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Caveirinha chega a uma situação extremamente difícil: era acusado de roubo no morro, havia perdido muito dinheiro para os policiais e, mesmo “descendo” todo dia para tentar pagar a dívida (ele afirma não ser o responsável por ela) não conseguiu pagá-la. Em outros momentos da entrevista ele nos conta que os seus parceiros na quadrilha estavam “armando” para matá-lo, por causa da dívida. Segundo ele, era o fundo do poço. Suas mudanças, seu coração já “requebrantado”, somadas a esta situação, conduziram Caveirinha ao momento de sua conversão. Ele procura o irmão e pede para

levá-lo à igreja. O trecho abaixo é um pouco longo. Por isso, peço a paciência do leitor, pois achei necessário reproduzi-lo aqui, já que mostra toda a densidade do momento da conversão de um traficante.

“Mas pra poder entrar ne igreja, tinha que passar pela boca-de-fumo, porque lá na favela é assim: lá a igreja é assim. A boca fica em frente a igreja. Não tinha como não me verem. E nessa noite Deus operou milagres. Eu entrei, passei por eles, cumprimentei todo mundo que tava no plantão e ninguém me conheceu. O cabelo continuava enrolado, não me conheceram. Eu ainda brinquei com meu irmão assim, se você escutar o primeiro disparo, você pode descer pra tratar do funeral. Porque ia acontecer. Mas eu queria ir na igreja. Eu queria ir. Eu tinha um desejo assim, de saber como é que é. Entrei, sentei. Quando eu sentei, entre mim e meu irmão ficou um espaço vazio. E um cara chegou e eu fiquei no meio. Não tinha como eu levantar. Fiquei preso. E aquele conflito lá dentro: saí daí, Deus jamais vai olhar pra você, na minha cabeça. Tudo que o pastor falava naquela noite servia direitinho pra mim. Deus foi lá no íntimo da minha alma. O evangelho quando vai transformar, ele vai no ponto certo do coração do camarada. E foi lá. Como uma flecha. Ele [o pastor] nunca tinha me visto. Ele não sabia de nada da minha vida. Meu irmão pedia oração, mas não deu tempo de me apresentar pra ele. Quando eu entrei na igreja todo mundo olhou pra mim. Ele na igreja? A palavra de Deus é como um martelo, que destrói uma pedra. Eu comecei a sentir um negocio dentro de mim e começou a vir as lagrimas nos olhos. Aí eu escutei uma voz assim dentro de mim: vai chorar? Você é bandido, bandido não chora. Você é o Caveira, você é o cara. Saí daí cara. Isso não é pra você não. O pastor começou a pregar. E quando dei por mim eu tava chorando. Eu não me lembro, de todo tempo que eu andei no tráfico, de derramar uma lágrima, e as situações são extremas. Eu dei por mim e eu tava chorando, sinceramente. E meu irmão tinha sido batizado com o espírito santo, o rapaz do lado falando línguas estranhas. E na minha concepção, eu pensava assim: pô, eu comi resto de comida. Ele também. Eu saí do colégio cedo. Tinha que esperar a xepa começar pra gente poder comer. Ele nunca cursou uma faculdade. Inglês nunca falou na vida, e ta falando inglês? Quero falar também. Que língua é essa que meu irmão ta falando, se ele nunca cursou um curso de inglês. Deve ser bom. Porque ele passou o mesmo que eu. E a gente não tinha condições. Quem foi que ensinou a ele falar inglês? Quem foi que ensinou ele falar essas línguas? Eu quero falar também. Só que nesse período de tempo eu tinha esquecido quem eu era. Já não fazia mais sentido pra mim ser traficante ou não ser. Eu já tava vendo todo mundo no mesmo patamar, quem tava sentado ali já não era mais o Caveirinha. Já era uma outra pessoa que estava necessitando de uma libertação. Aí eu fui até a frente. Falei, pastor eu quero aceitar Jesus. A igreja explodiu de alegria, de glória, sabe. Meu irmão falou não cara, tem que esperar ele fazer o apelo. E eu não cara, tem que ser agora. Antes do apelo eu já estava la com as duas mãos pro alto levantada. E eu fui à frente e aceitei Jesus”. (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Alex, o ex-Caveirinha, narra um momento extremamente tenso em que a sujeição criminal e a possibilidade da conversão reproduzem, de acordo com seus instrumentos simbólicos, a batalha espiritual, a disputa entre Deus e o Diabo, o que é, para os pentecostais, o “conflito estruturador do mundo”. De acordo com a narrativa de Alex ali ele é liberto, “já não era mais o Caveirinha” que estava ali, mas Alex, que queria ser “uma pessoa normal”. Após passar por toda tensão do conflito, ele decide posicionar-se no lado “santo”, “aceitar Jesus” e se converter.

Esta tomada de posição aparece de maneira bem clara na história de outras pessoas, como na de William. Vejamos.

“Eu fui na igreja. Eu ia na igreja às vezes. Eu orava sozinho em casa. Nesse dia, o pastor tava falando vários relatos de conversão na Bíblia. E eu peguei o de Enoc. Eu pensei: Enoc devia ser um cara muito doido, tava dando tudo errado e a partir de hoje eu vou pegar um compromisso com Deus. Isso aí na minha cabeça. Interpretação minha. E como pra toda ação há uma reação, eu acredito que Deus reage segundo as atitudes das pessoas, Deus reage muito mais a isso. Então se Enoc tomou posição, Deus reagiu em cima disso. Deus ia destruir a terra e não destruiu por causa de Noé, Deus ia destruir toda a raça humana, mas Ele viu Noé justo. À ação de Noé, à atitude de Noé, teve uma ação de Deus, teve uma reação de Deus. (...) Então eu pensei: ah, então ta bom, então vou tomar minha atitude hoje. Aí eu fui entender. Se eu to pedindo e não tem acontecido nada. Porquê? E ele me mostrou no meu coração: porque você não tomou atitude. Continua bebendo, cheirando, você não tomou uma atitude. Toma uma atitude pô.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008)

Embora William enfatize a escolha individual, diferente da história de Ricardo, por exemplo, na qual a tônica está nos “planos de Deus” para a vida do indivíduo, no seu processo de conversão, ele não descarta a relação com o transcendente. De acordo com William, não se trata de uma escolha que se dá no vazio, mas é balizada pela certeza do crente de que à escolha pelo “caminho certo” corresponde uma ação de Deus. William acreditava que “ao tomar sua atitude”, sua vida poderia mudar, pois era exatamente isto que faltava para que Deus atendesse os seus pedidos. O contato com Deus simples e direto não era suficiente. Além de se comunicar com Deus, William precisava escolher o “seu caminho”. E assim o fez, de maneira diferente de seu irmão – um soldado do tráfico que foi morto pela polícia.

“Eu tive uma conversa com o meu irmão uns três meses antes dele morrer. Olha o papo. Era umas duas horas da manhã, a gente com uma garrafa de whisky na mão. A gente em cima do terraço dele. Ele com o revólver na mão, com uma garrafa de whisky. Ele muito doido, muito doido. Falei com ele: aí meu irmão, sabe o que acontece, o negócio é a gente aceitar Jesus parceiro, vamo pra igreja mane. Só pra agradar minha mãe. Eu falando com ele, falando com meu irmão. So pra gente poder agradar minha mãe. Aí veio ele: meu irmão, eu não vou. É opção de vida minha. Isso aqui é opção de vida minha. Então olha só como é que são as coisas: ele tomou a atitude dele, tomou a atitude dele. Ele falou assim: eu quero isso aqui. Então cara, o caminho das drogas, o caminho do tráfico é a morte. O final não é a cadeia. É a morte. Se o cara não tomar um outro rumo da vida dele, o final é a morte.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

Desta forma, ainda que a narrativa priorize a dimensão da escolha individual, o mundo se reduz apenas a duas possibilidades: “o caminho do bem” e o “caminho do mal”. Para o “bandido” que, não somente de acordo com os pentecostais, mas também de acordo com representações mais amplas, encontra-se “no caminho do mal”, resta-lhe apenas uma única alternativa. Embora isto não seja exclusivo aos “bandidos”, para ele são reservados os destinos mais funestos caso não opte pelo “caminho correto”: a morte. E mesmo que opte, a mudança nunca é automaticamente garantida. William mesmo já “aceitou Jesus” outras vezes e acabou retornando ao tráfico. Vejamos um desses casos.

Certa vez, um boato corria na comunidade onde William morava; diziam que ele estava tendo um caso com a mulher de um assaltante muito conhecido e temido (Palheta). Ele continua a nos contar.

“E não tinha sido eu. Tudo bem. Até então que se dane. Aí alguém chegou e falou: ó, o Palheta ta te procurando, deve ter alguma parada pra vocês aí. Algum assalto. Aí ficou eu procurando o Palheta e o Palheta me procurando. Aí outro cara chegou e falou: cara o Palheta ta doido pra te matar, falou que quando te pegar vai ter arrego não, falou que vai te sentar o rodo. Aí eu falei: me matar? Por que esse cara quer me matar. Aí eu falei: então eu quero matar ele também. Aí ficou ele me procurando e eu procurando ele. Ele rodava muito. Não podia ficar parado muito tempo num lugar porque ele era muito fichado [visado pela polícia]. A gente não se encontrou. E eu me senti muito acuado ali. (...) A pressão foi tão grande que... a minha mãe morava num corredor assim e eu não saía do corredor pra nada. Anos atrás, assim que a gente saiu de Nova Parada e veio pro Rio, uma irmã chamada Elza Ribeiro, ela era cantora, ela tava lançando o disco dela. E ela falou assim: ‘através das musicas que tem neste disco aqui Deus vai fazer uma obra muito linda na vida da sua família’. Ela falou isso pra minha mãe. Depois que a gente se mudou pra cá ela virou evangélica. Eu só fui saber disso mais tarde. Eu tava numa agonia tão grande naquele corredor lá que eu queria mudar, queria mudar por mim mesmo. Falei não agüento mais isso, o que eu procurei pra mim. Saí de Nova Parada pra não morrer e vim pra cá pra morrer. E peguei aquele disco daquela mulher e botei pra escutar. E tinha uma música assim: eu sou o Senhor, te fortaleço, te ajudo a caminhar. Não temas, não temas ao inimigo, cada dia contigo eu hei de estar. Eu comecei a chorar. Eu com aquela vontade de mudar e com aquela palavra ali. Eu sei que eu aceitei a Jesus ali. Fui pra igreja. Mas com medo de morrer ainda. Mas essa não foi a minha conversão ao evangelho.” (William, entrevista realizada em setembro de 2008).

Logo após este episódio em que William “aceita Jesus” e entra para a igreja, Palheta é morto por alguns inimigos. William em outros momentos da entrevista diz que não sabia muito bem porque ele estava na igreja, que ele ainda não tinha mais clareza do porquê de sua opção. Ele conta então que em sua primeira discussão com outros membros da igreja, resolve se afastar e voltar para o crime. A decisão de William em “aceitar Jesus”, naquele momento, não havia sido suficiente para que ele deixasse o mundo do crime. A opção pela conversão não fixa por si mesma o indivíduo em sua nova identidade.

Nesta seção procurei mostrar exatamente isto: o complexo e tenso caminho que o “bandido” percorre até a sua conversão (que não é necessariamente definitiva). O momento da conversão é o ápice de um processo dramático. Ali o “bandido” reconhece o conflito entre Deus e o Diabo, reconhece a Batalha espiritual, que o ajuda a compreender a sua sujeição criminal, e “aceita Jesus”, ou seja, posiciona-se no lado do “Bem”, de Deus, no lado “santo”. Mas isto não lhe garante a permanência neste novo lado da Batalha Espiritual. Assim, a conversão não diz apenas respeito a uma cadeia de eventos que culminam em uma determinada opção, mas a algo que deve permanecer após o momento em que se “aceita Jesus”. Como nos diz Paulo, ex-assaltante, na

epígrafe: “O processo de santificação é contínuo. Ele não pára”. É sobre tal processo que falaremos adiante.

A conversão como processo

Foucault (2006), em suas reflexões a respeito dos processos de construção de subjetividades, faz uma distinção entre diferentes caminhos que conduzem tais processos (a ascese cristã e a ascese filosófica) e, com isso, nos ajuda a esclarecer bastante o que chamamos aqui de construção social do “ex-bandido”. Segundo o filósofo francês, a ascese cristã diria respeito a um processo de objetivação de si mesmo num discurso verdadeiro; enquanto a ascese filosófica correria num caminho inverso: consistiria na subjetivação de um discurso verdadeiro. Foucault (2006:401) diz o seguinte:

“Parece-me que na ascese cristã encontraremos, pois, um movimento de renúncia a si que passará, enquanto momento essencial, pela objetivação de si num discurso verdadeiro. Parece-me que na ascese pagã, na ascese filosófica, na ascese da prática de si da época de que lhes falo, trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si”.

Na conversão de “bandidos” ao pentecostalismo, estes dois processos, de objetivação de si num discurso verdadeiro e de subjetivação deste discurso, apontados por Foucault como distintos, ocorrem de maneira interdependente. Num primeiro momento, ao reconhecer a Batalha Espiritual, o “bandido” objetiva a si mesmo no discurso pentecostal que ele reconhece como verdadeiro. O “bandido” vê-se do lado do mal²¹. Desta forma, o “bandido” reconhece sua sujeição criminal, interpreta-a através da cosmologia pentecostal – como no caso de Alex – e, por fim, aceita sua sujeição criminal. A religião não nega a sujeição, mas ao contrário, absorve sua lógica. O “bandido”, na conversão, reconhece-se como tal: objetiva a si mesmo no discurso pentecostal.

²¹ Pensando a respeito da autoridade moral dos pentecostais em contextos de violência, Lins e Silva (1990) sugerem que é por objetivar a si mesmo no discurso pentecostal que o “bandido” adquire um respeito especial em relação aos evangélicos. Segundo os autores, “o respeito do bandido pelo evangélico advém do fato de que o primeiro sabe que o segundo o vê como um “cabeça-fraca”, um discípulo do mal” (Lins e Silva, 1990:173)

A primeira seção mostra como o mito de origem do “bandido” é reinterpretado através da cosmologia pentecostal. Mostra como o “bandido” projeta a si mesmo (a sua sujeição criminal) no discurso pentecostal. A segunda seção procura mostrar o caminho que o “bandido” percorre. Este caminho envolve não somente um desejo de mudança subjetivo, mas o contexto social e religioso no qual o indivíduo se encontra. Na segunda seção pudemos observar como, após objetivar a si mesmo no discurso pentecostal, o “bandido” opta por “mudar de lado”. Contudo, após passar para o outro lado, “aceitando Jesus”, o “bandido” convertido não se “transforma” automaticamente em “ex-bandido”. A simples objetivação de si no discurso pentecostal não o “transforma”.

Desta forma, os rituais de exorcismo²² que observamos, sobretudo nas denominações neopentecostais, não seriam suficientes para “livrar” os indivíduos do mal que (para eles) os leva à prática de crimes. Estes rituais, pensando por este caminho, funcionariam mais para reforçar a idéia de que há uma influência maligna presente na vida das pessoas que para “livrar o bandido” dela de uma só vez. A conversão, assim, não é vista pelo “ex-bandido” como uma “transformação” abrupta que se dá com a “expulsão do mal” que o assola, e que faz dele um “bandido”; mas como um processo de aprendizagem. Após objetivar-se no discurso verdadeiro e optar pela conversão, é preciso incorporar o discurso, subjetivá-lo. Como nos conta Paulo, ex-assaltante:

“E a conversão vem aos poucos. Não vem de uma hora pra outra não. Vem aos poucos. Porque a fé vem do ouvir, vem do ouvir a palavra, ouvir a pregação. A cada esquina, cada igreja que você entrar, a cada pessoa convertida, isso é um testemunho de vida. (...) E a conversão vem com o tempo, do ouvir, do estar na presença. Por isso que é muito bom você ouvir e vocês conversar com os seus irmãos. Chegou três aí agora ó, aqueles três lá. Então eles têm que ouvir o que aqui dentro? Ouvir o que Deus fez na nossa vida. O que Deus fez na minha vida”. (Paulo, entrevista realizada em outubro de 2008).

É interessante perceber a importância que a escuta (ou que o ouvir) adquire no processo de conversão, conforme aponta a fala de Paulo. A conversão, assim, não se dá sem mediações, de maneira automática. A conversão é vista como um processo. Tal processo ocorre através de práticas: práticas de subjetivação. Foucault, com base em investigações sobre textos de filósofos gregos clássicos, mostra-nos como a escuta funciona como prática de incorporação de determinada verdade, ou, em seus próprios

²² Para ressaltar a relevância destes rituais de exorcismo, gostaria de lembrar que o pastor Marcos Pereira da Silva, a que já nos referimos algumas vezes neste trabalho, comercializa DVD’s, que se tornaram bastante populares entre o público pentecostal, de suas pregações em presídios e favelas de diversos estados brasileiros, em que “bandidos” são exorcizados. Estes exorcismos aparecem nos vídeos e nas falas do pastor como o ponto de partida da conversão.

termos: como práticas constituintes dos processos de subjetivação. Foucault mostra, com a riqueza de detalhes que o caracteriza como autor, as técnicas para que a escuta funcione como uma prática de subjetivação: o silêncio, as técnicas corporais do ouvir, a atenção. Através delas é possível incorporar o discurso verdadeiro: fazer deste um *habitus* (termo que indicaria com mais precisão a incorporação – no sentido literal de *dentro do corpo* – do discurso no qual o “bandido”, em um primeiro momento, objetivou-se).

Para Foucault, a escuta é uma das práticas possíveis de subjetivação. Além dela, também figurariam: a escrita, a leitura e a fala. Neste sentido, podemos destacar que, como já demonstraram autores como Mafra (2002), o pentecostalismo é uma religião da palavra. É através da palavra que se experimenta tal religiosidade: nos gritos de aleluia nos cultos, pregando na igreja ou na esquina, lendo a Bíblia, cantando hinos e louvores. Assim, poderíamos sugerir que, além da escuta como nos mostrou Paulo, a fala, a leitura e a escrita também figurariam como uma prática de subjetivação importante na construção do “ex-bandido” através da conversão ao pentecostalismo.

Muitos entrevistados contam que percebiam que de fato estavam “se transformando” quando recebiam a oportunidade de falar nos cultos. Vejamos o caso de André.

“Eu tive uma oportunidade de pregar. E foi assim mesmo. O irmão falou assim, ó, tu hoje vai pregar. Aí eu fiquei naquela, mas falei amém. Amém, mas fiquei com aquele medo ainda. Com aquele medo no coração. Porque antes de vir pra cá eu estava lá na Ilha e lá teve um pequeno bate-boca, uma pequena confusão, mas foi só em palavras mesmo, de mim com o obreiro que tava de frente na obra lá. Então, depois disso tinha culto e o irmão nunca me botava pra dirigir um culto. Mas sendo que eu já tava pedindo há um bom tempo. Ele botou, mas eu acabei não querendo. Aí eu pedi pro pastor pra vir pra cá. Falei pra ele que eu queria mudar mesmo. Falei, pastor to há cinco meses aqui dentro e to querendo ir lá pro sítio. To querendo buscar mais e mais e acho que lá é um lugar bom pra eu sair, pra eu me reservar num lugar e aprender. Ele nem queria me trazer. Mas ele me olhou: você quer mudar mesmo? Então ta bom. Mas ele falou: eu quero ver mudança, você ta indo pra lá mas eu quero ver mudança. E eu falei, pastor você vai ver que lá eu vou ficar mais diferente ainda. Aí essa semana aí o irmão que tava de frente, antes do culto, falou assim pra mim: você hoje vai pregar. Eu tava com aquele medo. E o pastor tava aí. Aí eu pensei: pô, já que o pastor taí eu nem vou pregar, porque quando ele ta aí é geralmente ele que faz a pregação. A oportunidade é dada a ele pra ele vir trazer uma palavra pra gente. Mas quando o irmão falou assim, pastor o senhor está com a palavra, com a oportunidade. O pastor falou assim: eu não quero nada, hoje eu vim só pra receber. Aí o irmão já virou pra mim e falou: é você mesmo, Deus quer você mesmo. Aí eu pensei assim: é hoje que eu vou ter que provar pra mim mesmo que eu to mudando, pro pastor e pros irmão aí. Aí eu fui lá. Comecei a pregar, falar do amor de Deus, do que ele tinha feito na minha vida, da mudança, do que eu tinha passado. Aí o pastor disse: verdadeiramente o irmão aqui ta mudando. Pra quem chegou lá e se escondia pra não falar do amor de Deus e hoje em dia ta pregando até meia hora, a gente dá dez minutos ele prega meia hora, então a gente vê que o irmão ta mudando mesmo.” (André, entrevista realizada em outubro de 2008).

Para Foucault, a fala sobre si mesmo é uma importante prática de incorporação/subjetivação do discurso verdadeiro. O momento em que André flagra sua própria transformação (de “bandido” a “ex-bandido”) é exatamente o momento em que ele prega na igreja: dá seu testemunho, fala sobre a sua vida. Como nos contou Paulo anteriormente, é preciso falar sobre si mesmo para os “novos convertidos”, é preciso contar-lhes a sua própria história – isto faz parte da conversão como processo; da mesma forma que é preciso estar sempre atento às histórias dos outros: a conversão vem do falar sobre si e do ouvir o “falar sobre si dos outros”. Como nos lembra Foucault (2006:439),

“Creio ser este um dos mais notáveis traços da prática de si naquela época: o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. É preciso, pois, que opere uma subjetivação que se inicia com a escuta dos discursos verdadeiros que lhes são propostos. É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro. (...) De certo modo, trata-se de colocá-lo à prova, de colocá-lo à prova em função de sujeito que diz a verdade, para forçá-lo a tomar consciência do ponto em que está na subjetivação do discurso verdadeiro, na sua capacidade de dizer o verdadeiro.”

O testemunho, desta forma, é ao mesmo tempo um exemplo para os outros e uma forma de medir a subjetivação do discurso verdadeiro: é através dele que André prova para si mesmo, para o pastor e para os irmãos que ele estava de fato mudando. É através do testemunho que o indivíduo pode, simultaneamente, objetivar-se no discurso verdadeiro (para os que lhe escutam) e subjetivar o próprio discurso.

A idéia não é fazer um levantamento completo de todas as técnicas e práticas de subjetivação do discurso pentecostal - pois o material etnográfico não nos permite aprofundar esse tópico. O objetivo principal é mostrar que a conversão pode ser pensada como um processo de transformação individual que consiste, primeiramente, na objetivação de si num discurso verdadeiro e na subjetivação deste discurso, posteriormente. Embora não seja algo novo nos estudos sobre conversão, este processo de *objetivação-subjetivação* evidencia a condição peculiar de “bandido” como sujeito, evidencia a sujeição criminal. Exatamente por reconhecer-se como “bandido”, interpretando sua condição através da cosmologia pentecostal, o indivíduo pode então lidar com a sua sujeição criminal. Caso o indivíduo opte pela conversão ele deverá então construir-se novamente como sujeito. Neste sentido, para que a conversão ao pentecostalismo tenha efeito sobre a sujeição, não bastaria apenas abandonar a “vida do crime”, mas transformar a própria “subjetividade”, “transformar-se” em outra pessoa.

Não podemos deixar de dizer que o “bandido” é construído de maneira semelhante: a sujeição criminal também consiste num processo de subjetivação. Tanto a sujeição criminal quanto a conversão dizem respeito a processos contínuos de assimilação de determinada “verdade” como uma forma de “individualidade”. O processo de “transformação” que ocorre através da conversão religiosa, desta forma, não age no vazio, mas sobre um indivíduo que possui uma subjetividade determinada: um “bandido”. Tratar-se-ia, neste caso, da transformação de um sujeito de verdade, para utilizar a terminologia de Foucault, em outro sujeito de verdade. Vejamos quais os impactos específicos da conversão ao pentecostalismo sobre o “bandido”.

De “corações de pedra” a “corações de carne”: a transformação da “natureza” do “bandido” através de um micro-processo civilizador

Para iniciarmos esta seção, que é um desdobramento da anterior, uma vez que tratarei aqui dos efeitos da conversão religiosa sobre o “bandido”, lanço mão de algumas idéias acerca das relações entre *ethos* e *visão de mundo* propostas por Geertz (1978). Segundo o antropólogo norte-americano:

“O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A *visão de mundo* que esse povo tem é o quadro que ela elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a *visão de mundo* descreve, e a *visão de mundo* torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica” (Geertz, 1978:144).

Estas idéias são de muita importância para pensarmos o que Ricardo, o ex-Pinguinho, dizia acerca da diferença entre se “converter a Jesus” e se “converter ao evangelho”. Embora toda a longa trama que leva o traficante a “aceitar Jesus” seja marcada por conflitos e tensões constantes, o processo de conversão certamente é inútil contra a sujeição criminal caso se limite a isso. Como dizia Misse (1999) a respeito da conversão de Gregório Gordo, não basta a conversão, é preciso dar-lhe o testemunho público. Como vimos, o testemunho, pensado como técnica de subjetivação de um dizer verdadeiro, deve provocar mudanças de comportamento no *ethos* do indivíduo (que,

aqui neste trabalho, é usado como sinônimo de *habitus*, apesar das distinções que há entre estas duas noções). A hipótese que levanto aqui consiste em pensar que o processo de reconhecimento da Batalha Espiritual e a tomada de posição no lado “santo” (“aceitando Jesus”) impliquem a adoção de uma visão de mundo que não é inteiramente nova para o indivíduo. O “bandido” já a conhece mesmo antes da conversão e, inclusive, pode ler a sua condição de “bandido” através dela. A conversão consiste exatamente no momento em que o “bandido” opta por adotar esta visão de mundo. Entretanto, à adoção desta nova visão de mundo não corresponde, mecanicamente, uma mudança no ethos. O “ethos de traficante”, de “bandido”, da “vida louca”, permanece com o indivíduo. É preciso, utilizando os termos de Ricardo, se “converter ao evangelho”, e se transformar no que diz respeito a detalhes mínimos, na maioria das vezes corporais (e aqui a noção de *habitus* faria mais sentido que a noção de ethos). É preciso substituir o “ethos de traficante” pelo “ethos de crente pentecostal”; é preciso “transformar o bandido em ex-bandido”.

Após o momento da conversão, há, portanto, um descompasso entre “visão de mundo” e ethos. Estas afirmações são muito perigosas porque não sei até que ponto as visões de mundo de pentecostais e traficantes diferem tão radicalmente entre si. Alguns autores (Lins e Silva, 1990; Alves, 2002) chegam a dizer que pentecostais e traficantes são extremos que se tocam. Ambos seriam maniqueístas, clientelistas, intolerantes e violentos no trato com seus rivais ou inimigos. Isto por si explicaria muito acerca da conversão de criminosos ao pentecostalismo. Eu partilho da idéia que de fato há continuidades por trás de aparentes opostos, mas penso que haja muitas rupturas e, mais que isso, muitas áreas cinzentas, que complexificam demais o objeto em questão. É isto que estou procurando trabalhar.

“Aceitar Jesus”, como vimos, significa o início do processo de transformação da “natureza do bandido”. “Ali eu já não era mais o Caveirinha”, dizia-nos Alex. A troca de nome – ou melhor: o abandono do apelido e a utilização do nome dado no registro civil – é muito representativa deste início de transformação da “natureza” do indivíduo. Os apelidos no tráfico de drogas, em boa parte das vezes, aludem a personagens perigosos, temidos, violentos: “Elias maluco”; “Parazão” – como nos lembra Alvito (2001), os paraíbas em Acari, como no Rio de modo geral, são vistos como homens com disposição para matar com “peixeira”. Entre o nome destes “bandidos” e eles, sua individualidade, há um *tjogjog* (Geertz, 1978), isto é, uma adequação perfeita entre seu nome e sua personalidade, entre sua visão de mundo e seu ethos. Mudar de nome

significa muito mais que perder um rótulo através do qual o “bandido” é reconhecido como tal, mas significa uma transformação mais profunda, relacionada com aquilo que o indivíduo acredita que ele é, relacionada com a sua subjetividade, com a sua individualidade, com a sua “natureza”. Porém, isto, como apontam as entrevistas, não é suficiente. É preciso que as mudanças sejam mais profundas. Alex nos conta como foi sua experiência.

“Eu até entendo que a pessoa duvide, é normal que fique surpresa. Algumas nem criticam por criticar, criticam porque ficam surpresas. Hoje você vê o camarada de arma na mão e amanhã dentro da igreja, levantando a mão, dando glória a Deus, completamente diferente. Diferente no modo de se vestir, no modo de falar. Porque o traficante, você sabe que ele tem as suas gírias, o jeito de corpo, o jeito de molejo, um swing diferente, até o modo de falar, um gesto de ficar em pé e tal. E quando eu me converti foi uma luta pra perder isso. Foi uma luta. Uma luta. O que eu fazia, por exemplo, se eu tivesse com um martelo na mão é como se eu tivesse com uma arma. Se eu tivesse com um pedaço de madeira nas mãos é como se eu pegasse numa arma. Até a bíblia, quando eu pensava que não, ela tava nesse sentido, como se eu tivesse pegando o gatilho de uma arma, como se eu tivesse engatilhando uma arma. Então foi uma luta pra eu perder estes tipos de manias que o tráfico ele dá pro camarada que tá lá. Esses trejeitos. Às vezes a gente conversando com alguém assim e começava a sair uma gíria, dois, três, quatro... mas a gente começamos a lidar com outras pessoas, até pessoas mais intelectual, pessoas com mais estudo. E a gente fomos aprendendo mais um pouquinho. Porque o evangelho é mudança. Porque o poder do evangelho, ele transforma e muda. É uma mudança em todos os sentidos. De pensamento, de gestos, de hábitos.” (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

A inserção numa nova rede de relações que a conversão e a filiação a uma igreja oferecem parece ser importante no processo de mudança de ethos do “bandido”. Alex destaca a importância da convivência com outras pessoas não ligadas ao tráfico nesse processo de subjetivação do discurso pentecostal, de aprendizagem (do novo ethos pentecostal) e esquecimento (do ethos que caracteriza o sujeito criminal como “bandido”). As mudanças apontadas por Alex são minimamente corporais: maneira de andar, de falar, maneira como pega um martelo, um pedaço de madeira, a própria Bíblia. Não basta apenas mudar o nome e o estilo de se vestir. As mudanças precisam ser profundamente corporais. Novas técnicas corporais precisam ser internalizadas.

Eduardo, por exemplo, conta-nos que uma das maiores dificuldades que viveu em seu processo de conversão foi “abandonar as armas”. Mesmo depois de convertido, Eduardo ainda andava armado pelas ruas do bairro onde morava. Como vimos anteriormente – e como outros autores também já apontaram (Zaluar, 1985) –, a arma de fogo é uma dimensão importante na construção social do “bandido”. Deixemos que Eduardo nos conte sua história.

“A outra coisa ruim de largar é as armas. A arma é a sua proteção. Pro cara que tá envolvido, quanto mais arma pra ele, melhor. Você porta uma, daqui a pouco duas, depois

três, quatro, quando vê você já tem umas dez armas. Quando eu vinha do Rio pra cá, deixava uma arma aqui. O cara não anda desarmado. O cara tem medo de andar desarmado. Mesmo num lugar onde ninguém te conhece. Porque sempre tem alguém que não gosta de você. E você vai aprendendo a conviver com aquilo. E a arma se torna o seu documento. Pra você estar à vontade você tem que estar armado. Tem sempre gente abusado, pessoas que não tem nada a ver. Geralmente é aquela coisa né: você me conhece dá onde? Você sabe quem eu sou? Você não é nada, é um merdão. Ai vai e pá. É uma pessoa que perde sua vida aí. Isso aí foi uma das coisas piores da minha vida. Mesmo estando fora, largar a arma foi o pior. Quando o cara se vê num apuro assim, ele pensa logo... hum... to na mão. É difícil.” (Eduardo, entrevista realizada em setembro de 2008)

Abandonar o uso da arma significa mais que o simples abandono de um determinado instrumento. O abandono do uso da arma de fogo está ligado à transformação da subjetividade do indivíduo. Está ligado ao modo como ele age em relação ao demais: se o “bandido” violento resolve seus conflitos através do uso da arma de fogo, o “ex-bandido” não deve agir desta forma. A proteção do crente é a sua fé, a Palavra de Deus é a sua “arma”. Sua autoridade não pode ser cunhada no uso da força, mas na superioridade moral (ligada à renúncia às “coisas do mundo”) que a condição de evangélico implica em contextos de violência (Teixeira, 2008). A dificuldade em abandonar o uso da arma de fogo, apontada por Eduardo, nos remete diretamente à questão do autocontrole e da “civildade” (Elias, 1993): abandoná-la significa abrir mão da possibilidade de, nos conflitos do cotidiano, se defender através de ações violentas – que caracterizam o “bandido” como tal. De acordo com Eduardo, isto não ocorre de maneira simples e fácil, pois há sempre a possibilidade de encontrar com pessoas que “não gostam de você”. É preciso abrir mão deste tipo de comportamento; lutar contra esta “natureza de bandido”. A dificuldade em abandonar o uso da arma de fogo pode, assim, ser interpretada neste sentido: uma luta do indivíduo contra a sua “natureza de bandido”.

“Eu não tinha um coração de carne, eu tinha um coração de pedra. O coração de pedra se transforma em coração de carne. Eu tinha um coração de pedra, um coração terrível. (...)Eu fui criado selvagemmente. [*A esposa de Ricardo, que estava presente no momento da entrevista, faz algumas intervenções interessantes*] ESPOSA: ele não teve o natural que eu e você temos. Tipo assim, não saber viver em família. Não vou tirar essa mochila daqui porque essa mochila é do Cesar e não pode tirar daí. Não tomava banho. Não cortava cabelo, nem a unha. RICARDO: é que eu fui criado na rua. ESPOSA: Se eu tivesse chegado em casa e fazia uma coisa gostosa pra comer, se ele gostasse, ele comia e nem se preocupava se tinha mais gente pra comer. RICARDO: Eu era da rua, eu era mendigo rapaz. ESPOSA: e quando a pessoa reclamava ele não aceitava. Mas aí entrava a minha concepção que eu entendia que ele não sabia viver de outro jeito. Eu cheguei a conviver com ele assim. RICARDO: quando nós casamos, vamos fazer 3 anos de casado, eu tinha isso tudo ainda. Eu me converti mas não sabia viver no meio da sociedade. Porque eu não sabia? Se tivesse pra comer eu comia, se não tivesse eu não comia. ESPOSA: Ele não tinha concepção de família. RICARDO: Eu ficava 5 ou 6 dias sem comer. Ficava o mês inteiro sem tomar banho. Eu andava igual a um selvagem né. Depois que eu me converti, eu jejuava 21 dias, 24 dias direto. Mas quando eu me converti e eu ainda não tinha família, não

tinha esposa, eu continuei caminhando sozinho. Só fazendo obra missionária. Nisso que eu fazia obra missionária, eu viajava. Nisso que eu viajava e eu não tinha casa, eu ia pro monte e fazia casa em cima do monte. Só deixei de cheirar, de fumar, de traficar, mas ficou muita coisa parecida. (...)Então depois que eu casei. Eu casei com o mesmo costume. Então ela teve dificuldade de quê? Eu não tinha toalha pra tomar banho, quando eu tomava banho eu me secava com a minha própria roupa, já suja. Então quando eu me casei eu pegava a toalha limpa pra me enxugar e ela saía toda suja. Cesto de roupa suja? Eu jogava tudo no meio do chão, deixava lá. Quando chovia eu lavava com a água da chuva. Eu botava roupa suja dentro do guarda roupa. Hoje eu boto ainda. To aprendendo ainda. Ela tem que ter muita paciência. Eu chegava do culto todo suado e não tomava banho. Eu era selvagem meu irmão. Hoje eu to aprendendo. Eu chegava com o pé todo sujo e entrava pra dentro de casa. Eu morava em cima de um monte e não precisava tirar sapato ne. Então eu casei e ainda tem coisas hoje que eu não consegui ainda me adaptar. Pra falar a verdade eu não consegui tirar, eu tento, mas... são coisas que é difícil. A vida toda você viveu aquilo. Aí então que foi acontecendo a hora da mudança. Aí eu to te falando depois da conversão.” (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

Esta é uma fala de Ricardo. De acordo com ele, nesta “transformação da natureza” do indivíduo, de sua “natureza criminoso”, é preciso perder o “coração de pedra” do traficante e adquirir um “coração de carne”, do crente, da “pessoa normal”. Esta transformação realmente diz respeito à natureza do indivíduo: “a pedra se transforma em carne”. O traficante truculento e autoritário, com disposição para matar e sem medo da morte, precisa desaparecer. Alex, por exemplo, dizia a respeito da postura do traficante: “o coração dele não corresponde a esse negócio de pô tem que ser bonzinho, sabe.” Ele nos contou sua experiência: “quando eu entrei na igreja todo mundo olhou pra mim, mas a palavra de Deus é como um martelo que destrói uma pedra”.

A idéia de processo civilizador, de Elias (1993), diz respeito a uma mudança sócio-histórica através da qual o Estado passa a deter o monopólio da violência e os indivíduos, na medida em que isto vai se concretizando historicamente, devem conter suas pulsões. Nisto consiste o processo civilizador: os indivíduos aprendem a controlar suas pulsões; os “civilizados” não devem, por exemplo, resolver seus conflitos do cotidiano com base em atitudes violentas. De acordo com esta perspectiva, o indivíduo “civilizado”, construído historicamente, deve internalizar técnicas comportamentais em que o autocontrole das pulsões é a dimensão fundamental: o indivíduo “civilizado” é o indivíduo capaz de controlar a si mesmo – e de transformar isto em seu *habitus*.

Este processo de aprendizagem de autocontrole é experimentado numa dimensão microsociológica pelos “bandidos” que se convertem. A “transformação” de sua subjetividade, como nos conta Ricardo, corre exatamente neste sentido. Ele diz que foi criado “selvagemmente”, sem a disciplina e o autocontrole da sociedade burguesa. É sobre uma dada subjetividade construída socialmente, a de “bandido”, que o processo de subjetivação em questão (a conversão) opera. O micro-processo civilizador pode ser

lido como a direção na qual corre este processo. Consiste na transformação de um sujeito de verdade (o “bandido”) em outro sujeito de verdade (o “ex-bandido convertido” – indivíduo “civilizado”) – e neste sentido, o estudo da conversão do “bandido” ao pentecostalismo explicita a sujeição criminal.

Assim é necessário, para o “bandido”, (quase literalmente) “nascer de novo”. E isso para os “bandidos” que se convertem parece ser um processo extremamente difícil e doloroso. Ricardo admite que ainda vive este processo, que ainda não conseguiu se “transformar por completo”. Aliás, Ricardo admite que durante muito tempo, mesmo depois de convertido, “viveu como um selvagem”. O casamento e o surgimento de uma vida mais estável é que lhe impuseram o micro-processo civilizador e disciplinar que atinge seus hábitos mais rotineiros. A esposa passa e passou “provas” com ele. Ela precisou “agüentar o Ricardo selvagem”, “bandido em seus hábitos”, embora já não estivesse mais envolvido com a vida no tráfico de drogas. E, segundo Ricardo, a presença da esposa foi importante no processo de transformação da sua “natureza criminosa”.

Porém Ricardo chama a atenção para algo que é extremamente relevante do ponto de vista analítico: ele, mesmo depois de convertido, continuava com seu ethos de traficante, “selvagem”, em seus próprios termos. Mas ele justifica dizendo que somente ficou na obra missionária, viajando, sem residência fixa. Era possível estar na obra missionária mesmo que ele ainda se considerasse um “selvagem”. A passagem da condição de “bandido” a “ex-bandido” não se dá direta e mecanicamente, mas é mediada por uma área cinzenta, em que visões de mundo e ethos diferentes se misturam.

Entretanto, isto não quer dizer que haja contradição no fato do “bandido convertido” carregar consigo algo de sua subjetividade anterior à conversão. Como aponta Mafra (2000:60),

“os pentecostais estão incentivando a experimentação sobre a mudança de sentido produzida pela conversão. Não é mais tanto o pastor ou o corpo de fiéis — a congregação — que ensina e guia de perto as opções abertas para o novo converso, mas ele mesmo vai adequando sua nova postura até, como dizem, se “sentir bem”. Assim, o campo de negociação de significados, sobre o que deve ser recusado e o que deve ser aceito, o que tem valor de persuasão e o que deve ser combatido porque se revela ilusório, tende a responder a um diálogo entre a trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal. A contraparte é a formação de coletivos mais plurais no interior dessas igrejas, tanto no que diz respeito a referentes culturais anteriores, como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão.”

Ou seja, para além de rupturas entre a condição de “bandido” e a condição de “ex-bandido convertido”, há também uma série de continuidades. Tais continuidades não têm a ver somente com a transformação da subjetividade do indivíduo, mas também

com as estratégias de proselitismo. Por exemplo, Ciro, ex-trafficante, que passou diversas vezes pelo sistema penitenciário do Estado do Rio de Janeiro, onde se converteu ao pentecostalismo, conta-nos que, como ele conhecia muito sobre armas, utilizava este conhecimento para que suas pregações mantivessem os presos mais atentos. Ele dizia para os presos: “não adianta vocês tirarem onda de AK-47 ou de AR-15, de granada ou de pistola, estas armas não garantem a vida de vocês. A única arma que garante a vida eterna é a Bíblia, a palavra de Deus”. Ciro afirmava que, desta forma, utilizando os conhecimentos que possuía sobre o “mundo do crime”, os presos ficavam mais atentos às pregações que ele fazia. Vejamos um pouco mais sobre estas continuidades.

O Trafficante e o Missionário: tipos ideais de estilos de vida convergentes

Os argumentos desta seção devem ser considerados como hipóteses de trabalho, já que exigirão, para seu melhor desenvolvimento, uma base etnográfica muito maior. No entanto, é possível perceber que há uma densidade muito grande nos relatos dos “ex-bandidos”. E além disso, tais relatos também são bastante representativos e estão muito de acordo com histórias que eu já tive a oportunidade de escutar mas não registrei. Trabalharei pensando as categorias “trafficante” e “missionário” como tipos ideais – baseado nas informações de entrevistas, em etnografias de outros autores e em minha experiência de campo.

O ethos do trafficante já foi muito bem estudado por Zaluar (1985). A virilidade, a masculinidade e o uso da arma de fogo caracterizam muito bem o tipo social *trafficante*. Além disso o estilo de vida no tráfico é marcado pela ostentação: do dinheiro, da arma, do cordão e dos anéis de ouro, de mulheres. Porém, como ficou muito bem documentado em Falcão: meninos do tráfico (Bill e Athaide, 2005), o estilo de vida dos soldados do tráfico, além das características já apontadas, também é marcado pela imprevisibilidade da chegada da polícia ou do inimigo, da tensão nos lugares de “contenção”, da necessidade do constante uso de drogas e outras substâncias para se manter acordado no plantão, da instabilidade da vida do trafficante que não tem residência fixa no morro e vive trocando de postos e mesmo de morros. Quando sua facção domina muitos morros, pode haver um trânsito mais ou menos constante entre os soldados – de maneira que a vida se torna um circuito entre postos de guarda, diferentes

morros, bocas-de-fumo e casas. Esta instabilidade é muito marcada no discurso dos traficantes.

“Você já imaginou uma pessoa que não come direito, que não dorme direito, que não podia tomar banho, às vezes a gente tava jantando e de repente fogos no morro, polícia tava entrando, atirando, aquela correria, aquela adrenalina e não tinha nada mudado, era aquela rotina. Tinha época no morro que você tinha que comer e dormir em duas ou três casas diferentes. Quando a gente não podia dormir em alguma casa, tinha que dormir em cima de laje, pegando chuva, debaixo de caixa d’água. Quando tinha risco de invasão no morro você não podia sequer piscar o olho, tinha que ficar usando cocaína e tomando coca-cola misturado com café pra cortar o sono. Você fica 24 horas no ar. Coca quente com café e cocaína”. (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Esse ethos do qual nos fala Alex neste trecho é que pode vir a permanecer depois da conversão. E é contra ele que Ricardo luta até hoje. Mas em contrapartida, Ricardo nos fala da sua vida de missionário, após a conversão. Segundo Ricardo, “é uma vida de providência”. O missionário deve seguir as ordens de Deus e não temer o futuro. O estilo de vida do missionário é marcado também por uma certa imprevisibilidade e uma instabilidade. Como no tráfico, é preciso “ter disposição”, não para matar, mas para “pregar a palavra” seja em qual lugar for e sob quais condições forem. Mais que ter disposição, é preciso estar à disposição (da vontade de Deus). Sobre isso nos conta Ricardo.

“[depois de se converter] Eu fui morar em cima do monte. Cortei umas madeiras na mata, arrumei uma lona preta, e fiz aquele mato seco e fiz uma cabana e ali foram três anos da minha vida ali. Morando numa cabana. Eu era selvagem. Lá você não tem uma vida normal como você tem. Lá você toma banho quando você quer tomar, você lava roupa com a água da chuva, eu passei bastante dificuldade em matéria de comida. Por eu não trabalhar e ter poucas pessoas conhecidas eu descia pra ir pregar e as pessoas saíam de perto de mim. Fedia muito. Passei muita fome. Ali eu aprendia ser frio. Mais frio do que eu era no tráfico. Porque na favela eu nunca passei fome e depois de crente eu passei fome, necessidade mesmo. Quando não tinha dinheiro da passagem eu vinha a pé, comia resto de lanche na lanchonete. (...)Eu saí daquela vida toda, mas as pessoas que me conheciam não queriam abrir portas. Não porque não queria, mas porque não confiava em mim. Por isso eu tive que morar em cima do monte. Eu não tinha atividade na sociedade. Eu não tinha profissão, agora eu tenho. Eu não tinha espaço pra dormir na casa de ninguém. Eu tinha que me enjaular na mata, ficar lá, e lá não tinha água pra tomar banho, eu não tomava banho. Já fiz missão em Irajá, em Manaus, na Bahia, fui viajando igual a um maluco, eu vim da Bahia pra cá num caminhão de tomate, de carona”. (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

O missionário não tem um cotidiano em igrejas. Como ouvi de alguns, mesmo que ele tenha família e filhos é preciso ter um grau de desapego a isso. Como me disse um missionário quando estávamos em visita, junto com Ricardo, a uma favela da zona norte do Rio de Janeiro: “meu filho dorme na casa de um, na casa de outro. Ele tem que aprender a ser filho de missionário. É bom que ele vai se acostumando também. Eu tenho que fazer a missão, às vezes não dá pra ficar em

casa”. É preciso estar à disposição da missão e preparado para o imprevisível e para o imponderável.

Os estilos de vida do traficante e do missionário convergem em alguns pontos. Levanto a hipótese de, portanto, isto facilitar o processo de transição, nos termos de Ricardo, da “conversão a Jesus” para a “conversão ao evangelho”: o micro-processo civilizador e disciplinar que o “bandido” precisa experimentar para que a sua conversão tenha efeitos sobre a sua sujeição criminal. Irmão Cidney, ex-Bugalú, ao nos contar como se tornou um missionário, reforça esta hipótese. Ele disse:

“Eu descobri que eu era missionário porque quando eu tava no mundo eu andava demais. Ao mesmo tempo que eu tava aqui eu tava ali, ia buscar droga no Rio, Niterói, São Gonçalo... que eu ia apanhar droga lá e não tinha paradeiro. Nem moradia fixa. Hoje eu continuo assim, mas pra fazer o bem. Onde ele me manda pregar eu to indo.” (Cidney, entrevista realizada em abril de 2008)

Irmão Cidney foi traficante no bairro da Vila Nova, em Magé. Ele associa o dom dele de missionário a algo que foi aprendido antes de sua conversão, no mundo do crime. Hoje, segundo ele, o que mudou em relação a este estilo de vida foi o fato dele usar esta “disposição” para pregar: “Onde ele [Deus] me manda pregar eu to indo”. Desta forma, a ligação entre a conversão do “bandido” e a transformação de sua subjetividade não se dá maneira mecânica e direta, mas é mediada por uma trama complexa e longa que conta com possíveis continuidades simbólicas entre o mundo do “bandido” e o mundo do “crente” – ou, como descrevi nesta seção: com essa convergência entre o estilo de vida do traficante e do missionário, aqui pensados como tipos ideais.

Vamos a partir de então, verificar os efeitos de todo este processo, descrito analiticamente com base em entrevistas e experiências etnográficas, que envolve: o mito de origem, o processo de conversão e a conversão como processo, a convergência de estilos de vida e a transformação da “natureza” do indivíduo. De que maneira isto impacta a sujeição criminal? Quais os efeitos gerais dessa saga do “ex-bandido” sobre os demais fiéis pentecostais e sobre as outras pessoas, a sociedade de modo genérico?

A Igreja e a Rua

O título desta seção faz uma alusão direta às idéias do antropólogo brasileiro Roberto DaMatta (1985) sobre o significado das relações entre a casa e a rua no Brasil.

De maneira geral, a casa é o espaço da segurança, das relações entre conhecidos que são sempre mais adocicadas, mesmo nos momentos de conflito e tensão. Diferente da rua, que é o espaço do perigo, do risco de encontrar com um malandro, um marginal, um vagabundo ou um traficante armado. O espaço da casa pode subverter a rua, o espaço público – onde idealmente os contatos deviam ser regidos por regras igualitárias. Esta idéia tem início em Gilberto Freyre (1975; 1987). O mandonismo restrito num primeiro momento ao espaço da casa estende-se à rua, ao espaço público. Na rua, onde as relações entre estranhos deveriam idealmente ser reguladas por normas de civilidade e pressupostos de igualdade, o que muitas vezes vale é a autoridade da casa, do senhor, do sobrado sobre o mucambo, como assim era a da casa-grande sobre a senzala.

Conforme DaMatta (1985:12),

“Quando digo que ‘casa’ e ‘rua’ são categorias sociológicas para os brasileiros estou afirmando que, entre nós, estas palavras não designam simplesmente espaços geográficos ou coisas físicas comensuráveis, mas, acima de tudo, entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas”.

Nesse processo de conversão de traficantes às igrejas pentecostais há dois espaços públicos em questão, nos quais eles terão necessariamente de atuar: a igreja e a rua. O primeiro diz respeito à comunidade evangélica na qual o indivíduo congrega. A rua já é uma categoria muito mais ampla e de difícil definição: é tudo aquilo que não é a igreja. A igreja não precisa ser necessariamente o espaço do templo. Mas podemos entendê-la como o universo evangélico, o universo das pessoas que partilham da crença na batalha espiritual, que o criminoso possui uma motivação sobrenatural, que ele é influenciado pelo Mal e que, por conseguinte, também partilha da crença de uma “recuperação” via conversão religiosa. A rua é o espaço das pessoas que não partilham desta crença. Isso nos leva à seguinte hipótese: é possível que o “bandido” que se converte livre-se por completo da sujeição criminal no espaço da igreja, onde todos partilham das mesmas crenças. No espaço da rua, no qual a crença não é compartilhada, a sujeição provavelmente triunfaria e o indivíduo sempre seria visto pelos demais com “desconfiança”, ainda como um “bandido perigoso”.

A conquista do espaço da rua pelo “ex-bandido” é extremamente importante na sua luta contra a sujeição criminal. Os “ex-bandidos” reconhecem que fora da igreja eles são vistos por muitos como “bandidos” e que isso reduz suas oportunidades na

sociedade: no mercado de trabalho por exemplo (formal e informal). E mesmo quando conseguem algum trabalho, podem ser testados por seus patrões a qualquer momento. Como nos conta Alex.

“Confiança dentro da igreja é importante. Mas pra gente é melhor ter uma confiança aqui fora. Lá na igreja a pessoa já te conhece. Aqui fora tem que lutar contra o preconceito de quem não te conhece. O cara diz, o cara já foi ex-traficante... Eu trabalhava numa oficina mecânica, e meu patrão tinha uns ouros dentro da oficina mesmo. Ele nunca deixou aberto o cofre. E nesse dia ele nos testou. Ele disse: ‘vou sair e já volto’. E deixou a porta entreaberta pra alguém ver, com um cordão de ouro caído perto do cofre, no chão. E eu observando. Mexendo num carro do policial lá. Quando ele chegou eu disse: antes de tomar café eu gostaria de falar com o senhor. Desliguei o maçarico. E eu sei que o senhor me testou. Eu quero te agradecer por isso. Não to chateado não. O senhor me fez enxergar que realmente eu sou uma nova criatura. Que pra mim só vale o que é meu, o que é dos outros é dos outros. Ele tentou desconversar. Mas depois reconheceu que aquilo era uma isca mesmo. Aí ele admitiu e reconheceu a minha mudança e que a igreja me transformou. E eu também vi que eu tinha mudado. Então lá dentro tudo bem. Mas quando as pessoas aqui de fora acreditam é que realmente explode seu coração de alegria. E a certeza de que você ta conseguindo mostrar que pode realmente haver uma mudança. Eu não peguei o cordão não só porque sou evangélico. Eu não peguei porque eu não peguei. Eu mudei. A condição de evangélico até ajuda a diminuir o preconceito. Mas mesmo que o patrão soubesse que eu era crente ele faria o teste. Eles sempre querem uma brecha.” (Alex, entrevista realizada em março de 2008)

Alex passa no teste, não pega as jóias do patrão. E mais que isso, ele mesmo se convence de que realmente tinha mudado neste teste. Agradece ao patrão por tê-lo feito enxergar que ele agora era realmente uma “nova criatura”. Antes, ele poderia pegar as jóias porque ele era um “bandido”. Contudo, após a conversão ele foi “transformado pelo poder do evangelho”, tem uma subjetividade “liberta” do “mal que lhe fizera um bandido” e, por isso não age mais como um criminoso. De acordo com Alex, ele conquista, assim, a confiança do patrão. “Quando as pessoas aqui de fora acreditam é que realmente explode seu coração de alegria”. Alex narra a sua experiência concreta com os resíduos de sujeição que ainda estavam presos a ele. O patrão o testa, mas ele mesmo se testa através do patrão. Ele é aprovado. Ele se aprova. “A condição de crente ajuda a diminuir o preconceito”, embora não seja suficiente, pois mesmo que o patrão soubesse que ele era crente faria o teste. “Eles sempre querem uma brecha”. Como afirma Misse (1999) em relação ao caso de “Gregório Gordo”, a sujeição criminal é um fantasma difícil de se livrar.

Ricardo nos conta o caso de como ele conseguiu ganhar a confiança do dono de uma padaria (um católico não praticante segundo ele) que, depois, cedeu um espaço para que ele fizesse cultos, deu-lhe casa e emprego.

“Eu enfrentei uma grande dificuldade em Parada Modelo – que foi o lugar pra onde eu fui depois que eu me converti. Terra de pessoas carentes, apesar de ter muitas igrejas grandes. Havia muitas pessoas afastadas do evangelho e desacreditadas lá. Eu sempre fui essa pessoa

de conversar, transparente, essa pessoa de chegar junto, eu faço. Então isso aí fez com que as pessoas de lá se apegasse a mim. Porque o que aconteceu ali naquele lugar que Marcelo cedeu pra mim fazer os cultos impactou Parada Modelo. Nunca ninguém tinha vomitado câncer, cego voltado a enxergar. (...) Cheguei em Parada Modelo e não tinha aonde ficar. Tinha já a profissão de padeiro. Eu tinha juntado dinheiro na Bahia e dava até pra alugar uma casinha. Mas só que Deus não queria isso pra mim não. Deus queria que eu ralasse ali. Que eu conquistasse. Então eu conheci o Marcelo, dono de uma padaria. Católico. Ele ficou impressionado com os meus dons e resolveu me ajudar. Ele tem grana. Ele me pôs pra morar dentro da mansão com ele. Eu sempre tive dom de missionário. Eu ficava morando dentro da mansão e tomando conta da padaria deles. Eu já tinha a profissão de padeiro e tomava conta da padaria deles.” (Ricardo, entrevista realizada em março de 2008)

Através de seus dons de missionário Ricardo “fez grandes obras” em Parada Modelo (um bairro da cidade de Guapimirim, na Baixada Fluminense). De acordo com ele, fez com que as pessoas pudessem ver de perto milagres que elas não viam, mesmo que lá houvesse grandes igrejas. Com “os dons que Deus lhe deu” – ele se refere ao “dom da cura e o dom da palavra” – conseguiu conquistar a confiança de Marcelo, dono de uma padaria, pertencente à classe média do lugar e católico. Marcelo disponibilizou a garagem de sua casa para que Ricardo realizasse cultos, além de oferecer-lhe moradia e emprego. Através de seus dons extraordinários, de seu carisma, Ricardo, ex-Pinguinho, ex-trafficante, consegue subverter a lógica da rua: “ganha uma pessoa para Jesus”, consegue emprego, casa e um lugar para realizar mais estavelmente seus cultos de cura. A sujeição criminal não triunfa sobre Ricardo. Isto revela uma consequência simples: o “ethos de missionário”, com sua “disposição” e seus “dons” sobrenaturais foi capaz de ajudar Ricardo a anular a sua sujeição criminal, mesmo fora do espaço da igreja. Entretanto, uma ressalva é necessária: isto só acontece na medida em que Marcelo acredita em Ricardo e em seus dons sobrenaturais. Quando Marcelo acredita nisso, ele deixa o espaço da rua e passa a fazer parte do espaço da igreja. Poderíamos explorar mais esta relação entre Marcelo e Ricardo, mas optei por trazer este caso para o texto somente para mostrar quão complexas podem ser as relações entre os dois espaços públicos: a igreja e a rua.

Já Irmão Cidney, ex-Bugalú, conta-nos como um policial que queria matá-lo desde os tempos em que ele era trafficante, mesmo depois de vê-lo na igreja, convertido, não desistiu da perseguição.

“Eu tava na igreja firme, mas ele me via com olho carnal. Tentou tirar a minha vida. Porque nos mesmos lugares que eu andava, eu comecei andar pra evangelizar, eu ia nas bocas, pessoal pedia oração. Uma vez ele me viu lá. Pensou que eu tava levando maconha pra eles. E forjou um meio de tirar minha vida. Ele me chamou pra ir num lugar com ele, mas Deus me avisou e eu não fui. Ele ficou me vigiando e me cercando. E eu falei pra ele, você tá tentando fazer isso comigo, mas eu não sou aquele que você está pensando mais não, eu mudei. Ele é policial aposentado.”

A sujeição criminal aparece com toda a sua força agora. Mas essa situação pode ter sido, segundo Cidney, uma estratégia do Diabo para testar-lhe a sinceridade da conversão, uma “prova” pelo qual ele deveria passar para se afirmar (para si e para os outros) como um novo homem. Assim como aconteceu com Alex.

“Satanás queria que o velho homem que tava dentro de mim se irasse com ele. Mas eu fui com que? Com sabedoria, dom da sabedoria. Deus me deu também o dom do amor que eu não tinha antes. (...) Deus ta me dando esse dom. Conversei com ele, ele viu. (...) Não pensei em denunciar ele não. Eu sabia que não era ele que queria tirar minha vida. O mesmo Deus que me abençoou podia abençoar ele também. Através de mim ele ta sendo abençoado agora. Eu oro pra ele, peço a Deus pra ele. Eu fui la e falei com ele: Jesus tem algo pra fazer na sua vida, do mesmo jeito que fez na minha, faz na sua também. Ele falou pra mim: muitas vezes eu fui pra te matar, mas eu não conseguia, não tinha força de puxar arma e te matar. Eu orei pra ele parar de beber. Eu oro pra ele, peço a Deus pra ele. Hoje, coisa que ele não fazia ele ta fazendo, vai visitar a família e tudo. A confiança que ele não tinha em mim, ele hoje tem. Porque eu não fui pra julgar ele. Eu fui querendo apoiar e ajudar. Conserta teu erro, ta desviado, falo pra ele. Dei um abraço nele de carinho, se precisar estamos aí. Contra a maldição e o pecado tem palavras boas, palavras sábias. Se eu fosse me irar contra ele eu tava pecando contra Deus e poderia ter conseqüências piores. Hoje eu sou uma bênção na vida dele. Ele me chama agora de irmão Cidney.”

Como Ricardo, através dos seus dons sobrenaturais, Cidney também consegue subverter a lógica da rua e escapa do destino perverso que a sujeição reserva para os sujeitos criminais: a morte. Através do seu “dom do amor e da sabedoria” ele conseguiu fazer com que o policial desistisse de matá-lo. O policial também começou a mudar: “coisa que ele fazia antes não ta fazendo mais, vai visitar a família e tudo”. E é a partir deste momento que ele estende a lógica da igreja sobre a lógica da rua, atenuando, ao menos nesse caso, a sua sujeição criminal. Para o policial ele já não é mais Bugalú, o traficante, o “bandido”, mas, como diz Cidney: “ele (o policial) me chama agora de Irmão Cidney”.

No entanto, para mostrar o quão complexo e cheio de meandros é a lógica que liga estes dois espaços públicos, a igreja e a rua, vou mostrar um caso que complexifica um pouco mais o que eu descrevi até agora. Todos os entrevistados disseram como, mesmo dentro da igreja, é difícil ganhar a confiança das pessoas. Eles dizem que algumas pessoas desconfiam, fazem pequenas acusações, o que dificulta bastante o processo de conversão. Mas o caso que irei descrever não faz parte deste cotidiano. É um caso extraordinário que mostra como a desconfiança pode estar presente também no espaço da igreja.

Numa conversa informal, uma amiga da Assembléia de Deus me conta a situação pela qual sua família passara. Seu pai era policial militar. Morava em Magé e

trabalhava no Rio. Ele tinha receio de voltar para casa fardado e fazia questão de vir retornar com a farda e a arma bem escondidas numa bolsa. Tinha medo de que, descoberto num assalto, fosse assassinado. Mas foi exatamente o que aconteceu. Num dia comum, voltando para casa, à noite, após seu expediente de trabalho, houve um assalto no ônibus, revistaram a bolsa dele, descobriram que ele era um policial e lhe executaram imediatamente. A mãe desta minha amiga teve de criá-la sozinha, sem a ajuda do pai mais. Foi uma vida de muito sacrifício e de muitas dificuldades. Apesar da mãe não ser evangélica, minha amiga se converteu ainda na infância, por influência da irmã de sua mãe. Anos mais tarde sua mãe também se converteu. Em certo dia, depois de passados mais de 20 anos da morte do marido, num culto comum, algo de extraordinário acontece. Um homem sobe ao púlpito para dar seu testemunho. Fora ladrão, seqüestrador, traficante, já tinha realizado vários homicídios. Mas resolve contar um em detalhes para a platéia. Certa vez ele subira no ônibus muito drogado, influenciado pelo Diabo, segundo ele, e simplesmente executou um policial. Ele entra em detalhes sobre o caso. A mãe de minha amiga reconhece a história do marido assassinado. Ela ficou nervosa, mas não fez escândalo. Falou com o pastor. A notícia se espalhou. Todos ficaram temerosos com a presença daquele homem na igreja. O pastor pediu para ele se afastar da igreja, que não congregasse mais ali. Ele obedeceu.

Por mais que o caso do homem que testemunhava pudesse parecer com o do pai de minha amiga, nunca poderia haver certeza. Esses casos, infelizmente, não são raros no Rio de Janeiro. Ele estava testemunhando, contando os horrores da vida de “bandido”, mostrando o quanto “Deus o havia transformado”. Mas o seu testemunho teve o efeito inverso. Um caso distante, de um “ex-bandido” que matou pessoas que não fazem parte do cotidiano ou do círculo social do seu público certamente não teria este efeito. Mas era um caso próximo. Alguém ali possivelmente havia sofrido diretamente as ações criminosas daquele homem que se dizia “curado”, “transformado”. E o pastor decide afastar o “ex-bandido” daquela congregação. Em todo caso, este episódio não fez com que os crentes questionassem a crença no “poder transformador do evangelho” sobre os “bandidos”. Não se trata aqui de um retorno da sujeição criminal, mas de um caso bom para pensar como o aquilo que aqui chamo de *espaço da igreja* pode ser complexo.

Porém, há a possibilidade da sujeição criminal retornar concretamente em sua dimensão subjetiva: a possibilidade de que o “ex-bandido” retorne à sua condição subjetiva anterior. Há uma preocupação constante por parte do “ex-bandido”: ele

reconhece que sua condição pode ser bastante instável e que certas ações podem devolver-lhe a sujeição. Ele pode retornar à sua condição de “bandido”. Vejamos o caso de Eduardo.

“Até você não dar o devido lugar a Deus na sua vida... é difícil. Porque o Diabo, ele não quer perder ne. Ele fica querendo te colocar numa situação... e em vez de você entregar a Deus a sua vida, pra Deus te proteger, ele [o Diabo] fica querendo arrumar um modo de você ter que se proteger ne. Ele fez isso comigo. A pior coisa que tem é você largar a arma ne. (...) Um rapaz que mora ali do lado foi na minha casa, isso eu depois de crente já. Pedindo pra eu segurar uma arma pra ele. Isso é terrível. É uma artimanha do Diabo mesmo. Mas é aquele negócio, não podemos dar brecha. Se não o Diabo vem e coloca fogo. (...) Dizem que se sai um Demônio de vocês, se você der brecha ele volta 7 vezes mais forte. Volta com mais 7 demônios junto. É que nem rachando lenha. Você vai dá uma machada. Tira um lasco. Depois dá outra. Quando vê... não tem grossura de árvore que você não quebre. E geralmente as ferramentas nos que damos ao Diabo pra que ele trabalhe na nossa vida. É uma luta constante. Você aceitar Jesus é você estar preparado pra uma guerra. Que é uma luta constante”. (Eduardo, entrevista realizada em outubro de 2008)

Como vimos anteriormente, Eduardo nos conta que uma das coisas mais difíceis em sua transformação foi o abandono do uso da arma de fogo. Entretanto, em seu dia-a-dia, as armas estão, de maneira ou de outra, sempre presentes. Ele, através da cosmologia pentecostal, reconhece estas situações como “tentações malignas” que querem aos poucos “derrubá-lo” de sua nova condição de crente. Eduardo compara, inclusive, a vigilância que ele precisa ter como crente com a vigilância que ele precisava ter quando era soldado no tráfico de drogas. A qualquer momento poderia haver uma batida policial ou uma investida de quadrilhas rivais: era preciso estar sempre acordado, atento, para não ir preso, perder dinheiro, drogas, armas ou mesmo a vida. Da mesma forma, agora como um crente, ele precisa estar sempre vigilante: a qualquer momento, em qualquer situação, o Diabo pode atentar contra sua nova condição e qualquer vacilo pode ser fatal.

O espaço da rua é, por excelência, dentro da cosmologia pentecostal, o espaço em que há o maior risco de ser atingido pelas investidas do Diabo. É nele que podem ocorrer as maiores “provações”. É no espaço da rua que o “ex-bandido” pode, a qualquer momento, ver-se em situações que podem pôr em risco a sua nova condição de crente. Como nos conta Eduardo.

“Eu não conseguia ficar sem a arma. Sempre tinha aquela proteção de arma. Eu já tava na igreja. Aí teve uma vez que eu comprei um burro e tava terminando de pagar. E aí me faltou o dinheiro pra me dar a ele. Aí fui tentar negociar com o dono do burro, pra devolver o burro e ele me devolver o dinheiro. O dono do burro aceitou mas não tinha o dinheiro todo pra me dar. Aí ele falou: olha, toma esse revólver aqui. Que eu não quero também ficar te devendo igual você me tava. De repente com ele você pode ganhar mais dinheiro. Olha só como o bichinho [o Diabo] é astuto. Ele vai trabalhando devagarinho. Aí eu peguei o revólver. O revólver era bom. Aí a primeira coisa que aconteceu foi um rapaz aí uma vez

que me ameaçou, ele quase me matou. Eu tava andando de bicicleta e o cara encheu de garrafa a rua, garrafa de cerveja, pra você ver como é tudo armação do Diabo, aí eu passei e sem querer derrubei umas garrafas. Aí ele falou, não você vai pagar! Aí eu falei: que pagar o que! Você bota essas garrafa no meio do caminho. Aí peguei e montei na bicicleta, pedalei e fui embora. Aí quando passou o cara falou: rapaz você quase morreu ali, rapaz. E eu disse: eu? Quase morri? O cara falou: é você, rapaz. O cara pegou uma madeira ali e ele ia bater na sua cabeça com a madeira. E eu falei: mas eu não vi não rapaz. Aí eu fui buscar o revólver. Quando eu peguei no revólver a primeira coisa que pensei foi que era armação do Diabo. Aí eu falei: que isso rapaz, isso não é de Deus. Aí quebrei o revólver”. (Eduardo, entrevista realizada em outubro de 2008).

É importante dizer que Eduardo nos conta esta história quando eu o indago sobre as dificuldades vividas em seu processo de conversão. O processo de transformação que age sobre a “natureza do bandido”, da perspectiva pentecostal, nunca se dá por completo. Há sempre que ser “vigilante”. O indivíduo está sempre em “luta contra ele mesmo”; contra a sua “natureza”. Sempre tentando domá-la. E, de acordo com a teologia da Batalha Espiritual, há sempre a possibilidade do Diabo “tramar para recuperar aqueles que ele perdeu”: qualquer descuido do convertido pode fazer com que a sua natureza de “bandido” venha a prevalecer.

“Ex-bandido”²³: expressão curiosa que designa o que o indivíduo “é” tendo como referência exatamente aquilo que ele “foi”. Há uma referência conjunta ao passado e ao presente. A condição de crente, desse modo, na tentativa de “transformar a natureza do bandido”, parece recobrir ou se acumular sobre a sujeição criminal – as duas coisas (ser “bandido” ou não o ser) são sempre possíveis e a todo momento é preciso provar (para si e para os outros) que se é (ou que não se é) uma delas.

“Isso que eu vou te contar agora não tem muito tempo não. O homem me chamou ali pra trabalhar num terreno, pra limpar um terreno ali. Aí depois que eu limpei o terreno, ele disse que não tinha nada a ver, que o terreno não era dele. Que ele não ia pagar. Aí eu falei pra ele: que isso rapaz? Você me conhece? Você sabe do que eu sou capaz? Você perdeu a noção do perigo rapaz? Aquilo foi uma armação do Diabo tremenda. Aí eu pensei não é nada disso não, nós somos novas criaturas”. (Eduardo, entrevista realizada em outubro de 2008)

Mesmo depois que Eduardo consegue se livrar do uso da arma de fogo, há sempre o risco de ser influenciado pelo mal. A sua condição de crente é sempre ameaçada. O “ex-bandido” é uma figura ambivalente: ainda que crente ele pode, a qualquer momento, ter acesso a um outro registro, o de “bandido”. Suas experiências no mundo

²³ Este termo é utilizado analogamente pelos pentecostais em relação a todos os tipos sociais reconhecidos como desviantes e que optam pela conversão ao pentecostalismo como forma de se “recuperarem”: “ex-prostitutas”, “ex-homossexuais”, “ex-alcoólatras”, etc.

do crime fazem do “ex-bandido” alguém que habita uma condição especial: é possível que ele acesse as técnicas e práticas que aprendeu em sua experiência anterior. O que Eduardo aciona nesta situação é algo muito semelhante ao “você sabe com quem está falando?”, tão bem estudado por Roberto DaMatta (1990). Este bordão estudado por DaMatta diz respeito ao duplo ordenamento social que caracteriza o dilema brasileiro: uma ordem social hierárquica e outra individualista. O “ex-bandido”, no nosso caso, aparece como um personagem ambivalente exatamente por causa de sua história: sua trajetória individual é marcada pela experiência em distintos espaços – o crime e a igreja. Como pentecostal, o “ex-bandido” deve manter total controle sobre a possibilidade de acessar os registros de sua condição anterior. Ele pode pregar sobre sua vida no crime. Porém, como me diziam os protagonistas deste trabalho, sempre com o cuidado de enfatizar as “maravilhas que Deus fez”, sempre enfatizando a “transformação”. Para os pentecostais, acessar à memória deve ser feito com extremo cuidado: nunca se sabe onde poderá se encontrar uma “armadilha demoníaca”.

Para intimidar a pessoa que tentou enganá-lo, Eduardo utiliza a ambivalência de sua condição: “Você me conhece? Sabe do que eu sou capaz?”. Entretanto, ele não pode recorrer a este tipo de recurso, pois isso pode dar “brecha” para o Diabo entrar em sua vida. E, agindo desta forma, ele pode retornar à sua condição anterior, de “bandido”. É preciso que o “ex-bandido” esteja “vigilante”. Qualquer vacilo pode ser fatal. Ele, a todo momento, deve ser “nova criatura”.

Assim, o “ex-bandido” através da conversão religiosa, deve se entregar a uma outra sujeição identitária (em que identidade social, prática social e rótulo aplicado socialmente devem estar combinados harmonicamente). Ao mesmo tempo em que a religião fornece ao sujeito criminal instrumentos simbólicos e sociais através dos quais ele pode se “transformar” e lidar com a sua sujeição, ela o trancafia em uma nova identidade – que necessita o tempo inteiro ser reiterada, vivida, experimentada. Na esperança de se “libertar” de uma subjetividade marcada socialmente pelo crime, o “bandido” se converte ao pentecostalismo. Entretanto, para não ser mais “bandido”, o indivíduo deve ser, a todo momento, “crente”. Assim, esta solução que diz de si mesma ser a “única saída”, embora seja capaz de agir sobre a “subjetividade criminosa do bandido”, assujeita-o num outro registro identitário. Ao sujeito criminal, parece restar-lhe apenas a sujeição.

Desse modo, como esta “transformação” tem a todo o momento que se atualizar, qualquer rompimento pode jogar o indivíduo de volta em sua sujeição criminal. Não é

por acaso, como já apontara Côrtes (2007), que muitos “bandidos” que optam pela conversão ao pentecostalismo retornam ao crime e, depois de algum tempo, voltam à igreja, oscilando entre duas identidades que parecem não deixar espaço à nenhuma outra possibilidade. O sujeito criminal, na tentativa da conversão, pode entrar num circuito de oscilações que compreende estes dois tipos de sujeição identitária.

Eduardo nos conta que, ao se desfazer de sua arma, conseguiu manter-se fiel à sua condição de evangélico e, ao menos naquele momento, longe da sua sujeição criminal. Entretanto, como já adiantamos, não são raros os casos em que os “ex-bandidos” voltam à sua condição anterior. E estas oscilações parecem não ocorrer sem deixar vestígios no indivíduo. Do mesmo jeito que, após “aceitar Jesus”, o indivíduo ainda permanece com um certo “ethos de bandido” – e como muito deste ethos pode permanecer com o indivíduo em sua nova condição de evangélico, já que o pentecostalismo é capaz de absorver e organizar algumas de suas características dentro de sua cosmologia (Mafra, 2000); da mesma forma, o “ex-bandido” que retorna ao crime, pode levar consigo, em sua subjetividade, algo de sua experiência na igreja.

Em suas histórias de vida, alguns dos “ex-bandidos” me contaram de suas outras experiências de conversão que “não deram certo” e de como as suas experiências na igreja tiveram influências sobre a sua atuação novamente como “bandido”. Segundo estes depoimentos, quando o indivíduo retorna ao crime, retorna mudado, “um pouco evangélico”. Assim, os dois registros identitários que, na condição de “ex-bandido convertido”, aparecem em uma disputa constante, uma luta contra a “natureza”, podem ser acomodados, de maneira mais ou menos harmônica, em uma única subjetividade, ambígua: um “bandido evangélico” (Vital da Cunha, 2008). Se o “ex-bandido” é uma figura ambivalente, que possui uma subjetividade em constante conflito – ora podendo prevalecer sua “natureza de bandido”, ora podendo prevalecer a “nova criatura”, e sempre com a possibilidade de “rompimento” e posicionamento em um dos “lados” possíveis da Batalha Espiritual; o “bandido evangélico” seria uma figura ambígua: seria portador de uma subjetividade que mescla harmonicamente identidades e práticas sociais reconhecidas como contraditórias. Um curioso equilíbrio de antagonismos, para usar a expressão clássica de Freyre (1975), que se estabelece ao nível do indivíduo, de sua subjetividade.

Isto nos conduz à seguinte questão: seria possível que a sujeição criminal, de alguma forma, absorvesse elementos do pentecostalismo, constituindo, desse modo, novos subtipos de sujeitos criminais, de “bandidos”? Ao retomar os principais pontos

levantados durante o desenvolvimento do trabalho, no conjunto de considerações conclusivas que virão a seguir, trarei alguns elementos para pensarmos estas “áreas cinzentas” nas quais se encontram as representações sobre o “bandido” e sobre o “evangélico”, que envolvem a sujeição criminal e o pentecostalismo.

CONCLUSÃO

*SUJEIÇÃO CRIMINAL E PENTECOSTALISMO:
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS*

“De uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental de pensamento e de ação; foi assim que o percurso se realizou.” (Mauss, 2003b:397)

Nestas considerações conclusivas, o objetivo principal é retomar alguns dos argumentos trabalhados durante a exposição. De tais pontos a serem retomados, surgem certos desdobramentos teóricos que merecem ser mais bem desenvolvidos. De maneira geral, uma pergunta guiará esta parte do trabalho: em que o estudo sobre a conversão de “bandidos” a igrejas pentecostais nos ajuda na compreensão da própria condição de “bandido”, da sujeição criminal? Com base nisso, realizarei algumas considerações teóricas sobre sujeição criminal e pentecostalismo.

Da sujeição criminal ao pentecostalismo

A sujeição criminal diz respeito à construção sócio-histórica de um tipo social: o “bandido”. Neste sentido, temos categoria sociológica (sujeição criminal) e categoria social (“bandido”) que, ao menos neste trabalho, são completamente equivalentes. A sujeição criminal, como pensada por Misse (1999), pode ter distintas formas históricas (como o “malandro” ou o “marginal”). Entretanto, aqui a forma histórica em questão é a de “bandido” – que acumula características dos tipos sociais historicamente precedentes. É importante lembrarmos que estas formas não se sucedem numa espécie de cadeia evolutiva, mas são produtos de diferentes configurações sociais e históricas. Como procuramos demonstrar no primeiro capítulo deste trabalho, o “bandido”, como tipo sócio-histórico, é forjado num contexto em que o tráfico de drogas se organiza de

maneira particular. Elementos como o uso da violência e uso da arma de fogo caracterizam bem este tipo histórico de sujeição criminal.

Porém a relação entre os indivíduos concretos e o tipo sócio-histórico de sujeição criminal (“bandido”) é extremamente complexa. Por exemplo, um indivíduo pode estar envolvido no tráfico de drogas e não ser visto como um “bandido”, nem pelos outros nem por si mesmo²⁴. Como pudemos observar no primeiro capítulo, no caso de Ciro, que afirmava ter participado de várias atividades criminosas, mas que também afirmava nunca ter sido um “bandido”. No caso do tráfico de drogas entre indivíduos de classe média (Grillo, 2008), por exemplo, os traficantes não se vêem como “bandidos”. Mas, neste caso, há uma interferência de uma variável de extrema importância para este tema, mas que infelizmente não temos condições de desenvolver neste trabalho: a classe social²⁵. De qualquer modo, podemos observar que a sujeição criminal não é algo que se abate de maneira fatal sobre os indivíduos envolvidos com práticas criminosas; é uma condição social e subjetiva que se desenvolve a partir e dentro de tais práticas.

Assim, observamos que pode haver um descompasso entre a atividade criminosa e a introjeção da categoria social “bandido”. Como procuramos mostrar também no primeiro capítulo deste trabalho, são em certas situações da vida de determinados indivíduos que eles podem (ou não) assimilar esta categoria disponível socialmente, incorporando-a. Nestes casos, não existe um processo de rotulação que ocorre na interação entre os indivíduos – entre acusadores e acusados; a sujeição criminal diz respeito a uma categoria social, construída historicamente e que pode ser assimilada individualmente²⁶. Em outras palavras: “bandido”, da perspectiva teórica da sujeição

²⁴ É importante notar que este caso difere do *desviante secreto*, de Becker. Não se trata de um sujeito que adota determinado comportamento desviante e que pode, de alguma forma, “esconder” este fato dos demais. Trata-se de um indivíduo que se reconhece como desviante (praticante de crimes), mas não se reconhece como “bandido” (sujeito criminoso).

²⁵ Variáveis como classe social e gênero são extremamente importantes para o desenvolvimento da perspectiva teórica da sujeição criminal. Entretanto, não foi possível incluí-las na pesquisa desta dissertação de mestrado.

²⁶ Nossos exemplos são quase todos ligados à experiência dos indivíduos no contexto do tráfico de drogas do Rio de Janeiro. Em situações de violência vividas no tráfico de drogas é que os indivíduos podem experimentar – sem absorver fatalmente, digamos assim – essa categoria social, incorporando-a ou não, posteriormente. Ou, em outros casos, o indivíduo pode, por causa de seu envolvimento com o tráfico,

criminal, consiste numa categoria construída historicamente e disponível socialmente, passível de incorporação (na condição de *ethos* e/ou *habitus*).

Porém, o foco deste trabalho recai sobre aqueles indivíduos que assimilaram tal categoria, ou seja, que se assujeitaram²⁷. Esta assimilação não se dá de maneira simples, mas consiste num processo de subjetivação que compreende o aprendizado de uma “maneira de ser”, de um “estilo de vida”, de um “*ethos*” e/ou de um “*habitus*”. Desta forma, o processo de assimilação da sujeição criminal tem a ver diretamente com a construção social de um “ser”, de uma “individualidade”, de uma “personalidade”. “Bandido”, por fim, é algo no qual as pessoas podem se transformar.

Assimilar a sujeição criminal significa, portanto, assumir um tipo de “individualidade”, ou de outra forma, transformar-se num tipo de “ser”. Daí vem a sua força: “bandido” é algo que os sujeitos criminais acreditam que eles são; é uma condição sócio-psicológica. Porém, nunca é demais afirmar que, como lembra Misse (1999), embora não exista sujeição criminal sem que o indivíduo esteja ligado a alguma prática criminosa, o contrário é possível: existem indivíduos que estão envolvidos com práticas criminosas, mas que não possuem sujeição criminal – não “são bandidos”.

Obviamente, este tipo de representação social sobre o “bandido” tem conseqüências absolutamente trágicas. De maneira geral, o “bandido”, em sua condição de sujeito criminal, enquanto um tipo de “ser”, é completamente desumanizado. O sujeito criminal (o “bandido”) é o indivíduo que pode ser morto. É reconhecido socialmente como um tipo de vida que não merece ser vivida (Agamben, 2002). A polícia se refere a ele como “elemento”; e no ódio recíproco que se estabelece entre policiais e “bandidos”, para além das articulações ilícitas que também unem estes dois grupos, os “bandidos” se referem aos policiais como “vermes”. Frases populares costumam reforçar o destino trágico, mas quase sempre certo, do assujeitado: “prisão ou morte” – destinos esses que confirmam, para os demais, a sua “natureza criminosa”. Isto

simular “ser bandido”, mesmo que assim não se veja (como no caso de André, descrito no primeiro capítulo).

²⁷ Muitos entrevistados negam a sujeição, afirmando que, apesar de terem cometido crimes, não foram “bandidos”. Porém, utilizei, na produção do capítulo sobre a construção social do “ex-bandido”, apenas as entrevistas com aqueles indivíduos que assimilaram subjetivamente a sujeição criminal, afirmando que foram de fato “bandidos”.

aparece, de maneira geral, nos discursos de “bandidos”, de “ex-bandidos”, de policiais, de evangélicos, de autoridades do Estado.

A conversão ao pentecostalismo aparece, desta forma, como uma “saída”, uma alternativa para os “bandidos”. E este é o foco específico do nosso trabalho: a reflexão sócio-antropológica sobre as tentativas destes indivíduos – que assimilam a sujeição criminal – de se tornarem “ex-bandidos”, de lidarem com a sua sujeição criminal – ou se livrarem dela – através da conversão religiosa. A intenção não foi a de julgar a veracidade da conversão dos indivíduos, mas compreender o processo de conversão religiosa e perceber os impactos que ela tem sobre a própria sujeição criminal e as conseqüências e desdobramentos que tais impactos causam ao sujeito criminal.

Antes de nos determos mais nos desdobramentos teóricos a que o estudo da conversão de “bandidos” ao pentecostalismo nos conduz, façamos uma pequena ressalva. É importante dizer que este estudo nos permite compreender a sujeição criminal de um determinado ângulo. Como vimos, há uma certa convergência entre a idéia de sujeição criminal e a maneira como o “bandido” é interpretado dentro da cosmologia pentecostal. Além disso, a conversão do “bandido” ao pentecostalismo não diz respeito apenas à adoção de uma outra visão de mundo e de outros valores; diz respeito à “transformação de um ser”, à incorporação de uma nova “individualidade”. Este aspecto da “transformação do indivíduo”, de certo modo, parece reforçar a idéia de sujeição criminal – de que o indivíduo possui uma “natureza” a ser “transformada”. Assim, podemos dizer que o estudo da conversão de “bandidos” ao pentecostalismo nos ajuda a compreender melhor a própria noção de sujeição criminal.

Do pentecostalismo à sujeição criminal

Como dissemos anteriormente, a conversão do “bandido” ao pentecostalismo não consiste apenas na adoção de novos valores e de nova visão de mundo. Esta conversão deve ser capaz de “transformar” o indivíduo. A conversão não se dá sobre um “vazio”, mas sobre uma outra representação social cristalizada no indivíduo; dá-se sobre o “bandido”. É este quem, na conversão, precisa ser “transformado em sua natureza”. Não se trata apenas da passagem de um indivíduo considerado “desviante” à condição de indivíduo considerado “normal”. Não se trata apenas do abandono das práticas criminosas (seja o tráfico, o assalto ou qualquer outro tipo de prática). A conversão do

“bandido” ao pentecostalismo significa “transformação do eu”, transformação da “subjetividade”, do habitus, das técnicas corporais, transformação da “individualidade”. Mais uma vez vale lembrar que nosso intuito não é averiguar a “verdade da transformação”. O que afirmamos aqui é que a conversão do “bandido” ao pentecostalismo implica a reificação de “bandido” como representação social de uma condição subjetiva reconhecida como “naturalmente” criminosa; e que o objetivo da conversão religiosa, neste caso, consiste em produzir no indivíduo uma metamorfose: a transformação de um sujeito de verdade em outro sujeito de verdade.

Tais “transformações” ocorrem com base em técnicas de subjetivação (como procuramos demonstrar no capítulo anterior). O que Foucault (2006) classifica, com base em textos de filósofos gregos antigos, como práticas de construção do sujeito, assemelha-se bastante ao processo pelo qual os “bandidos” passam na conversão ao pentecostalismo. Por isso, optamos por pensar o processo de conversão do “bandido” ao pentecostalismo como um processo de subjetivação.

Na “transformação do bandido” há a necessidade de um “discurso de verdade” no qual o “sujeito em transformação” deve se apoiar e com base no qual ele realiza a sua própria “metamorfose”. No caso do pentecostalismo, a narrativa da Batalha Espiritual pode ser interpretada como este “discurso de verdade”, como a principal forma de “leitura do mundo”: das ações dos indivíduos, dos acontecimentos que se desenrolam no cotidiano. É com base na narrativa da Batalha Espiritual que os “ex-bandidos” interpretam seu passado e seu presente; é com base nela que eles interpretam a si mesmos como “sujeitos”.

A conversão deve atingir a “natureza do bandido” (a sua sujeição criminal). Porém, como vimos, dentro da crença religiosa pentecostal, tal transformação nunca se dá por completo, no sentido de que ela não possui um final definido. O indivíduo deve estar sempre “vigilante”, sempre em “transformação”; nunca pode “dar brecha” para a ação do Demônio em sua vida para não correr o risco de “cair”, ou seja”, retornar à sua condição anterior, que sempre lhe assombra. Foucault (2006:602), por exemplo, destaca que:

“a prática de si é concebida como um combate permanente. Não se trata simplesmente de formar, para o porvir, um homem de valor. É preciso fornecer ao indivíduo as armas e a coragem que lhe permitirão lutar durante toda a sua vida. Sabemos quanto eram freqüentes duas metáforas: a da disputa atlética (somos na vida como lutador que tem de se desfazer de seus sucessivos adversários e que deve se exercitar mesmo quando não combate) e a da guerra (é preciso que a alma esteja disposta como um exército que um inimigo pode sempre atacar).”

De maneira geral, a narrativa da “batalha espiritual” está presente na conversão de qualquer pessoa ao pentecostalismo. Mas no caso do “ex-bandido”, suas “derrotas” na luta contra o “Diabo”, contra o “mal”, podem ter implicações bastante drásticas: ele pode retornar à sua condição de “bandido”. O crente (em geral, porém mais enfaticamente o “ex-bandido”) é um sujeito-em-luta-contra-o-mal. O “ex-bandido” está em luta permanente contra o mal que o assola e através do qual ele interpreta o seu passado criminoso e a sua condição de “bandido”.

A conversão do “bandido” ao pentecostalismo, de maneira geral, se aproxima bastante das idéias de Foucault sobre subjetivação. O “ex-bandido” é um sujeito-em-luta e, como tal, baseia-se num “discurso de verdade” que deve formá-lo e sustentá-lo (cujo cerne é a narrativa da Batalha Espiritual). A conversão, pensada como um processo de subjetivação consiste, assim, num processo de absorção e de condensação (no indivíduo) de um “discurso de verdade”. Não diz respeito à procura de uma essência ou natureza verdadeira e própria ao sujeito, mas, ao contrário, diz respeito à sua construção. Segundo Foucault (2006:604),

“Este é um movimento muito diferente daquele que Platão prescreve quando pede à alma que se volte sobre si mesma a fim de reencontrar sua verdadeira natureza. Plutarco ou Sêneca sugerem, ao contrário, absorção de uma verdade dada por um ensinamento, uma leitura ou um conselho; e que a assimilamos até fazer dela uma parte de nós mesmos, até fazer dela um princípio interior, permanente e sempre ativo de ação. Em uma prática como esta não encontramos, pelo movimento da reminiscência, uma verdade escondida no fundo de nós mesmos, interiorizamos verdades recebidas por uma apropriação sempre crescente.”

Entretanto, é sobre o “bandido” que as práticas de subjetivação se realizam. Há uma “natureza” já construída e sedimentada sobre a qual a conversão religiosa deve agir. Há um “mal” a ser combatido através da conversão. Mal este que, para os pentecostais, faz do indivíduo “um bandido”. Como procuramos mostrar no terceiro capítulo, a condição de “bandido” (a sujeição criminal) é objetificada dentro do discurso pentecostal. É com base no enquadramento de sua condição dentro da narrativa da batalha espiritual (e desta forma o indivíduo justifica, compreende e explica a sua sujeição criminal), que ocorre o processo de “transformação de si”.

A situação tensa na qual o “ex-bandido” se encontra (sempre sob ameaça do “mal responsável pela sua condição de bandido” e que é capaz de fazê-la “retornar”) nos indica que a sujeição criminal é reificada na conversão. Esta, portanto, não é capaz de livrar o indivíduo (de forma permanente) de sua sujeição criminal pois é exatamente com base nela que os pentecostais constroem sua “saída religiosa” para o problema do

“bandido”. É na sua reiteração que se dá a conversão. A conversão consiste exatamente no combate ao “mal” que faz do indivíduo um “bandido”. Esta “saída” surge, assim, de uma interação entre a sujeição criminal, a cosmologia pentecostal e a narrativa da Batalha Espiritual. Em outras palavras, arrisco dizer que esta “saída” se baseia exatamente numa “leitura pentecostal” da sujeição criminal. O pentecostalismo absorve a lógica da sujeição criminal para elaborar sua “solução” e termina por produzir um outro tipo de sujeição: uma sujeição religiosa. Desta forma, “bandido” e “ex-bandido”, mais que simples rótulos, consistem em construções identitárias bastante similares: dois tipos de sujeição.

O que aqui estou chamando de sujeição religiosa tem a ver diretamente com a condição de “ex-bandido”, mas não necessariamente com a condição de crente em geral. O “ex-bandido” também é um crente. Porém, em seu caso há uma a conjunção entre ser crente – “salvo” – e ser *ex* – em contato com o pecado que marca o convertido. Para que o “mal” que marca a sua subjetividade não “volte a dominá-lo” (e no caso do “ex-bandido” o “mal” não diz respeito apenas a uma prática ou comportamento, mas a uma condição subjetiva, a uma “natureza”), é preciso que ele, a todo momento, experimente e reitere a sua nova condição de crente.

Mas, se o pentecostalismo é capaz de absorver a lógica da sujeição criminal na elaboração da construção de sua “solução para os bandidos”, produzindo, assim, o que chamo aqui de sujeição religiosa, por outro lado, a sujeição criminal também parece ser capaz de absorver alguns elementos da religiosidade pentecostal. É sobre isso que falaremos na seção seguinte.

Desfazendo fronteiras entre “bandidos” e evangélicos: a hipótese do surgimento de novos subtipos de sujeição criminal

A sujeição criminal, como já afirmara Misse (1999), separa e distancia os indivíduos. Ela divide estamentalmente os indivíduos em “bandidos” e “não-bandidos”. Desta forma, existe o “bandido”: com seu habitus, sua visão de mundo, sua “maneira de ser”; como uma forma de vida. Entretanto, “bandido”, como representação social, não consiste em algo completamente fechado. Há sempre a possibilidade de contingências, inovações, ações criativas. A sujeição criminal, pensada como categoria sociológica (e também como sua categoria social equivalente neste trabalho: “bandido”), ou seja,

como um constructo histórico e disponível socialmente, não consiste em algo definido e acabado.

No imaginário social (não somente dos pentecostais), como já apontamos no segundo capítulo deste trabalho, há uma correlação entre crime e religiosidade afro. Práticas criminosas e práticas das religiões afro eram (e, na verdade, ainda são) reconhecidas como práticas contíguas. Como bem ilustra uma frase dita por Alex no terceiro capítulo deste trabalho: “eu sou bandido, eu sou macumbeiro, e Deus não tem parte com esse tipo de gente”. A religiosidade afro, de alguma maneira, também faz parte da sujeição criminal, da representação social de “bandido”. Obviamente, isso não faz com que o praticante de Umbanda ou Candomblé seja reconhecido (ou se reconheça) como um “bandido”. Mas, do “bandido”, é esperado, no discurso pentecostal, quase sempre, que ele tenha algum tipo de relação com tais práticas religiosas reconhecidas socialmente como “adequadas à sua individualidade”.

Contudo, como pudemos observar, o contato entre grupos de criminosos e evangélicos pentecostais em áreas socialmente vulneráveis produz um arranjo de relações sociais que pode implicar a complexificação da sujeição criminal. Ou seja, tal arranjo de relações sociais pode estar sendo capaz de produzir um novo subtipo de sujeição que não mais incorpora elementos das religiões afro; absorve elementos do próprio pentecostalismo. Obviamente, não estou afirmando que um subtipo substitui o outro. Mas, se no discurso de nossos entrevistados há a referência ao “bandido macumbeiro”, este não está mais sozinho: mas acompanhado de um novo subtipo, do ponto de vista pentecostal absolutamente controverso, o “bandido evangélico”.

Vital da Cunha (2008) foi a primeira pesquisadora a utilizar o termo “traficante evangélico”. Aliás, em seu artigo, a autora frisa que não se tratava de uma categoria nativa; ela mesma a havia formulado quando se deparou, em seu trabalho de campo, com traficantes que possuíam costumes evangélicos: escutavam música gospel, faziam orações tipicamente pentecostais em voz alta, liam a Bíblia, etc. A autora aborda estes dados etnográficos pensando-os como novas formas de experimentação do sagrado.

Como nas entrevistas realizadas, algumas vezes, os entrevistados faziam referência a “bandidos evangélicos” – utilizando este termo, o que indica que pode se tratar de uma categoria nativa – eu, com base em minha opção teórica, pensando de maneira distinta, sugiro outro caminho (que não entra em conflito ou em desacordo com a abordagem de Vital da Cunha): opto por pensar na possibilidade do surgimento de novos subtipos de sujeição criminal – que se concretizaria no tipo social “bandido

evangélico”. Trarei alguns casos do campo para ilustrar estas notas conclusivas que se depreendem das reflexões sobre sujeição criminal e pentecostalismo construídas através do estudo da conversão de “bandidos”. Vejamos.

André, a cuja história já nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho, descreve-nos as incertezas e inseguranças presentes no “mundo do tráfico de drogas” nas favelas do Rio de Janeiro. Vejamos seu caso.

“Teve um dia lá que tinha uns quatro irmão lá ne. Que a gente gostava muito de andar de carro. E nesse dia eu estava também parado lá embaixo. E o moleque que tava pilotando falou assim pra mim: qual é? Vamo dar um role lá pra baixo? Falei pra ele: Po, vo não mane. To a fim de ir não. Vou subir pra casa pra jantar. Aí ele foi e botou mais três irmãos dentro do carro. Sendo que eles queria ir por fora do morro, querendo se exhibir se mostrar ne, so porque ta com a arma na mão ne. As vezes quer tirar essa onda. (...) Eu sabia que o blindado [caveirão: veículo blindado da polícia militar] tava rodando perto da favela. Porque eu andava sempre com um maria-zero, um radinho pequenininho que pega estação de polícia. Então eu falei pra eles: ó, cuidado que o blindado ta rodando por aí por fora. Eu falei: ó, atividade quando vocês forem pra lá, que eles tão indo muito lá. Aí os moleques: não, ta tranqüilo, ta tranqüilo. Aí eu peguei e subi pra casa. Aí eu escutei uns tiro: pá pá pá pá. Aí eu peguei o telefone e liguei, falei qual foi mane? Aí o moleque: o blindado matou mane. Matou os moleque aqui embaixo aqui de carro aqui. Os moleque tava saindo, deu nem tempo de reagir. Eu botei na minha mente assim: que que eu vou ficar fazendo lá embaixo uma hora dessas? E os moleque fica dando esses motivos mane. Acabou esse tempo de dar mole, se você quer preservar a sua vida não fica de bobeira não. O que faz a segurança da sua vida é o fuzil que você anda, mas se você não tiver esperto com aquilo na mão, você morre sem dar nenhum tiro. Às vezes engasga, trepa uma bala na outra e às vezes, desesperada, a pessoa morre. Morreu os quatro. (...) Eu pensei assim: ainda bem que eu não fui. Aí eu pensei assim: mais um livramento. Que eu não falava sorte não, eu falava era livramento de Deus na minha vida.” (André, entrevista realizada em outubro de 2008)

A possibilidade de morte violenta, para quem está no tráfico de drogas, é um perigo sempre iminente. A qualquer momento o indivíduo pode ser surpreendido pela entrada da polícia, pela tentativa de invasão de uma quadrilha rival, por um próprio companheiro de quadrilha. A morte violenta está presente no cotidiano de traficantes de áreas socialmente vulneráveis. André, de acordo com sua narrativa, tinha consciência da possibilidade de encontrar com o veículo blindado da polícia militar se optasse pelo passeio com os amigos. Exatamente por este motivo André desiste do passeio e resolve ficar em casa. Os amigos de André encontram com o “caveirão” e acabam sendo assassinados pelos policiais. Entretanto, ao mesmo tempo em que, em sua narrativa, André reconhece que os seus companheiros de quadrilha foram desatentos e deram “motivo”, ao decidir passearem armados pelo morro mesmo sabendo da possibilidade de encontrar com o veículo blindado, ele também diz que aquilo não havia sido sorte, mas um “livramento de Deus”. De acordo com sua narrativa, André reconhece que o fato de não ter sido morto junto com os seus colegas naquela madrugada não estava

ligado somente a um acaso ou à informação que possuía, mas a algo transcendental que, para André, o “livrara” daquela situação.

Passagens como esta são bastante recorrentes nas narrativas de conversão dos “ex-bandidos”. Num cotidiano em que a morte violenta está tão presente, estar vivo pode significar bem mais que sorte ou astúcia. E em situações como esta, o discurso dos pentecostais pode ser absorvido, em alguma medida, ajudando a dar sentido às ações do cotidiano. Há margem para ao menos pensarmos que algo da religiosidade pentecostal (neste caso, o vocabulário) pode ser absorvido pelo traficante, mesmo que ele não se converta. Os pentecostais atuam bastante fora de seus templos, fazendo pregações para os traficantes até mesmo nas bocas-de-fumo. É possível que os traficantes absorvam algo do discurso pentecostal mesmo não estando “na igreja”. Além disso, como já dissemos no capítulo anterior, não são raros os casos em que traficantes se convertem e depois abandonam a igreja e retornam ao “movimento”. André nos conta como aprendeu a noção de “livramento”.

“É que eu gostava muito de ouvir. As pessoas, às vezes, parava muito perto de mim pra poder falar da Bíblia. E eu gostava muito de ouvir. Ao redor da minha casa tinha muitas pessoas que era da igreja, muitas pessoas que falava pra mim: poxa André, você... devido eu ser um garoto muito quieto, porque eu andava com esses caras mas eu não era um perturbado não, gostava muito de parar pra conversar com as pessoas. (...) Às vezes uns irmão mesmo que saíram da vida do crime e entraram pra igreja. Aí eles falavam: pó André, Deus tem uma obra na sua vida, assim como ele fez na minha, ele pode fazer na sua também mane. Só basta tu largar isso. Mas às vezes a gente fica cego mane, cego e surdo. Mas eu não deixava de ouvir. E muitos falavam que não era sorte, era livramento que Deus me tinha dado. Aí eu comecei a levar dessa forma. Às vezes tiroteio ali, e uma bala pegava na parede, não pegava em mim e eu sempre assim: mais um livramento ne.” (André, entrevista realizada em outubro de 2008)

O “bandido”, mesmo que não se converta, pode absorver traços, costumes, hábitos, etc., relativo à religiosidade pentecostal. O “bandido evangélico”, segundo Vital da Cunha (2008), não é o indivíduo que se filia a uma igreja e participa regularmente das atividades; ele é o indivíduo que partilha de uma “gramática pentecostal” – esta que estaria se difundindo cada vez mais nas periferias urbanas do Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro. Mas a hipótese que aqui proponho não diz respeito a um processo individual. Penso que a aproximação entre estes dois grupos, e o arranjo de relações sociais que o configura, é capaz de produzir um novo subtipo de sujeição criminal – concretizado historicamente no tipo social “bandido evangélico”. Assim, “bandido evangélico” não diria respeito somente a uma opção individual de determinados criminosos, mas a uma categoria socialmente disponível e passível de

assimilação subjetiva (como o “bandido formado” ou o “bicho solto”). O caso de Altair nos ajuda a formular mais claramente esta idéia.

“(…) aí antes de sair de casa pra roubar eu tinha aquele momento de orar e pedir a Deus ne. E tinha um amigo que ia comigo e que ficava meio confuso. Ele falava assim, esse maluco é meio perturbado. Era estranho. Bandido evangélico hoje tem um monte, mas na época já não tinha. Hoje tem um monte. (...) Hoje até o dono da minha comunidade é evangélico. Foi criado no berço evangélico. Ele não mata mais ninguém. Ele prefere te bater, te expulsar, dá tiro na sua mão, faz de tudo, mas não te mata. Ele tem um temor de Deus. Ele é evangélico. Ele fala: eu sou tão vagabundo que eu não mato mais ninguém. Eu conheço a palavra de Deus. Ele não mata mais ninguém lá ele. Só se for um negócio muito grave. Porque ele dá chance, dá chance, dá chance, até não agüentar mais. “ (Altair, entrevista realizada em outubro de 2008)

A categoria “traficante evangélico”, apesar de no trabalho de Vital da Cunha (2008) não ser caracterizada como uma categoria nativa, pode vir a aparecer na fala dos “ex-bandidos” – como vimos no trecho de entrevista descrito acima. Isto reforça a hipótese de que o arranjo de relações sociais que envolve pentecostais e “bandidos” pode produzir um novo subtipo de sujeição criminal que incorpora elementos do próprio pentecostalismo.

Isto também pode ter alguns impactos socialmente positivos. Segundo Altair, o “bandido evangélico” não “gosta de matar”, “faz de tudo para não matar”. Vital da Cunha (2008) já apontara, referindo-se ao discurso de moradores de favela, que a expansão de uma gramática pentecostal entre as quadrilhas de criminosos pode implicar uma “política de redução de danos”. Embora a dinâmica de funcionamento do tráfico de drogas continue produzindo muitos conflitos, a adoção de uma “moral pentecostal” pelos traficantes pode, ao menos, amenizar suas conseqüências.

Entretanto, da perspectiva do “ex-bandido” convertido ou do crente, “bandido evangélico” é algo completamente inválido. O próprio Altair nos diz que uma de suas maiores mudanças correu neste sentido: ele diz que, antes de se converter, “usava Deus” – quando, por exemplo, orava para pedir proteção antes de cometer assaltos ou antes de ir para conflitos com quadrilhas rivais. Altair diz que atualmente ele é “usado por Deus” – se entrega completamente aos rigorosos preceitos evangélicos, pois só assim, segundo ele, poderá tornar-se um “instrumento do Espírito Santo”. Altair já não “manipula” a gramática pentecostal, como no tempo em que era um “bandido evangélico”; agora, com a finalidade de “não ser mais um bandido”, ele adere ao pentecostalismo e adota radicalmente uma nova identidade: a de “crente”.

Por fim, mais uma vez, ressalto que Vital da Cunha trata seus dados etnográficos pensando em novas formas de experimentação do sagrado: em relação à expansão de uma gramática pentecostal que é absorvida de maneira mais frouxa pelos indivíduos. Aqui, eu procuro, com base em meus dados etnográficos, interpretar o “bandido evangélico” como um novo tipo (ou subtipo) de sujeição criminal. Tais perspectivas não se excluem mutuamente, ao contrário, complementam-se. Se de um lado, Vital da Cunha pensa em novas formas de experimentação da categoria “sagrado”; eu estou propondo pensar em novas formas de experimentação da categoria “bandido” e na possibilidade destas experiências individuais se cristalizarem em tipos sociais.

Considerações finais

A questão decorrente do exposto é a seguinte: como pensar a sujeição criminal dentro daquilo que se convencionou chamar de sociologia do desvio? A sujeição criminal, como vimos, não consiste apenas em um processo de acusação social; é produto dele. De fato, historicamente, no Brasil, como Misse (1999) examina de maneira mais cuidadosa, há um processo de acusação social e de rotulação que envolve diferentes classes sociais e culturas – que se organizam de maneira hierárquica. A sujeição criminal, assim, não é produto de interações sociais localizadas, mas de um processo macro-histórico que tem como resultado a produção de tipos sociais passíveis de serem incorporados como “personalidades”.

O estudo sociológico da sujeição criminal, de maneira distinta do estudo sociológico do desvio, não está preocupado apenas com a aplicação de rótulos – decorrentes do jogo micro-político de atores sociais; o estudo sociológico da sujeição criminal diz respeito, como já afirmamos anteriormente, à construção social de categorias passíveis de serem “transformadas” em “personalidades”; passíveis de serem, nos termos de Foucault, subjetivadas. Assim, embora tais categorias surjam em dinâmicas acusatórias, elas se cristalizam em tipos sociais que podem ser assimilados pelo indivíduo.

Quando falamos em sujeição criminal, portanto, não estamos falando da construção social de rótulos de acusação, mas na construção social de uma “natureza”, de um “sujeito”. Neste sentido, a sujeição criminal consiste numa abordagem teórica que tenta dar conta da “naturalização da acusação”, não no sentido de que a acusação

torna-se banal no cotidiano das camadas populares, mas no sentido de que a acusação pode ser absorvida como “natureza individual”. Não se trata apenas de um processo de aceitação da acusação, mas de um processo em que o indivíduo “se transforma” na própria acusação. Mais do que um rótulo, a sujeição criminal diz respeito a uma forma de vida.

Na conversão ao pentecostalismo, o “bandido” precisa transformar sua “natureza”, sua “personalidade”, sua “individualidade”. Não é o abandono de práticas criminosas que estão em jogo, mas a “transformação do sujeito”. O simples abandono das práticas criminosas, para os pentecostais, embora seja, obviamente, importante, não é suficiente para o indivíduo se tornar um “ex-bandido”; não é o indivíduo que deve “sair do crime”, mas é o crime que deve “sair do indivíduo” através da conversão religiosa. Este raciocínio não opõe estas duas idéias, mas as conecta de maneira causal: para que o indivíduo “saia do crime”, é preciso que o “crime saia do indivíduo”. Neste sentido, o relativo sucesso que os pentecostais possuem na “recuperação de bandidos” se baseia exatamente na reificação da sujeição criminal. Desta forma, o estudo da conversão de “bandidos” ao pentecostalismo nos ajuda a compreender melhor a dinâmica da sujeição: a construção social do “bandido” como “sujeito”.

Entretanto, a investigação da conversão de “bandidos” ao pentecostalismo não nos permite abordar os limites da idéia de sujeição criminal, uma vez que há uma convergência entre sujeição criminal e a maneira como “bandido” é interpretado dentro do pentecostalismo. Estou certo de que as considerações conclusivas que aqui desenvolvo poderiam ser mais bem elaboradas se pudéssemos comparar o processo de conversão de “bandidos” a outros processos de “ressocialização”, como aqueles propostos por organizações não-governamentais – que talvez lidem de maneira diferente com a sujeição criminal. Porém, não haveria espaço para uma pesquisa deste porte em um trabalho de mestrado.

Por outro lado, pudemos observar que o arranjo de relações sociais que envolve grupos de traficantes e pentecostais (e o trânsito de indivíduos entre estes dois grupos) pode produzir novos tipos (ou subtipos) de sujeição criminal. Ela também pode ser capaz de absorver elementos do pentecostalismo, podendo produzir novos tipos sociais como o “bandido evangélico”. Esta hipótese, creio, pode abrir caminhos novos e interessantes para se pensar a construção social do criminoso no Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALMEIDA, R. R. M. . A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: Faustino Teixeira & Renata Menezes. (Org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. 1 ed. Petrópolis: Vozes, 2006, v. , p. 111-122.

_____ e MONTERO, Paula. "Trânsito religioso no Brasil". São Paulo em Perspectiva (revista da Fundação Seade), 15 (3): 92-101, jul.-set., São Paulo, 1994.

ALVES, José Cláudio Souza. "Violência e religião na Baixada Fluminense: uma proposta teórico-metodológica". *Revista Rio de Janeiro*, n.8, p. 59-82, set/dez. 2002.

ALVITO, Marcos. *As cores de Acari – uma favela carioca*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

BARBOSA, Antonio Rafael . *Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. 1. ed. Niterói: EDUFF, 1997.

BECKER, Howard S. (1977), *Uma Teoria da Ação Coletiva*, Rio de Janeiro, Zahar.

_____ *Outsiders: Studies in The Sociology of Deviance*. New York, The Free Press / London. Collier-Macmillan. 1963.

BILL, MV e ATHAYDE, Celso. *Falcão: Meninos do Tráfico*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

BIRMAN, Patrícia. "Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens". *Religiao e Sociedade*, 17 (1/2), 1990.

_____. Males e malefícios no discurso pentecostal. In.: BIRMAN, P., NOVAES, R. e CRESPO, S. (Orgs.) o mal à brasileira. Rio de Janeiro, EDUERJ, 1997.

_____. "Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro". In: Patrícia Birman. (Org.). Religião e Espaço Público. São Paulo: Attar Editorial/CNPq/PRONEX, 2003, v. , p. 235-255.

_____ e LEITE, Márcia Pereira. "O que Aconteceu com o Antigo Maior País Católico do Mundo?", in L. Bethell (org.), Brasil - Fardo do Passado, Promessa do Futuro. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

CANO, I. A letalidade da Ação Policial no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Iser, 1997.

_____. Análise espacial da violência no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Iser, 1995.

CONTINS, Marcia . Os Pentecostais e as Religiões Afro-Brasileiras. Textos Escolhidos de Cultura e Arte, RIO DE JANEIRO, v. 2, p. 37-50, 2005.

_____ GOLDMAN, Marcio . O Caso da Pomba-Gira. Religião e Violência: uma análise do jogo discursivo entre umbanda e violência.. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, 1983.

CÔRTEZ, Mariana Magalhães Pinto . O bandido que virou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores. São Paulo: Hucitec, 2007.

DAMATTA, Roberto. Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. Rio: Guanabara, 1990.

_____. A Casa e a Rua: Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil, São Paulo: Brasiliense, 1985.

DIAS, C.C.N. . A igreja como refúgio e a Bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2008.

ELIAS, Norbert. O processo civilizador, volume 2: formação do Estado e civilização. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FERNANDES, Rubem César. Novo Nascimento: os evangélicos em Casa, na Igreja e na política. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRESTON, Paul. “Uma breve história do Pentecostalismo Brasileiro: a Assembléia de Deus”. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro: ISER, v.16 (3):104 - 129. 1994.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 25ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1987.

_____. Sobrados e Mucambos - Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano. 12ª Edição. Record 1975.

GEERTZ, C. A interpretação das culturas . Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1978.

_____. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: Nova luz sobre a Antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GRILLO, Carolina C. "Fazendo o doze na pista" - um estudo de caso do mercado ilegal de drogas na classe média. 2008. Dissertação de Mestrado (PPGSA / IFCS / UFRJ).

LEEDS, Elizabeth. "Cocaína e poderes paralelos na periferia urbana brasileira. Um século de favela". Org. Alba Zaluar e Marcos Alvito. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

LEITE, Márcia Pereira. "Religião e política no espaço público: movimentos de moradores de favelas contra a violência e por justiça (no prelo)". In: Ronaldo de Almeida; Clara Mafra. (Org.). Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo (no prelo). São Paulo: CEM/CEBRAP e Pronex/CNPq, 2008, v. , p. -.

LEMMERT, E. Social Pathology. New York, McGraw Hill, 1951.

LINS, Paulo. Cidade de Deus. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____ e SILVA, Maria de Lourdes da. "Bandidos e evangélicos: Extremos que se tocam". Religião e Sociedade 15 (1):166-173. 1990.

MAFRA, Clara. "Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência". In: ALVITO, Marcos e ZALUAR, Alba (Orgs.) Um século de favela. FGV. 1998.

_____. Relatos Compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses. Mana (Rio de Janeiro), v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

_____. Na posse da palavra - religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais do Instituto de Ciências Sociais da Univ. de Lisboa, 2002. v. 1.

MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIZ, Cecília. “O Demônio e os Pentecostais no Brasil”; In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; e CRESPO, Samira (Orgs.) O mal à brasileira. EdUERj, 1997.

_____. “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia”. BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. Nº 47. Rio de Janeiro, Relume-Dumará. 1999.

MATZA, David e SYKES, Gresham. “Techniques of neutralization,” em J.M. Henslin (ed) *Down to Earth Sociology, Introductory Readings*, Free Press. New York. 1988.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEAD, Margareth. Sexo e temperamento. São Paulo: Perspectiva, 1969.

MERTON, Robert K. Sociologia teoria e estrutura.- S.Paulo : Mestre J., 1970.

MIGUEZ, Daniel. Conversiones Religiosas, Conversiones Seculares. Comparando las Estrategias de transformación de Identidad en Programas de Minoridad e Iglesias

Pentecostales. In: Ciências Sociais e Religião / Ciencias sociales y Religión, ACSRM, 2002.

MISSE, M. Malandros, Marginais e Vagabundos & A Acumulação Social da Violência no Rio de Janeiro [Tese de Doutorado]. IUPERJ, Rio de Janeiro, 1999.

NASCIMENTO, Andréa Ana do. Entre a tradição e a mudança: reflexões sobre a reforma da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. ENFOQUES – revista eletrônica dos alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ. 2008.

SILVA, L. A. M. Criminalidade Violenta: Por uma Nova Perspectiva de Análise. Revista de Sociologia e Política, UFPR - Curitiba, n. 13, p. 45-58. 1999.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O Pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre evangélicos pentecostais e traficantes de drogas em Magé. In: Ciências Sociais e Religião / Ciencias Sociales y Religión, ACSRM, 2008.

VELHO, G. (org.) Desvio e divergência: uma crítica da patologia social. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2003.

VITAL DA CUNHA, Christina. (2008) “Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado”. Revista Plural, USP. (prelo)

WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: EDUNB, 1991.

ZALUAR, A. “O crime e a não-cidadania: os males do Brasil”. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. (Orgs.) O mal à brasileira. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

_____. A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.