

**FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO**

ANA CAROLINA BATISTA MORELLATO

**TRÁFICO DE DROGAS, ACUMULAÇÃO SOCIAL DA
VIOLÊNCIA NAS FAVELAS, NEOPENTECOSTALISMO E A
EXPRESSÃO DE FÉ PELOS “TRAFICANTES EVANGÉLICOS”**

VITÓRIA
2019

ANA CAROLINA BATISTA MORELLATO

**TRÁFICO DE DROGAS, ACUMULAÇÃO SOCIAL DA
VIOLÊNCIA NAS FAVELAS, NEOPENTECOSTALISMO E A
EXPRESSÃO DE FÉ PELOS “TRAFICANTES EVANGÉLICOS”**

Monografia apresentada no curso de graduação em direito da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do bacharelado em Direito.

Orientador: Prof^o Dr. André Filipe Pereira Reid dos Santos

VITÓRIA
2019

RESUMO

O objetivo deste trabalho é compreender, a partir de uma perspectiva sócio-antropológica, a expressão de fé pelos traficantes de drogas em favelas, sobretudo as do Rio de Janeiro, dentro de uma gramática neopentecostal. Para tal, a análise metodológica envolve uma pesquisa bibliográfica de pesquisas etnográficas realizadas em favelas para entender a ideia de sujeição criminal, que diz respeito à construção social do “bandido” e no, campo religioso, uma análise do discurso neopentecostal sob a teologia da prosperidade que atua de modo a medir as bênçãos dos adeptos pela prosperidade financeira. Argumenta-se que tanto o tráfico de drogas como a aderência às igrejas evangélicas são possibilidades que permitem uma alternativa em meio à sensação de vulnerabilidade social no cotidiano das favelas. Esse processo faz parte de um amplo contexto de acumulação social da violência, notadamente no Rio de Janeiro, calcado num processo histórico de conflitos e desigualdades estruturais. O diálogo entre os traficantes e evangélicos tem reconfigurado as relações nas periferias pela necessidade de se estabelecer redes de proteção. A pesquisa acadêmica recente evidencia que o trânsito entre esses dois mundos, ainda que contraditório, é possibilitado, dentre outros fatores, pelo olhar individualista e do *ethos* de guerra ao inimigo que ambos compartilhariam.

Palavras-chave: Traficantes evangélicos. Tráfico de drogas. Neopentecostalismo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
1 TRÁFICO DE DROGAS, VIOLÊNCIA E VISIBILIDADE DAS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS NAS FAVELAS	5
1.1 ACUMULAÇÃO SOCIAL DA VIOLÊNCIA NO RIO DE JANEIRO: HISTÓRIA DAS FAVELAS.....	5
1.2 O TRÁFICO DE DROGAS NAS FAVELAS.....	13
1.3 NEOPENTECOSTAIS E FAVELAS.....	17
2 TRAFICANTES EVANGÉLICOS	23
2.1 A FIGURA DO “BANDIDO” E A SUJEIÇÃO CRIMINAL.....	23
2.2 A EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL PELOS TRAFICANTES.....	26
CONCLUSÃO	35
REFERÊNCIAS	36

INTRODUÇÃO

A expressão da fé neopentecostal entre os traficantes de drogas em periferias, o uso de símbolos religiosos e aderência a uma ética evangélica é um fenômeno que se inscreve dentro do contexto de acumulação social da violência vivenciada nas favelas cariocas.

O tráfico de drogas surge trazendo condições mais compensatórias em meio às múltiplas exclusões e escassez de possibilidades de mobilidade social, enquanto o neopentecostalismo tem crescido com velocidade nas periferias urbanas sob a teologia da prosperidade, que é concebida dentro da ideia da fé em deus contra o mal, o que, através da expulsão do demônio das vidas das pessoas, operaria vitórias individuais no mundo material como sucesso profissional, riquezas, poder, prestígio e ascensão social.

Esta pesquisa se insere no trânsito entre esses dois mundos, para, a partir de uma análise de trabalhos etnográficos, conceber a aproximação ambígua ou até mesmo contraditória entre evangélicos e traficantes. Argumenta-se que podem existir formas mais ou menos instrumentais da relação entre os universos do tráfico de drogas e do simbólico neopentecostal. Não se busca aqui tratar do que é verdadeiro ou falso nessa conexão, sobretudo por conta do viés moral que essa discussão implicaria. Pretende-se, ao contrário, analisar subjetivamente as diversas maneiras em que essa aproximação pode ocorrer, assinalando que essa variedade não é excludente ou linear.

Além do estabelecimento de redes de proteção nas favelas, argumenta-se que a apropriação dessa gramática evangélica pelos traficantes não implica numa assimilação absoluta com o moralismo neopentecostal, mas sim em uma correspondência a uma religiosidade evangélica “difusa”, notadamente pelo discurso convergente (guerra, inimigo, dinheiro) que valoriza a guerra contra o inimigo e a dimensão financeira da teologia da prosperidade.

1 TRÁFICO DE DROGAS, VIOLÊNCIA E VISIBILIDADE DAS IGREJAS NEOPENTECOSTAIS NAS FAVELAS

O fenômeno do tráfico de drogas se inscreve dentro de um amplo contexto de vulnerabilidade social que vem sendo calcado a partir de um processo histórico de ambiguidades e contradições, marcado pelo sufocamento das lutas sociais que foram travadas e pela multiplicação das relações conflituosas na cidade (CRUZ NETO, MOREIRA e SUCENA, 2001, p. 50). Apresenta-se, a seguir, uma análise retrospectiva a fim de assinalar momentos histórico-sociais que tornaram possível a ação do tráfico de drogas nas favelas do Rio de Janeiro a partir do fenômeno da violência estrutural.

1.1 A ACUMULAÇÃO SOCIAL DA VIOLÊNCIA NO RIO DE JANEIRO: HISTÓRIA DAS FAVELAS

A história das favelas no Rio de Janeiro e a sua criminalização são elementos chaves para entender todo o simbolismo que a figura do traficante carrega, e o que isso significa para a sociedade. Para isso, será traçado, a partir dos trabalhos de Licia do Prado Valladares (1998 e 2000), uma construção histórica do processo de favelização no Rio de Janeiro, desde os cortiços até os dias atuais.

Falar de favela é falar da história do Rio de Janeiro, uma história de conflitos e interesses numa cidade marcada por paradoxos que vão desde a pretensão de torná-la uma cidade moderna como nos moldes europeus até a luta e resistência dos favelados no decorrer de mais de 100 anos de história de criatividade cultural, festas populares e coexistência de diferentes grupos e classes sociais (ZALUAR e ALVITO, 1998, p. 8).

Em que pese toda a complexidade contida nesses espaços, eles ficaram constituídos no imaginário popular também como espaços da carência, da miséria, do perigo, habitado pelo “outro” distinto do morador tido como civilizado do Rio de Janeiro.

O Rio ocupa essa posição central na história das favelas no Brasil por sua importância política e cultural pelo fato de ter sido a capital durante 250 anos e representar o ideal de modernização do país, de forma que ainda hoje estampa metonimicamente as dualidades brasileiras: pessoal e impessoal, moderno e antigo, ordem e desordem (ZALUAR e ALVITO, 1998, p. 13).

Pela definição oficial do IBGE, as favelas compõem o conjunto dos chamados "aglomerados subnormais"¹, caracterizados pelas ocupações irregulares, adensadas e desordenadas em propriedade alheia, seja pública ou particular, além da carência de serviços públicos essenciais.²

A ideia hoje dominante de que a favela é lugar de ilegalidades e fruto da invasão de terrenos não se sustenta. Ainda que num viés jurídico existam irregularidades no que diz respeito à forma tradicional de aquisição da propriedade ou exigências urbanísticas, é comum a ocupação pelo aluguel ou compra e venda informal. São esses expedientes de subsistência ante um processo de urbanização que segrega e exclui: os altos custos de uma habitação regular junto à industrialização com salários precários; as gestões urbanas que alimentam a especulação fundiária, com investimentos voltados à rentabilidade imobiliária e o conseqüente encarecimento dos terrenos, consolidando cenários como signo de distinção, além da aplicação arbitrária da lei ao se tolerar ocupações irregulares em áreas desvalorizadas enquanto se remove os moradores de áreas financeiramente viáveis; os critérios de tributação e função social da propriedade, que não são aplicados etc. (MARICATO, 2002, p. 155-162).

É bem verdade, entretanto, que o próprio processo de urbanização, no Brasil, se deu de maneira a ajustar os modelos de ocupação ao ordenamento territorial e não ao

¹ A despeito da superficialidade por não considerar a materialidade dada, esta definição é a utilizada na orientação de políticas públicas e projetos que em grande parte das vezes se fundam em premissas homogeneizadoras, estigmatizadas e equivocadas sobre a totalidade extremamente complexa das favelas. Reduzem e a favela exclusivamente aos fatores negativos de ausência, carência e descaso do Estado, em contraposição a um modelo idealizado de cidade, orientado pela lógica do mercado e ordem social.

² O censo de 1950 definiu pela primeira vez o que é favela: "Conjunto constituído de, no mínimo, 51 unidades habitacionais (barracos casas), ocupando ou tendo ocupado até período recente, terreno de propriedade alheia (pública ou particular) dispostas, em geral, de forma desordenada e densa, bem como carentes, em sua maioria, de serviços públicos essenciais". O conceito de aglomerado subnormal, por sua vez, foi utilizado pela primeira vez em no Censo de 1991. O censo de 2010 utiliza a mesma definição do Censo de 1950.

contrário. A produção do espaço urbano reflete, reafirma e reproduz as desigualdades e contradições sociais porque esse ambiente construído é fruto das relações e conflitos travados na sociedade. Ainda que se dissimule a cidade oficial enquanto esse lugar construído segundo critérios universais, neutros e técnicos, o planejamento urbano nunca seguiu totalmente um plano previamente formulado, mas sim obedeceram a interesses muito específicos, em locais estratégicos (MARICATO, 2002, p. 164-168).

Com as mudanças econômicas, políticas e sociais dos séculos XIX e XX, pouco a pouco a cidade comercial vai ganhando uma feição industrial, notadamente pela substituição do trabalho escravo pelo trabalho assalariado, decadência da cafeicultura, mercantilização de bens incluindo a moradia e o trabalho, desenvolvimento dos setores secundário e terciário da economia e a queda do império, com a proclamação da República e formação de novas categorias sociais e substituição de elites no poder, além do crescimento demográfico (VAZ, 1994, p. 582).

Essa modernização da cidade, inclusive com a implantação de serviços públicos de (água, transporte, iluminação, energia elétrica etc.) pela força da mão de obra escrava que foi substituída pelo trabalho assalariado foi então marcada por uma profunda exclusão social. Com a necessidade de moradias baratas para essa classe excluída da modernização que chegava à cidade para sobreviver (escravos libertos, imigrantes nacionais e estrangeiros e demais trabalhadores) e altos aluguéis, as habitações coletivas se tornaram as formas possíveis de moradia no centro da cidade (VAZ, 1994, p. 583).

Com a multiplicação dos cortiços, superlotação e más condições de habitação, além da ameaça social que a classe popular representava, bem como o interesse mercadológico nessas áreas ocupadas, associou-se essa forma de moradia à insalubridade, vícios, promiscuidade e epidemias. Os cortiços foram então enxergados como uma verdadeira degradação moral e um óbice à implementação dessa cidade moderna europeizada, objeto de um projeto nacional voltado às elites³ – a “Paris dos

³ Essa visão remonta ao interesse inicial de gestores públicos, profissionais e intelectuais higienistas nos locais da pobreza para a partir daí administrá-la em direção ao ideal de progresso social, o que culminou na proibição de novos cortiços e destruição dos existentes (VALLADARES, 2000, p. 07). O ideal de higiene, urbanização e progresso atendia aos interesses do capital imobiliário nas áreas ocupadas pelos cortiços, dado a sua excelente localização e integração à malha urbana³. Por volta de 1890, a expansão urbana no Rio de Janeiro se deu mediante o monopólio na exploração de serviços públicos (linhas de

Trópicos”, expressão cunhada e difundida pela imprensa local na época (MOLINA, 2016, p. 33-34).

O mais importante cortiço carioca, o Cabeça de Porco, ocupado por cerca de quatro mil pessoas, era tido pelas autoridades como um “valhacouto de desordeiros”. Sua destruição, em 1893, se deu de forma intimidadora, violenta e abrupta, mediante grande aparato repressivo: guardas fiscais, oficiais do exército, armada e brigada policial. A eliminação foi anunciada de forma calorosa na imprensa que aclamou o prefeito Barata pelos “serviços inolvidáveis” prestados à cidade ao varrer toda a “sujeira”, inclusive temendo um potencial retorno do cortiço⁴ (CHALHOUB, 1996, p. 15-16).

Os cortiços são a “semente da favela” não só pela presença de barracos no seu interior, mas pela ocupação posterior do Morro da Providência após o bota-abaixo do Cabeça de Porco (VALLADARES, 2000, p. 07; CHALHOUB, 1996, p. 17). O prefeito Barata teria, “permitido” que os residentes do Cabeça de Porco ficassem com as madeiras do cortiço, aproveitando-as em construções no Morro da Providência, viabilizadas pelo fato de uma das donas do cortiço possuir lotes na região, mantendo alguns de seus inquilinos (CHALHOUB, 1996, p. 17).

Com as exigências legais técnicas e arquitetônicas a partir de 1900 para construir na zona suburbana e o encarecimento das moradias, os trabalhadores, já expulsos do centro, foram impedidos até mesmo de se assentar nos locais mais periféricos, e aí encontraram nos morros vazios, próximos aos centros, uma possibilidade de ocupação (VAZ, 1994, p. 587-588).

A partir da modernização da cidade, com obras de saneamento e demolições e expulsão dos corticeiros do centro urbano, as favelas ocupadas passaram a ser o contraponto dessa imagem urbana carioca moderna. Essa divisão/especialização do

bonde, por exemplo) e obtenção de terras periféricas para loteamento de terrenos por grandes empresários cujo sucesso foi garantido por cargos na Câmara (CHALHOUB, 1996, p. 52-54).

⁴ Chalhoub (1996, p. 19) atribui a esse episódio o mito de origem de “toda forma de conceber a gestão das diferenças sociais na cidade”, não só pela ausência de providências para acomodar os corticeiros e consequências posteriores como a própria ocupação das favelas, mas pela expressão do ódio de classe e a associação de indivíduos pobres à ideia de perigo social⁴, além do reforço da noção da cidade administrada exclusivamente segundo critérios técnicos e analíticos, estranhos à desigualdade social e em direção à construção de políticas públicas eficientes que vieram a inibir o exercício pleno da cidadania e têm legitimado o genocídio desses mesmos indivíduos pobres e perigosos.

espaço ocorreu em paralelo à divisão/especialização do trabalho no processo de crise da economia cafeeira e passagem à fase industrial e capitalista (VAZ, 1994, p. 586).

Valladares (2000, p. 9) atribui à guerra de Canudos uma das causas para a concepção que se desenvolveu no século XX de que as favelas iriam na contramão da ordem. Em 1897, com o fim da guerra de Canudos, os soldados do exército da República, junto às vivandeiras do sertão, se dirigiram à capital, então Rio de Janeiro, e se instalaram no Morro da Providência para pressionar o Ministério da Guerra a lhes pagar os soldos devidos, a partir daí nomeando-o como Morro da Favella e erguendo uma cruz em homenagem a Antônio Conselheiro. O mito de Canudos se dá pelas diversas semelhanças entre o Morro da Favella e o arraial de Canudos: não só existia no morro a mesma vegetação, denominada favela, no sertão baiano, mas a topografia elevada que possibilitava visualizar o “inimigo” e representava a resistência dos sertanejos contra os avanços do exército (VALLADARES, 2000, p. 10-11).

Não só isso, mas a própria ideia de comunidade e administração de um espaço alheio às autoridades constituídas⁵, como no morro de Canudos, onde o terreno não era de ninguém e de todos ao mesmo tempo, onde não havia a condição estabelecida de proprietário. Assim, passa a permear o imaginário social a percepção de que os habitantes das favelas são miseráveis com extraordinária capacidade de sobrevivência diante das condições de vida desfavoráveis, partilhando de uma identidade em comum pautada na coesão do modo de viver, na persistência e resistência em viver na favela (VALLADARES, 2000, p. 11-12).

A dicotomia sertão x litoral é transposta para cidade x favela, ou seja, a favela é simbolizada como um elemento oposto à cidade do Rio enquanto um projeto nacional, moderna, técnica, higienista, mercantil e industrial, e por conseguinte uma oposição à própria civilidade em si (ABREU, 1994, p. 39-40). Ao contrário da cidade planejada para a acumulação de riquezas, a favela cresce de maneira desordenada, espaço exótico marcado pelo inesperado e originalidade.

⁵ Do mesmo modo, Antônio Conselheiro despertou a ira das autoridades na Bahia em virtude da recém decretada autonomia dos municípios, rumando para o sertão, onde poderia fazer valer suas próprias regras. Por essa razão, morar na favela, assim como em Canudos, é uma opção de vida, um espaço de liberdade valorizado pelos seus habitantes, representando um perigo e ameaça à ordem moral onde está inserida (VALLADARES, 2000, p. 11).

Em meados de 1920, mais de cem mil pessoas residiam em favelas, e o termo se generaliza, passando a designar qualquer habitação irregular, precária e informal nos morros. Com o agravamento da questão urbana, demolições e remoções empreendidas pelo poder público, ao serem expulsos de um local, os favelados logo dirigiam-se a outro, alimentando a “dança” das favelas, na materialização de uma luta que os pobres do Rio de Janeiro travaram por sua permanência na cidade (ABREU, 1994, p. 40).

Entretanto, só a partir de 1930-1940⁶ se oficializa de fato a questão das favelas enquanto um problema urbano, com a sua inserção em projetos reformistas, instaurando-se uma nova geopolítica urbana. Isso porque o poder público necessitava de dados e informações para a administração desses espaços e controle de sua população, enxergados como indivíduos que necessitavam de uma pedagogia civilizatória (ABREU, 1994, p. 44).

Com a criação de comissão de moradores em oposição aos planos de remoção, os setores conservadores instrumentalizaram uma alternativa às lideranças locais. Assim, incentivou-se a assistência material e moral nas favelas em detrimento da luta pelo acesso aos bens e serviços públicos a fim de afastar possíveis conflitos políticos, voltando as atenções para a cristianização das massas. Em 1946, surge a Fundação Leão XIII, fruto de um acordo entre a igreja e o governo federal que buscou substituir o populismo no caminho da resignação, espalhando-se a outras 34 favelas e implantando diversos serviços básicos. No entanto, a pedagogia cristã não operou o controle esperado, dado a articulação dos moradores à arena política (ZALUAR, 1994, p. 32-23).

O processo de remoções se intensificou com a ditadura militar, período no qual as favelas foram definidas como “espaço urbano deformado”, habitado por uma “população alienada da sociedade por causa da habitação, que não tem os benefícios de serviços porque não paga impostos”. Entre 1968-1975, mais de 100 mil pessoas foram removidas, tendo sido destruídas cerca de 60 favelas. Esse processo retroalimentou o crescimento das favelas, já que muitos removidos vendiam suas casas

⁶ Em 1937 é publicado o Código de Obras, primeiro documento oficial a reconhecer as favelas, que continha um capítulo destinado à extinção de habitações anti-higiênicas e uma seção destinada às favelas.

nos conjuntos habitacionais em razão dos inadimplementos e voltavam aos locais de origem (ZALUAR, 1994, p. 36).

Esse fenômeno é consequência do programa de financiamento empreendido com a criação do Banco Nacional da Habitação (BNH), em 1964, a fim de ganhar o apoio político das massas e alcançar a ordem social⁷ mediante a ideologia da casa própria⁸. Ainda que sustentado mediante recursos da classe trabalhadora (o FGTS), o BNH sempre buscou atender aos interesses do capital financeiro e da indústria de materiais de construção, tendo priorizado financiamento de projetos habitacionais para as classes média e alta mediante a desobstrução de terrenos valiosos. (AZEVEDO e ANDRADE, 2011, p. 39).

No período pós-BNH, com a Nova República e a implementação da agenda neoliberal estabelecida pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), o investimento no setor habitacional é reduzido e descentralizado, sendo que as medidas assistenciais nas favelas passam a ser atribuição dos municípios, seguindo a lógica do clientelismo.

No Rio, a gestão do governador Brizola (1983-1986) foi marcada por diretrizes voltadas ao lumpemproletariado, contrárias à intensificação do controle social nas favelas, o que provocou uma indignação e ressentimento nos setores mais abastados, formando-se uma opinião, inclusive com forte apoio midiático, de que esse governo buscava beneficiar “marginais” em detrimento dos cidadãos. Assim, os esforços políticos voltam-se à recomposição de uma ordem social tida como ameaçada, atribuindo culpa e criminalizando os moradores de favelas, que precisam ser afastados da cidade “oficial” a qualquer custo (MACHADO DA SILVA, 2010, p. 288).

É com essa demanda que Moreira Franco vence a eleição de 1986, ressuscitando a polícia repressiva da ditadura militar. Alba Zaluar (1994, p. 43) chama atenção para os profundos vínculos existentes entre a violência no Rio e a desintegração política dos excluídos na ditadura, culminando num clientelismo

⁷ Com os assassinatos, intimidações e torturas das lideranças sindicais, partidárias e das favelas e esvaziamento dos ideais populistas, a organização política dos excluídos foi sendo paulatinamente desmantelada no período militar (ZALUAR, 1994, p. 41).

⁸ Assim disse o ministro Roberto Campos: “a solução do problema pela casa própria tem esta particular atração de criar o estímulo de poupança que, de outra forma, não existiria, e contribui muito mais para a estabilidade social do que o imóvel de aluguel. O proprietário da casa própria pensa duas vezes antes de se meter em arruaças ou depredar propriedades alheias e torna-se um aliado da ordem” (SEMINÁRIO SOBRE O PLANO NACIONAL DE HABITAÇÃO, 1966, p. 20-21).

generalizado, seja em redes legais ou ilegais: as identidades locais das favelas “acabam servindo como veículo para a invasão das relações sociais por novas redes de clientelas”. Exemplifica o caso dos campeonatos das escolas de samba cuja finalidade é direcionada para a negociação com patrocinadores, independente da sua procedência e interesses, em detrimento das origens culturais do samba, da competição saudável e da valorização da identidade popular.

Esse vínculo entre ditadura e violência nas favelas é emblemático sobretudo diante da tomada das favelas pelos poderes paralelos⁹, numa linha de continuidade com o período militar, dando prosseguimento à inibição do desenvolvimento de um ator político defensor do interesse dos excluídos (ZALUAR, 1994, p. 44).

O aumento da violência no Rio de Janeiro e a atuação do tráfico de drogas têm localizado o debate da favela, redefinindo-o. Não se trata mais de um problema para a saúde pública ou para a boa imagem da cidade como nos anos 40 e 50, mas sim um problema de segurança nacional, em continuidade ao panorama da ditadura. Mesmo após a redemocratização, a demanda por mais repressão à criminalidade dominou os debates, propostas de intervenção e as escolhas eleitorais subsequentes (ZALUAR, 1994, p. 45).

Após mais de um século de favelas, muitas transformações se fizeram presentes. As favelas se adensaram e verticalizaram, deixando de ser reduzidas à imagem predominante dos barracos construídos com madeiras ou palhas. Aumenta o acesso aos serviços públicos e o mercado imobiliário informal, sendo que o comprador muitas vezes adquire uma residência já construída ou parcialmente construída (DENALDI, 2003, p. 43-44).

Essa qualificação ideal de um tipo de favela, “a favela”, parece não mais fazer sentido (VALLADARES, 2015, p. 375). Não só as diferenças entre as favelas e os demais bairros não se verificam empiricamente, em função da diversidade espacial,

⁹ A eliminação física de jovens pobres e negros também ganhou destaque, a exemplo das chacinas de Acari (junho de 1990), Vigário Geral (julho de 1993) e Candelária (agosto de 1993). Organizações clandestinas de grupos de extermínio formados por policiais civis e militares, juízes, promotores, políticos e empresários como o “Scuderie Le Coq” ainda dão continuidade a esse propósito que constitui parte da ideologia da polícia militar. Os “esquadrões da morte” foram formados ainda nos anos 50 com o propósito de “caça aos bandidos”, tendo seu auge de atuação na década de 80, disseminando-se sob o patrocínio da restauração da ordem e limpeza social (VARGAS e NERI, 2018, p. 326).

mas também é possível constatar que não são apenas “os mais pobres” que habitam favelas. Pesquisas recentes evidenciam que 65% dos moradores de favelas brasileiras podem ser classificados como classe média, com renda próxima a R\$ 2,6 mil, alcançando o consumo de R\$ 56 milhões por ano no Brasil (LADEIRA, 2013). No entanto, os indicadores econômicos e de consumo são insuficientes para caracterizar uma melhoria de vida dos habitantes de favelas, já que o incremento monetário nem sempre vem acompanhado do acesso adequado aos serviços públicos como transporte, moradia, saúde, etc.

A desigualdade não é somente econômica e se expressa em outros planos. A contradição entre capacidade financeira e desigualdade se expressa também na discriminação dos favelados: em 2013, 49% dos entrevistados moradores de favelas em todo o Brasil revelaram que preferem não se identificar como residente da favela por medo de sofrer discriminação, enquanto 75% disse acreditar que quem mora na favela sofre preconceito e não tem as mesmas oportunidades dos habitantes da cidade “formal” (ITACARAMBI, 2013).

Essa discriminação tem lugar sobretudo por conta da ação do tráfico de drogas nas comunidades. A massa de jovens que experimentam a pobreza e a desigualdade social em diversos segmentos reage de diferentes maneiras. A vulnerabilidade social se manifesta na ordem psicológica, física, cultural e financeira, sendo que diante da insatisfação de suas necessidades em meio a escassez de oportunidades, penetram nesse espaço poroso diversos atores como políticos em busca de votos, líderes messiânicos com a promessa do “paraíso” e também a própria ação do tráfico de drogas (CRUZ NETO, MOREIRA e SUCENA, 2001, p. 47-48).

1.2 O TRÁFICO DE DROGAS NAS FAVELAS

O tráfico de drogas representa hoje um verdadeiro mercado de trabalho ilícito de alto grau de lucratividade. É uma atividade multiescalar, manifestando-se em diversos níveis, seja por uma rede internacional ou por uma quadrilha na favela. É viabilizado

pelo grande número de excluídos da sociedade, pela pobreza, nível de desemprego e subemprego, existência de infraestrutura de transporte e comunicação, corrupção das instituições e do próprio sistema financeiro (CRUZ NETO, MOREIRA e SUCENA, 2001, p. 78-79). No varejo das drogas operacionalizado nas comunidades, comumente verifica-se uma estrutura de funcionamento típica de um plano de carreira, com possibilidades de ascensão e diferentes remunerações a depender do desempenho e função. O dinheiro do tráfico é inserido na economia formal, assegurando lucros para empresários e manutenção dos postos de trabalho e arrecadação de impostos pelo consumo.

A construção do traficante de drogas enquanto inimigo social é operacionalizada pela estigmatização e estereotipação que remete à noção de periculosidade (SANTOS e BROCCO, 2016, p. 136). Esse fenômeno é viabilizado pela formação de prescrições sociais que são tidas como socialmente indesejáveis, estabelecendo limites que designam a realidade de um grupo de pessoas. Os membros desses grupos devem ocupar lugares e posições previamente demarcados, minando e “capturando” as chances de sua afirmação enquanto sujeito por conta da criação de estigmas sociais¹⁰. Isso possibilita, inclusive, o aumento de uma reação contrária aos valores socialmente hegemônicos, sendo interpretado como uma característica natural do sujeito, legitimando ainda mais a sua exclusão (MOREIRA e FABRETTI, 2018, p. 63-64).

A mitificação dessa figura e a sua espetacularização não corresponde, como se faz crer, aos maiores traficantes do país ou da cidade, mas sim aos gerentes de bocas de varejo de drogas. Trata-se de um recurso hábil para a ocultação e desvio dos reais empresários da droga, que lidam com exportação, importação, atacado e lavagem massiva de dinheiro. O tráfico varejista, por sua vez, é fragmentado e limitado, inscrito sobre disputas territoriais entre os variados grupos, objeto de alarde e repressão social, por constituir a ponta mais frágil da rede do tráfico em virtude de sua mão de obra barata e facilmente substituível (VIANNA e NEVES, 2011, p. 36).

¹⁰ A produção da identidade do “traficante” se dá, a partir da estrutura social que conhecem e estão inseridos, pela incorporação de costumes e hábitos que nem de longe revela um sujeito “aculturado” como sugere o senso comum, mas sim pela apropriação, da forma que podem, de manifestações das quais foram negados de participar (CRUZ NETO, MOREIRA e SUCENA, 2001, p. 90).

A constituição desse modelo de tráfico e suas implicações foram amplamente explorados pela mídia ao longo das três últimas décadas, contribuindo para a produção de uma nova representação social da favela¹¹, associada diretamente à pobreza e à violência (PICANÇO e LOPES, 2016, p. 98).

A difusão da linguagem da “violência urbana” (MACHADO DA SILVA, 2010) em meio a um contexto de acumulação e perdas econômicas na cidade contribuiu para que a favela fosse destacada enquanto uma vizinhança instável, perigosa e incômoda, mesmo que incorporada ao cotidiano local.

Essa linguagem frequentemente ignora as condicionantes econômicas, políticas, jurídicas e sociais relacionadas à expansão do tráfico de drogas dentro do sistema capitalista globalizado, que atribui à massa produzida de pauperizados a responsabilidade moral pelo seu “fracasso” em decorrência de seu “despreparo” para o mercado de trabalho. A bipolaridade entre os excluídos e incluídos e a chamada inclusão marginal provoca a acentuação das desigualdades sociais pelas mudanças no mundo do trabalho, que surge mais precarizado, restringindo as possibilidades de participação no mundo capitalista ao mesmo tempo em que estimula ideologicamente o consumo desenfreado, símbolo de sucesso e valorização pessoal, distanciando os excluídos das classes sociais detentoras de condições de competitividade (FARIA e BARROS, 2011, p. 539).

Somada à exclusão/inclusão acima, a ausência do Estado em proporcionar aos cidadãos condições de saúde, educação, habitação, justiça etc. e a concepção de que essas premissas devem ser regidas por premissas econômicas conduz à insegurança e desamparo social. Nesse sentido, o tráfico de drogas surge trazendo condições mais compensatórias em meio às múltiplas exclusões e escassez de possibilidades de mobilidade social.

¹¹ Essa nova representação diferencia-se da visão que predominava até meados dos anos 1950, quando a maioria dos crimes não envolviam, necessariamente, a violência física (aqui entendida como o uso da força de forma ilegítima para alcançar determinado fim), ou seja, esta não era tida como um grande problema urbano. Destacavam-se os crimes contra a propriedade sem o uso de força ou ameaça, crimes passionais, ligados à honra etc. Michel Misse (2008, p. 376) atribui como causa dessa predominância a normalização do comportamento pela estrutura hierárquica de classes e direitos na qual cada um sabia o seu lugar. A partir dos anos 1950 os padrões de criminalidade vão tomando novas formas, sobretudo no Rio de Janeiro, então capital do país, que abrigava os veículos de comunicação e era objeto de enorme repercussão social.

Por outro lado, o tráfico de drogas é responsável por acrescentar uma elevada dose de risco constante aos jovens pobres pelo fato de que este trabalho se inscreve na ilegalidade, o que coloca o indivíduo num quadro de vulnerabilidade e desamparo diante das regras do sistema institucional. Além disso, são vítimas da repressão policial e enfrentam problemas como ausência de assistência médica e psicológica, o que contribui para a construção de comportamentos a fim de desenhar estratégias para lidar com esse risco à sua existência, muitos voltados à necessidade de reconhecimento (FEFFERMAN, 2007, p. 41). Muitos jovens buscam destacar-se, sendo conhecidos nas favelas que frequentam. Além do dinheiro e poder, a fama seria um ingrediente nessa sedução pela vida no crime, notadamente num ambiente no qual o espaço público e privado se entrelaçam, favorecendo um maior compartilhamento das intimidades numa rede de interconhecimento (GRILLO, 2013, p. 247).

Para compreender essa escolha, uma representação interna seria mais adequada, por buscar focar o mundo do crime como um universo de ação e significação ou um estilo de vida. Expressa como os indivíduos pertencentes a esse mundo se identificam, estabelecem seus cotidianos, se organizam em estruturas e instituem seu sistema moral (PICANÇO e LOPES, 2016, p. 105).

O tráfico de cocaína inaugurou um novo tipo de mercado ilegal das drogas, construindo um novo arranjo de relações sociais entre as quadrilhas sobretudo pelo uso da força através das armas de fogo, que vai garantir a imposição desse poder paralelo na comunidade na qual se instala. O tráfico cria leis, julga os infratores aos códigos estabelecidos e os pune, organizando o cotidiano social da favela em que está inserido em nome da funcionalidade do negócio (TEIXEIRA, 2009, p. 31).

A carreira no crime, substituta do trabalho formal, está atrelada a um conjunto de significações que ao mesmo tempo a opõe e complementa a ética do trabalho formal. A oposição se verifica na exclusão do mercado de trabalho e baixa remuneração, nas promessas de altos ganhos, poder e prestígio oferecido pelo tráfico e no antagonismo entre a figura de um patrão subjogador e um trabalhador oprimido e humilhado. Esse antagonismo é oposto ao tratamento dispensado pelo dono do morro aos seus subalternos, que geralmente costuma ser próximo, respeitando a sua honra de “sujeito homem” e “moral de cria”, criando certo fascínio e admiração em torno dos patrões do

tráfico, já que há uma identificação e continuidade entre o soldado e o dono do morro (PICANÇO e LOPES, 2016, p. 107-108). A relação de complementaridade, por sua vez, se expressa no reconhecimento do sofrimento vivenciado pelo trabalhador regular, também de origem pobre e morador de favela. Esse trabalho persistente é visto como aquele que dignifica o homem, responsável pelo provimento moral¹² do grupo familiar, enquanto o traficante supre as necessidades financeiras (FELTRAN, 2008, p. 22).

O “mundo do crime” é analisado como um simulacro do mundo de trabalho ao mesmo tempo em que trava com ele trava uma disputa simbólica. Isso porque a crise do trabalho e a impossibilidade de mobilidade social são verdadeiros elementos constitutivos da identidade e trajetória dos jovens cercados pelo “mundo do crime”¹³. Nesse sentido, a integração religiosa tem sido estudada como um fator importante no estabelecimento de relações atenuação da exclusão social, ainda que pela aceitação da inevitabilidade dessa exclusão (FELTRAN, 2008, p. 22) em proporção maior em comparação a outros tipos de associativismo (CUNHA, 2009, p. 148).

1.3 NEOPENTECOSTAIS E FAVELAS

Em que pese o catolicismo tenha se estabelecido no Brasil enquanto um elemento central do que se entende por cultura popular tradicional, o crescimento do número de evangélicos pentecostais, sobretudo nos espaços públicos e na arena política tem provocado abalos nessa prevalência católica, alterando diferentes esferas da vida social nas periferias (CUNHA, 2018, p. 03).

No Brasil, em 2000, 18 milhões de pessoas declararam pertencer a uma religião pentecostal, que congregam mais mulheres, adolescentes e crianças, negros e pardos com baixa remuneração e trabalhadores informais dentro das zonas urbanas (LIMA,

¹² Gabriel Feltran (2008, p. 26) argumenta que a divisão entre trabalhador e “bandido” se dá na esfera da legitimidade política, ou seja, define quem tem “direito a ter direitos”, um elemento central na conformação do mundo público, separando os adversários a serem reprimidos, legitimando qualquer ilegalidade no ato de repressão em nome do combate ao crime.

¹³ A inevitabilidade de superação dessa crise, para Feltran (2010, p. 60), acabou por legitimar essa linguagem como qualquer outra, ainda que desempenhe um papel específico na geração de renda.

2008, p. 12-13). Em 2010, o número de evangélicos atingiu 42,3 milhões de brasileiros, 22% da população nacional (PICOLOTTO, 2016, p. 68).

O pentecostalismo é um movimento religioso que se originou nos Estados Unidos a partir de 1906 e foi trazido pelo Brasil através da Congregação Cristã do Brasil e Assembleia de Deus, tendo se manifestado em três categorias, apresentadas como as três ondas pentecostais: a primeira onda, do pentecostalismo clássico (1910-1950); a segunda (1950-1970), de transição, e a terceira, que se iniciou com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus, em 1977 (CUNHA, 2018, p. 03).

A despeito da dificuldade em se alcançar uma precisão teórica sobre o pentecostalismo no Brasil em virtude da diversidade e aumento exponencial de novas nomenclaturas e igrejas, atribuída à tática desse novo mercado religioso concorrencial marcado pelo oferecimento de variados serviços evangélicos (ORO, 2001, p. 81), entende-se, para os fins deste trabalho, que o neopentecostalismo (terceira onda)¹⁴ apresenta as principais doutrinas contemporâneas desse movimento, sendo o que tem alcançado maior visibilidade nas periferias e no espaço público.

O que importa ressaltar, no entanto, é que o neopentecostalismo se insere num contexto diferenciado do movimento pentecostal inicial, surgido em 1910, cuja ênfase recaía sobre o batismo no espírito santo, a cura e a salvação mediante a rejeição do mundo. Tendo surgido no final da década de 70, momento no qual o Brasil passava pelo inchamento urbano, aperfeiçoamento da industrialização, modernização e comunicação de massa, além da crise católica, esse movimento se caracteriza sobretudo pela realização de milagres e na crença da salvação da pobreza, da miséria e da opressão demoníaca, iniciando a guerra espiritual viabilizada pela tríade “cura, exorcismo e prosperidade” (PICOLOTTO, 2016, p. 81).

Christina Vital da Cunha (2009, p. 255-266) analisa que a fé dos traficantes, durante as décadas de 1980 e 1990, estava ligada às religiões de matriz africana como a umbanda e o candomblé, existindo diversos locais de culto nas favelas. Essa religiosidade era expressa pelas tatuagens, rituais, construção de altares e pinturas nos

¹⁴ O neopentecostalismo se difere do pentecostalismo clássico porque nega e repudia o sistema simbólico da mágica da umbanda e do candomblé, ainda que tenha se apropriado de alguns de seus elementos (os exus) na utilização dos rituais de exorcismo (PICOLOTTO, 2016, p. 80).

muros das favelas, sendo que as imagens mais prestigiadas eram as que remetiam à ideia de proteção. Ao longo da década de 90, os policiais que foram se estabelecendo nas favelas destruíram vários signos religiosos da presença e dominância dos traficantes, marcando simbolicamente a sua tomada dos territórios e anunciando a nova ordem local com signos cristãos. Essa batalha simbólica se travou pela materialização do mal na figura do bandido e na sua representação nos traficantes, enquanto o bem residiria nos elementos cristãos e na “pacificação” policial. Essa repressão legitimou e concretizou de tal forma essa nova vertente religiosa nas favelas que hoje existem traficantes que perseguem os praticantes da religiosidade afro (CUNHA, 2009, p. 269).

Existem diversas chaves de análises que possibilitam a compreensão do fenômeno do crescimento religioso neopentecostal nas periferias urbanas. Uma das perspectivas acadêmicas busca enquadrar a teologia da prosperidade da IURD enquanto uma imagem que se associa à riqueza e à opulência oferecendo elementos de combate e irresignação às camadas subalternas em meio à sensação de pertencimento a um lugar “inferior” na estrutura social e simbólica (CUNHA, 2009, p. 152). Essa dinâmica que tem atualizado a “relação com a fé” se desdobra dentro de um contexto maior de alterações nas relações interpessoais entre os indivíduos e instituições na pós-modernidade.

O estágio do capitalismo de e a aceleração de fluxos de pessoas, serviços, informações, mercadorias gerou uma demanda de aceleração das respostas institucionais, experiência que é radicalizada pela mundialização da internet. Essa dinâmica diluiu fronteiras entre o concreto e o abstrato, ultrapassando os limites geográficos- culturais, o que produziu tensões nas formas de reprodução social, contribuindo para a escalada do pensamento conservador, fundamentalista e religioso (ANTONIO e LAHUERTA, 2014, p. 59).

As classes subalternas ficam subordinadas ao protagonismo ideológico desse capitalismo que despolitiza os processos sociais, fazendo os indivíduos se desligarem de uma concepção estrutural da sociedade. O sucesso ou fracasso dependem exclusivamente de desenvolvimento, atributos e qualidades pessoais, dentro da linguagem do empreendedorismo, que segue a lei volátil do mercado (ANTONIO e LAHUERTA, 2014, p. 62).

A religião é um ponto chave na incorporação dessa concepção pelas classes subalternas, sobretudo pela vertente neopentecostal (Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra e Mundial do Poder de Deus) sob a teologia da prosperidade. A teologia da prosperidade é concebida dentro da ideia da fé em Deus contra o mal, o que, através da expulsão do demônio das vidas das pessoas, operaria vitórias individuais no mundo material como sucesso profissional, riquezas, poder, prestígio e ascensão social (ANTONIO e LAHUERTA, 2014, p. 63), estimulando os fiéis a se tornarem "milagrosamente" ricos (LIMA, 2008, p. 14).

O trecho abaixo demonstra a singularidade do pensamento do líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) Edir Macedo (2014):

O vencedor herdará estas coisas, e Eu lhe serei Deus, e ele Me será filho.” (Apocalipse 21.7). Ninguém se torna vencedor ou perdedor sem ter competido. Como conquistador, o vencedor não está nem aí para a sorte. Antes ele sabe que a conquista do troféu depende exclusivamente do seu desempenho pessoal, de sua dedicação total e de sacrifícios pesados. Acompanhe a vida dos vencedores esportistas e você verá que cada um deles treina até seis horas diárias. Somem-se a isso dietas rigorosas, distância de baladas e “amigos” inconvenientes. Tudo por conta da glória de uma medalha precíval. Se contassem com a sorte, não treinariam. Ficariam de papo pro ar até o dia da decisão. Mas os sábios, os que têm visão da Grandeza do Senhor Deus, sacrificam pela glória infinita, incorruptível e eterna. Veja algumas das razões para conquistá-la :1 - “Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus.” (Apocalipse 2.7);2 - “O vencedor de nenhum modo sofrerá dano da segunda morte.” (Apocalipse 2.11);3 - “O vencedor será assim vestido de vestiduras brancas, e de modo nenhum apagarei o seu nome do Livro da Vida; pelo contrário, confessarei o seu nome diante de Meu Pai e diante dos Seus anjos.” (Apocalipse 3.5);4 - “Ao vencedor, dar-lhe-ei sentar-se Comigo no Meu Trono, assim como também Eu venci e Me sentei com Meu Pai no Seu trono.” (Apocalipse 3. 21). Vale a pena se esforçar, sacrificar e se dedicar integralmente à busca da glória eterna.

Extrai-se do texto acima que a gramática neopentecostal repudia moralmente um individualismo de caráter narcisista, oferecendo, em seu lugar, rituais de sacrifício empreendedor. O projeto de Edir Macedo sempre foi pensado para as classes populares, concebendo-as como perseguidoras dos signos de riqueza. A IURD se dirige aos pobres garantindo o acesso a esses signos a quem os procurar através da fé (MAFRA, SWATOWISKI e SAMPAIO, 2012, p. 85). Nesse sentido, o neopentecostalismo, sob a teologia da prosperidade, age de forma a medir as bênçãos

de deus sobre uma pessoa a partir do conforto patrimonial do sujeito, suas condições materiais vantajosas e quantidade de bens.

É importante salientar que a admissão a esta religiosidade é uma garantia de suas qualidades morais, sobretudo as exigidas em questões de comércio (WEBER, 2004, p. 66-67). O estímulo ao "espírito empreendedor" operado pela ideologia neoliberal na década de 90 no Brasil e a subsequente associação de sucesso a uma batalha pessoal ao alcance de todos os indivíduos que forem perseverantes são valores condizentes com a doutrina neopentecostal, ainda que o alvo dessas igrejas não esteja inserido formalmente dentro desse sistema. A atratividade residiria aos olhos do pobre brasileiro residiria, assim, na promessa de prosperidade em meio à austeridade social. O fiel não se resigna com seu destino, exige a deus uma sorte melhor, dando uma explicação para o mundo, já que as adversidades são causadas por um agente mítico e externo (demônio), sendo a salvação encontrada também no externo (deus), reivindicando a este deus a exterminação do que o demônio lhe tirou. Essa insatisfação pessoal e inicial é aproveitada pela igreja e estimulada pela promessa incessante e divina de uma felicidade inatingível (o paraíso) (MELLO NETO e SILVA JÚNIOR, 2010, p. 770).

O sucesso dessa promessa repousa ainda no fator de que os fiéis marginalizados e periféricos, principalmente os classificados como "adolescentes em conflitos com a lei", não só nunca foram beneficiados por políticas de inserção social como também vivem num contexto urbano de desemprego e baixos salários, de modo que o trabalho não constitui uma referência para a construção de sua identidade¹⁵, como no caso da indústria ou da pesca (LIMA, 2008, p. 25).

¹⁵ Sobre a perda do associativismo, formação de grupos e lideranças nas favelas e dos ideais políticos e sociais da teologia da libertação da igreja católica nas periferias urbanas, Patrícia Birman e Marcia Leite (2002, p. 332) sustentam que "embora a ideia revolucionária de transformar o país por meio da intervenção política, que parecia tão próxima do êxito no início da década de 1980, não tenha sido totalmente abandonada, com certeza perdeu grande parte do seu poder atrativo. Na década de 1990, padres e bispos que estavam mais intimamente identificados com a Teologia da Libertação começaram a sofrer críticas crescentes do Vaticano e, ao mesmo tempo, tendências mais conservadoras passaram a ganhar importância dentro da Igreja brasileira. Enquanto isso, na sociedade em geral, os dias heroicos da batalha contra a ditadura já haviam passado. Concomitante, os movimentos de base começaram a perder impulso, enquanto novos movimentos sociais apoiados por organizações não-governamentais e pela cooperação internacional ganhavam terreno. E finalmente – e esta é a ironia mais amarga da história – o povo que, supunha-se, seria o arquiteto de sua própria libertação começou a abandonar a Igreja católica em favor das novas igrejas pentecostais com perfil político mais conservador".

O resgate ao demoníaco opera de forma a imputar os problemas pelos quais o indivíduo passa (nervosismo, medo, dores de cabeça, insônia, vícios, depressão, ataques, pensamentos suicidas, doenças incuráveis, alucinações visuais e auditivas) como ação do diabo, criador do mal na Terra. O diabo é seria, assim, uma representação para o desconhecido angustiante, na pretensão de dominá-lo e extirpá-lo, dando sentido ao sofrimento do fiel (MELLO NETO e SILVA JÚNIOR, 2010, p. 777).

O crescimento vertiginoso das igrejas neopentecostais também pode ser atribuído à sua capacidade de modernizar seus instrumentos de evangelização, ainda que enfatize a questão do sobrenatural. Os seus templos, por exemplo, operam de forma diferente da caracterização do sagrado católico que traz à tona o elemento divino, com suas catedrais majestosas. Fixam-se em lugares comuns e até mesmo periféricos, substituindo estabelecimentos comerciais, concebendo a igreja enquanto local não sagrado, mas comum, de reunião dos fiéis. Esse acolhimento é viabilizado pela flexibilidade dos usos e costumes, admitindo a entrada de todos nos cultos, sem distinções ou constrangimentos (MELLO NETO E SILVA JÚNIOR, 2010, p. 762-763).

As redes evangélicas nas favelas podem se caracterizar também pela relação de proteção e reciprocidade em meio à sensação de vulnerabilidade social e insegurança experimentada pelos moradores. Esse quadro foi agravado com a presença ostensiva do tráfico de drogas, minando a sociabilidade entre os moradores intensificando a desconfiança, instabilidade e medo. Nesse sentido, as redes de proteção evangélicas foram importantes não só para a reprodução econômica, mas também para a identificação moral positiva dos moradores de áreas socialmente estigmatizadas. Essas redes valorizam os fiéis, gerando ajuda mútua com a formação de laços de confiança (CUNHA, 2009, p. 152).

A presença evangélica em meio às favelas dominadas pelo tráfico pode se dar também numa relação diferenciada entre os traficantes e os fiéis, que podem ocupar um local de autoridade moral em relação aos “bandidos”, muitas vezes intervindo nos atos dos traficantes e sendo por eles interpelados (TEIXEIRA, 2009, p. 59).

2 TRAFICANTES EVANGÉLICOS

Nesse capítulo, pretende-se abordar a construção subjetiva do sujeito incriminado a partir do trabalho de Michel Misse (2010) e contribuições teóricas sobre a criminalização de condutas e endurecimento penal direcionados à figura do “bandido” e mais especificamente sobre o seu componente “traficante”, passando pela questão da expressão de religiosidade e “ostentação” dentro do tráfico de drogas nas periferias urbanas.

Convém ressaltar que a discussão que se pretende traçar sobre essa figura não tem a pretensão de abordar um tipo real, geral ou absoluto, mas sim um instrumento analítico formulado a partir de pesquisas etnográficas em favelas brasileiras para então possibilitar um diálogo sobre a expressão de fé pelos traficantes de drogas nas periferias.

2.1 A FIGURA DO “BANDIDO” E A SUJEIÇÃO CRIMINAL

Objetiva-se aqui indicar como o modo de organização do tráfico pode influenciar a subjetividade da figura do “bandido”, o que não constitui uma categoria dada, mas sim uma representação social assimilável enquanto um traço de personalidade (TEIXEIRA, 2009, p. 35).

O rótulo do sujeito “bandido” no Brasil é caracterizado não somente pela prática criminal em si, mas a partir de certa conduta especificamente incriminada e vinculada a determinadas condições espaço sociais. Isso porque o contexto no qual nos encontramos inseridos dentro do capitalismo periférico, produtor de um processo estrutural de exclusão social, demanda o controle social dos grupos subalternos pela

via institucional¹⁶, sobretudo em sua vertente punitiva em direção a essas camadas (KROHLING e BOLDT, 2010, p. 220).

Essa demarcação diz respeito a comportamentos que são lidos como ameaça à vida cotidiana nas grandes cidades, atribuídos a agentes demarcados pela pobreza, cor e estilo de vida, o que os faz não somente criminosos, mas “violentos”, “marginais” (MISSE, 2010, p. 17-18).

Para além das circunstâncias conexas, causas e consequências envolvidas nesse processo bilateral e cíclico que Michel Misse chamou de sujeição criminal, é importante observar o seu fator de territorialização. Isso se torna mais evidente diante da desnecessidade de uma correspondência entre violência e drogas ilícitas, exceto quando se trata do tráfico de drogas periféricamente territorializado e funcionalizado por jovens pobres (MISSE, 2010, p. 20).

Estar “envolvido com o crime” é um dispositivo itinerante de incriminação, que preserva o status quo à medida em que justifica a trajetória do indivíduo estigmatizado. Essa incriminação muito específica é eficaz por sua flexibilidade, adequando-se a cada situação para, a partir do controle e da justiça, perquirir a materialidade aos juízos morais estabelecidos (CECHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018, p. 106-107).

Assim, a sujeição criminal é marcada pela perspectiva da sociedade sobre um mundo singularizado, daí a razão de criminalizar sujeitos e não condutas. Na realidade, essa dinâmica vai além, criminalizando vínculos e interações sociais, expectativas de sociabilidade e os interesses nos modos de convivência, dado a maximização das suspeições, enquadramentos ambíguos e a difusão do controle e vigilância na favela (CECHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018, p. 107).

A construção social e histórica dessa sujeição, que se dá pela representação social, pode ser lida como um traço da individualidade ou da personalidade do indivíduo. Ainda sim, não significa que exista somente no aspecto subjetivo, uma vez que “se manifesta dentro e fora das interações sociais, ao mesmo tempo em que é construída e atualizada nelas, orientando-as” (TEIXEIRA, 2009, p. 52).

¹⁶ O controle penal se inscreve dentro de um contexto de ordem histórica, política e econômica que envolve uma racionalização de controle social que, por sua vez, viabiliza o monopólio da força “legítima” pelo Estado em prol da “pacificação” da sociedade pela solução institucional dos conflitos (BOLDT, 2017, p. 32).

A sujeição criminal atua de modo a atualizar a noção de desviante de mero anormal ou inadaptado, mas produto de relações sociais dentro de um contexto histórico de acumulação social da violência, associando-o à determinada prática específica, o tráfico de drogas¹⁷.

O sujeito envolvido com o crime é estigmatizado enquanto irrecuperável, perigoso, marginal, sendo que essas características justificariam a sua eliminação. Inclusive, é essa concepção de recuperabilidade e ressocialização que permite a identificação do indivíduo casualmente incriminado e sujeito criminal, já que revela a subjetividade e autonomia a ser removida desse sujeito criminoso (MISSE, 2010, p. 17, 21).

Essa subjetividade característica da sujeição criminal é marcada pela ruptura com a normalidade socialmente tida como válida, expressão de superioridade diante dos valores estabelecidos no senso comum que vai construir a figura desse indivíduo peculiar, inscrevendo o crime em sua subjetividade e tornando-o socialmente temido (MISSE, 2010, p. 25). E é por conta dessa peculiaridade, da periculosidade ínsita a essa figura, que esse processo de “ressocialização” costuma vir acompanhado ou é atribuído a uma conversão religiosa.

Para além da questão de rompimento radical com uma vida pregressa no crime, existe uma noção de adaptação das rígidas fronteiras do pentecostalismo no Brasil que foi se atenuando, ainda que parcialmente, através da negociação de perspectivas e práticas. Dentro desse processo se insere a expressão de fé pelos traficantes (CUNHA, 2014, p. 63), ponto a ser abordado a seguir.

¹⁷ A oposição hoje entre trabalhador honesto e bandido ou traficante data de uma repetição histórica, antes operacionalizada nas chaves malandros x trabalhadores e marginais x trabalhadores. A acumulação histórica da violência teria contribuído para a atualização desses tipos desviantes: do malandro em marginal e o marginal em vagabundo, bandido, hoje o que se entende como participantes do “movimento”, nome dado ao varejo de drogas e às bocas de fumo nas favelas a partir da década de 70 (MISSE, 1999, p. 270-271). A emergência do tráfico de drogas e a introdução da arma de fogo teriam atualizado a noção de malandro para bandido, que firma sua identidade no uso da arma e na disposição para matar (ZALUAR, 1985, p. 149).

2.2 A EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE NEOPENTECOSTAL PELOS TRAFICANTES

A expressão de religiosidade neopentecostal como citações bíblicas, referências cristãs, ensinamentos e enunciados religiosos pelos traficantes é um fenômeno que tem reconfigurado o chamado “espírito do crime” (BIONDI, 2008, p. 03). A ética evangélica se incluiria, assim, dentro dos componentes dessa orientação que tem sido calcada a partir de uma série de transformações ao longo da história mais recente.

O “bandido”, ainda que não abandone a “vida do crime”, pode incorporar hábitos, costumes e traços comuns à fé neopentecostal, daí a importância metodológica da análise de símbolos, discursos, pinturas, representações etc. O “traficante evangélico” pode frequentar ou não os cultos, mas partilha de uma “gramática pentecostal”, fenômeno que tem se difundido nas periferias do Rio de Janeiro e do Brasil, inclusive com a identificação de signos pentecostais nos muros de algumas favelas.

Além disso, muitos destes traficantes nasceram numa família religiosa e têm laços de amizade evangélicos, o que demonstra uma afinidade discursiva preexistente em termos de visão de mundo (a batalha espiritual). Essa afinidade com a doutrina pentecostal muitas vezes conduz os envolvidos com o crime à percepção da necessidade de contenção, controle dos impulsos e de civilidade (CUNHA, 2009, p. 287). Muitas vezes, essa orientação implica na adoção de uma política de “redução de danos” pelos traficantes, como, por exemplo, o abrandamento das punições para os descumprimentos das regras do tráfico estabelecidas (CUNHA, 2008, p. 34).

Nesse sentido, Cesar Teixeira (2009, p. 126) sustenta que esse processo não se reduz à escolha exclusiva de cada indivíduo, essa aproximação e o

arranjo das relações sociais que a configura teria produzido uma categoria socialmente disponível e passível de assimilação subjetiva.

À primeira vista, esses dois mundos parecem estar em conflito. O fenômeno aqui entendido como “ética evangélica” absorve uma ideia de rompimento com o “mundano”, travando uma batalha moral contra os males associados ao sexo, drogas e dinheiro¹⁸, ao passo em que o tráfico de drogas é comumente vinculado ao comportamento desviante, marginal, fora da lei e avesso ao trabalho.

Para os evangélicos neopentecostais, os traficantes são agentes do demônio, não só por correlacionarem o mal e o crime, mas pelo fato de que os traficantes andam armados, usam drogas e têm um palavreado condenável do ponto de vista moral. Os pentecostais, por outro lado, são agentes de deus, que pregam a palavra e conduzem sua vida de acordo com as regras bíblicas, obedecendo ao senhor e convidando todos à salvação (TEIXEIRA, 2009, p. 60).

Ainda que concorrenciais, diversas pesquisas tem demonstrado que na realidade esses sistemas podem coexistir, sendo inclusive essa polarização tão evidente que aproxima esses dois mundos.

Essa ambivalência pode se dar a partir de uma série de manobras adaptativas ou até mesmo pela convergência entre alguns elementos, partindo de uma continuidade entre esses sistemas simbólicos que permitiria a identificação de um pelo outro. Para Teixeira (2009, p. 60), ambos seriam, por exemplo, “maniqueístas, intolerantes, clientelistas. Um seria poderoso pelo manejo da arma de fogo, o outro, pelo manejo da palavra”.

¹⁸ A ética de IURD repudia o dinheiro dentro de um viés narcisista ao mesmo tempo em que estimula a prosperidade financeira pela “vitória”, mudança de vida, equilibrando-o com o valor supremo cristão da família. A referência ao dinheiro vem acompanhada da sua conquista pela fé ou pela conquista, extraindo termos do campo da economia como “lucro”, “empresa”, “negócio”, “diferencial do produto no mercado”. Ao divulgarem a palavra e ajudarem a igreja nessa missão, os fiéis se sentem “sócios de Deus”, daí a razão de serem merecedores dessa prosperidade financeira, e aí o porquê de não suplicarem, mas reivindicarem a sua abundância como prova de sua fé (LIMA, 2007, p. 136).

A lógica individualista dos envolvidos com o tráfico de drogas pode ser analisado enquanto uma redução de uma subjetividade individual em prol das referências coletivas convencionadas pelo crime. Esse fenômeno atua de modo a instrumentalizar e objetificar o outro a curto prazo, reduzindo a produção de sentidos, apropriando-os de maneira a servir aos seus desejos pessoais. Ou seja, essa instrumentalização não é somente do outro, mas própria, já que os traficantes se transformam em objetos dessa organização criminosa capaz de englobar suas personalidades (GRILLO, 2013, p. 253).

Carolina Grillo (2013, p. 253-254) sustenta que a pessoa criminal, sua vida e sua liberdade são expressas na estética da arma de fogo, drogas, carros e motos, sintetizando essa existência (que inclusive justifica o encarceramento, como abordado no capítulo anterior) e convertendo-a numa objetificação de recusa à própria subjetividade que permite a sua transformação para a categoria “bandido” a fim de sair da condição de desamparo e satisfazer os seus desejos mais imediatos (dinheiro, mulheres, fama, poder etc.).

Parte-se dessa chave de compreensão para inserir nela o que se entende por individualismo do fiel evangélico neopentecostal, apesar das devidas diferenciações. Ao que parece, a redução de uma subjetividade própria¹⁹, sintetizada na estética da bíblia, uso de roupas “formais”, conduta moral, renúncia ao “mundano” etc. também seria ínsita à comprovação da fé do fiel, transformando-o e conduzindo imediatamente ao alcance da glória na terra (prosperidade financeira) e mediatamente à sua entrada no reino de deus, abandonando uma condição passiva e tomando as rédeas de sua vida.

O dinheiro desempenha um papel importante nesse “individualismo”, já que além de ser um fim em si mesmo, é um mediador entre a relação do fiel com a igreja e com deus (MELLO NETO e SILVA JÚNIOR, 2010, p. 765). O dízimo expressa a sujeição do indivíduo à vontade do outro, o seu pagamento mantém

19 [...] quanto mais ele [o fiel] se esvaziar de si mesmo e depender do Espírito Santo, mais compreensão obterá. Na verdade, toda vez que abrir a Bíblia, tem que se comportar como uma criança, quando se assenta no colo do pai, para ouvir-lhe os ensinamentos (MACEDO, 2000, p. 16).

vivo esse vínculo com deus, que por sua vez é retroalimentado pela promessa de abundância material.

Karina Biondi (2008, p. 05-06), em seu trabalho de campo sobre o sistema prisional e o Primeiro Comando da Capital (PCC), demonstra situações nas quais se reúne a reverência a deus e ao comando, ambos paradoxalmente considerados supremos e absolutos, uma vez que, para além da conversão religiosa que implica no abandono das coisas “mundanas” e da “vida no crime”, existe a utilização de elementos religiosos por aqueles que assumiram um compromisso com o crime, sendo comum algum preso solicitar a um evangélico uma oração em prol de um terceiro²⁰.

Christina Vital da Cunha (2009, p. 150) sustenta que a relação entre neopentecostalismo e favela se dá através da comunicação entre o *ethos*²¹ pentecostal e o *ethos* de guerra presente nas favelas, notadamente os bandidos. A doutrina evangélica compreende o mundo dentro de uma guerra entre o bem e o mal, céu e terra, mundo da morte e a “vida plena na igreja com o senhor”, lançando mão de arranjos e de um linguajar bélico (exército do senhor):

Não há como ficar de fora dessa guerra; não há como se excluir dela. Todos, sem exceção, estão de um lado ou de outro. Quem não faz parte do exército do Senhor dos Exércitos, o faz do exército inimigo. Ou é com o Senhor Deus dos Exércitos ou é contra Ele. O Senhor dos Exércitos está tocando a trombeta e convocando os escolhidos para lutarem contra a injustiça (MACEDO, 2014).

Os traficantes também lançam mão de uma linguagem de guerra, travando uma batalha, nesse caso não religiosa, mas contra os inimigos (outras facções e a polícia). Nesse sentido, a gramática religiosa da guerra, da proteção e da confirmação pode ser

²⁰ Além da utilização em reuniões evangélicas de expressões comuns entre presos ou envolvidos com o crime como o lema do PCC “Paz, Justiça e Liberdade”, Karina Biondi (2008, p. 07) exemplifica como alguns enunciados bíblicos oferecem subsídios para diminuir o conflito no uso da violência pelos criminosos para alcançar a paz, concebendo a prisão como uma etapa a ser encarada, inclusive com leituras de trechos bíblicos sobre a experiência prisional de Jesus e alguns de seus apóstolos, como uma provação a que o preso é submetido e que deve ser enfrentada com coragem. Dizem “quem não vai a Deus por amor, vai pelador”; “Deus não gosta de gente fraca, covarde, Ele gosta de gente guerreira. (...) Mesmo preso e torturado pra reconhecer o reinado de César, Jesus continuou dizendo que o Seu rei era o rei dos reis”.

²¹ A noção de *ethos* diz respeito à forma de conceber o mundo e se colocar nele, orientando a ação e pensamento dos indivíduos (GEERTZ, 1973).

mobilizada pelo tráfico. Talvez um dos mais emblemáticos exemplos dessa relação seriam os dez mandamentos do Comando Vermelho (CV):

- 1º não negar a pátria
- 2º não cobiçar a mulher do próximo
- 3º não conspirar
- 4º não acusar em vão
- 5º fortalecer os caídos
- 6º orientar os mais novos
- 7º eliminar os nossos inimigos
- 8º dizer a verdade mesmo que custe a vida
- 9º não caguetar
- 10º ser coletivo

A apropriação dessa gramática evangélica não implica numa assimilação absoluta com o moralismo neopentecostal, mas sim em uma correspondência a uma religiosidade evangélica “difusa” (CUNHA, 2008, p. 43), notadamente pelo discurso convergente (guerra, inimigo, dinheiro) que valoriza a guerra contra o inimigo e a dimensão financeira da teologia da prosperidade. Essa assimilação pode ser mais ou menos densa, a depender da incorporação mais profunda das noções de bem e mal ou simples mobilização de signos e jargões evangélicos sem necessariamente se submeter integralmente à visão de mundo nos quais esses recursos estão inseridos.

A possibilidade de coexistência entre esses dois mundos estaria ancorada na pretensão espiritual dos evangélicos de “ganhar almas para Jesus”, diferentemente da tentativa católica²² de desarticular o tráfico, fazer justiça pela via institucional dentro de um “resgate da cidadania”.

Convém ressaltar que nesse processo, não há perda do capital “moral” das igrejas evangélicas em virtude da sua proximidade com os traficantes, uma vez que buscam a salvação e libertação dessas almas. Há a noção de que existe uma guerra

²² Reside um exclusivismo na figura de deus pelos neopentecostais, uma vez que esse discurso articula uma visão punitivista que se diferencia do deus católico amoroso e solidário que “entrega” seu filho por amor ao mundo. Se o fiel ainda não usufruiu das bênçãos que almeja, é porque ainda não seguiu o caminho de deus, e essa parceria exige, além de uma série de restrições, um esvaziamento de si mesmo para que seja integralmente obediente a deus (PARAVIDINI e GONÇALVES, 2009, p. 1197).

espiritual entre deus e diabo, e para que as pessoas possam ser salvas, a palavra deve chegar a todos.

Isso se explica, dentre outros fatores, pela doutrina individualista e meritocrática neopentecostal, em oposição ao à lógica católica de solidariedade que enxerga os traficantes como expressão do mal absoluto, uma vez que procuram a satisfação de desejos individuais e egoístas. Justamente pela olhar pentecostal sobre o traficante que o concebe como participante do exército do demônio, possuído pelo mal, é que se entende que essas almas devem ser salvas pela conversão (TEIXEIRA, 2009, pp. 59-60).

A instrumentalização cotidiana evangélica do mal, a sua absolutização é eficiente para identificar e justificar a eliminação do inimigo, rivais, estranhos e indiferentes como agentes do demônio, o que pode legitimar até mesmo o apelo à violência para resolução de conflitos e manutenção da estabilidade vigente²³.

A ambiguidade e polissemia presente no discurso pentecostal nos lembra, contudo, que bem e mal, ainda que sejam categorias bem definidas e distantes, são suscetíveis de afetar qualquer indivíduo. Qualquer um pode ser usado por deus ou pelo diabo, como se depreende dos cultos de possessão. Cesar Teixeira (2009, p. 61-62) sustenta que

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.

²³ Esse fenômeno é responsável por associar as religiões afro à ideia de mal, ação do diabo ou espíritos malignos, inclusive a construção que identifica os exus aos comportamentos transgressores, o que tem culminado na ação violenta contra esses grupos, extrapolando a esfera religiosa. Não é objeto desta pesquisa a análise sobre o crescimento do fundamentalismo religioso pelas vertentes neopentecostais que tem se acentuado com a alavancada do pensamento conservador e fascista no Brasil a partir de 2018, justamente por se tratar de um contexto de rupturas e (des) continuidades e conflitos políticos, econômicos e sociais extremamente complexos e mais amplos, que não caberiam e ultrapassam a proposta deste trabalho. No entanto, a formação da “Gladiadores do Altar”, organização evangélica de discurso militar da IURD tem preocupado as religiões afro-brasileiras. Os jovens da Gladiadores do Altar apareceram, no ano de 2015, num vídeo usando roupas semelhantes à farda militar e batendo continência, gritando palavras de ordem e se dizendo prontos para a “batalha”, sob a declaração de atrair novos pastores. Ao que parece, a criação desse movimento seria uma ação de marketing para voltas as atenções para a IURD, que tem perdido fiéis no novo “mercado” de religiões (CARTA CAPITAL, 2015).

Num primeiro momento, esse apelo à presença constante do diabo faz com que geralmente elementos éticos como culpa, arrependimento e remorso não estejam presentes narrativas de conversão, ou seja, o criminoso é usado pelo demônio, age em seu nome (matar, roubar, destruir), não possuindo responsabilidade própria pelos atos que comete (TEIXEIRA, 2009, p. 63).

A imersão da vida no crime e a necessidade de sua continuidade dentro desses episódios violentos pode impelir a redução da “autoreflexividade” dos bandidos, o que Carolina Grillo (2013, p. 248) inclui dentro do elemento essencial para a vida no crime, a “disposição”, que aqui limitar-se-á a definir como uma fusão entre insensibilidade e bravura necessária à aventura no crime, pré-requisito para matar e colocar a própria vida em risco.

Essa “insensibilidade”, entretanto, não significa que os traficantes banalizem a vida humana, inclusive porque muitos são desde muito novos educados dentro de uma moral religiosa que condena o homicídio e prega uma valorização da vida humana. No entanto, a vida no crime relativizaria diversas situações, reconhecendo que para eles é “errado” matar segundo as leis de deus. A prática do homicídio vem, portanto, justificada, dentre outros, pelo argumento central de que matar é a condição para não morrer, redignificando-os. Portanto, não se sentem ultrapassando os limites do “mal” e esperam que deus faça-lhes uma exceção e considere as suas difíceis trajetórias de vida, sendo que muitos acreditam que podem pagar pelos seus “pecados” após a morte. Isso não significa dizer que esses jovens se percebem abandonando o que se entende por “bem”, trata-se de uma postura não reflexiva para dar continuidade à suas vidas (GRILLO, 2013, p. 249-253).

Nesse sentido, os envolvidos com o tráfico se aproximam às redes evangélicas em busca de proteção, notadamente porque muitos traficantes tiveram uma formação religiosa em suas famílias (CUNHA, 2009). A percepção de sua vulnerabilidade²⁴ e o desejo de transitoriedade da vida no crime conduzem ao apelo às orações e pedidos de

²⁴ Afinal, o bandido, mais do que ser estigmatizado, ele “carrega conscientemente consigo a imputabilidade pelos atos que pratica em descon sideração à lei penal pública e trabalha para evitar a captura efetiva de seu corpo, sobre o qual se abaterão as punições que lhe estão oficial ou oficiosamente reservadas” (GRILLO, 2013, p. 224).

proteção, bênção ou até mesmo orientação de conduta, como demonstra Christina Vital da Cunha (2008, p. 37) na sua pesquisa sobre traficantes evangélicos na favela de Acari:

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

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

O desejo de transitoriedade no tráfico e a expressão de fé pelos traficantes pode indicar que o tráfico opera de forma a fornecer condições materiais para uma vida melhor num tempo mais imediato, uma vida boa agora. A religião operaria no campo espiritual, fornecendo uma vida plena no reino dos céus no futuro.

Além do fato de que o apoio do “chefe” do tráfico local pode ser importante para a liberdade de circulação dos fiéis e das atividades da igreja, na busca de estratégias orientadas para a tranquilidade no cotidiano, como evidenciam Machado da Silva e Leite (2008, p. 74-75):

Frente a esta forma de vida [do crime violento], os moradores comuns desenvolvem um esforço de ‘limpeza simbólica’ que é de dupla natureza. De um lado, procuram afastar-se do mundo do crime, reivindicando não serem identificados com os criminosos, enfatizando a natureza ordeira e pacífica e seus padrões de moralidade burguesa. (...) De outro, como muitas vezes os traficantes são parentes, vizinhos ou conhecidos próximos, desenvolvem um esforço (sempre individualizado e pontual) para ‘re-humanizar’ ou ‘re-moralizar’ a pessoa em questão. Não que as práticas criminais sejam justificadas. Os moradores apenas sugerem que, mesmo agindo de maneira reprovável, a pessoa tem outras características que a tornam ‘gente como a gente’ e não um monstro moral.

Esse vínculo entre traficantes e evangélicos pode também ser extremamente ambíguo e complexo, podendo se caracterizar, em alguns cenários, por uma aproximação que remete à cumplicidade, o que não significa que a frequência à igreja, o contato com o divino e a divulgação da palavra por parte dos fiéis não seja sincera.

Para além do monopólio e das aquisições milionárias de redes de rádio e televisão pela IURD durante as últimas décadas, as igrejas neopentecostais podem ser verdadeiras organizações empresariais, assimilando toda a lógica do mercado privado. A imunidade tributária conferida aos templos religiosos por força da Constituição federal tem sido utilizada para o crescimento das “igrejas-fantasma” ou “templos de fachada” no intuito de facilitar os processos de lavagem de dinheiro, ocultação de patrimônio e sonegação fiscal²⁵ Nesse sentido, a proximidade econômica entre as igrejas neopentecostais e os traficantes pode ser orientada de modo a financiar igrejas pela oferta de doações para a ocultação da origem ilícita do dinheiro do tráfico (ADORNO, 2018), inclusive pelo fato de que a passagem entre esses mundos não implica abrir mão do dinheiro, que é visto como uma graça de deus na vida.

²⁵ O fenômeno da lavagem de dinheiro do tráfico pelas igrejas evangélicas faz parte de um contexto mais amplo de busca de poder e influência política pela Igreja Universal, inclusive com associações ao narcotráfico internacional (G1, 2009).

CONCLUSÃO

A expressão de fé pelos traficantes evangélicos está inscrita dentro de uma complexa realidade social, permeada de conflitos e (des) continuidades. Os encaixes nas categorias “fiel” e “bandido” podem ser antagônicos, mas não são totalmente excludentes. Ainda que os neopentecostais demonizem os traficantes, não necessariamente a relação entre esses grupos será de conflito.

Isso porque os evangélicos tendem a ter uma perspectiva espiritual que busca orientar a realidade pela narrativa de uma batalha espiritual do bem contra o mal, o que além de legitimar a presença dos evangélicos nas periferias e “dignificá-los” moralmente, enxerga os traficantes enquanto indivíduos usados pelo demônio. A sua pretensão em “ganhar almas para Jesus” os aproximaria dos traficantes, inclusive com o estabelecimento de redes de cumplicidade em alguns casos (oferecimento de doações e dízimos). Essa relação seria viabilizada não só pelo fato de que muitos jovens tiveram uma educação religiosa anterior em suas famílias, mas também pelo fato de que existe uma linguagem comum a ambos esses sistemas.

Os traficantes são inseridos na categoria “bandido” e continuam nela pela redução de sua “auto-reflexividade”, sendo caracterizados pelo uso da arma de fogo, da “disposição” para obtenção de conforto material e reconhecimento. Dentro desse mesmo contexto de vulnerabilidade experimentado pelos “bandidos”, o fiel evangélico, para que possa obter a graça divina (prosperidade financeira) deve “esvaziar-se” de si mesmo para adentrar na síntese da renúncia às coisas “do mundo”, uso da bíblia, divulgação da palavra etc.

Nesse sentido, a construção social do “traficante evangélico” é aqui entendida como a expressão de uma religiosidade neopentecostal difusa orientada pela convergência da ética evangélica e do *ethos* de guerra da “vida no crime” que tem possibilitado a construção de novas redes sociais nas favelas, diluindo fronteiras que até então se mostravam rígidas e distantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Maurício Almeida de. Reconstruindo uma história esquecida: origem e expansão inicial das favelas do Rio de Janeiro. **Espaço & Debates**, n. 37, 1994. Disponível em: <https://issuu.com/fernandabasileresstom/docs/historia_favela>. Acesso em: 16 out. 2019.

ADORNO, Luís. PCC usava igreja evangélica para lavar dinheiro em SP, diz PF; pastor é preso. **Uol notícias**, São Paulo, 21 fev. 2018. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/02/21/pcc-usava-igreja-evangelica-para-lavar-dinheiro-em-sp-diz-pf-pastor-e-preso.htm>>. Acesso em: 09 nov. 2019.

ANTONIO, Gabriel Henrique Burnatelli de; LAHUERTA, Milton. O neopentecostalismo e os dilemas da modernidade periférica sob o signo do novo desenvolvimento brasileiro. **Revista brasileira de ciências políticas**, Brasília, n. 14, maio/ago. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n14/0103-3352-rbcpol-14-00057.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

AZEVEDO, S; ANDRADE, L. **Habitação e poder**: da Fundação da Casa Popular ao Banco Nacional Habitação. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2011.

BARREIRA, M; BOTELHO, M. O exército nas ruas: da operação Rio à ocupação do Complexo do Alemão. Notas para uma reconstituição da exceção urbana. **Sinal de menos**, n. 9, jan. 2013. Disponível em: <<https://sinaldemenos.org/2013/01/21/sinal-de-menos-9/>>. Acesso em: 02 set. 2019.

BIONDI, Karina. A ética evangélica e o espírito do crime. **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos**. 2008. Disponível em: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2017/03/Biondi_Ética_evangélica_espírito_crime_UFSCAR_2008.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2019.

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo? In: BETHELL, Leslie (Org.) **Brasil, fardo do passado, promessa do futuro**: dez ensaios sobre política e sociedade brasileira. Civilização brasileira: Rio de Janeiro, 2002.

BOLDT, Raphael. **Processo penal e catástrofe**: entre as ilusões da razão punitiva e as imagens utópicas abolicionistas. 2017. 238 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, 2017. Disponível em: <http://site.fdv.br/wp-content/uploads/2018/06/raphael-boldt-de-carvalho.pdf>. Acesso em: 20 out. 2019.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CECHETTO, Fátima Regina; MUNIZ, Jacqueline de Oliveira; MONTEIRO, Rodrigo de Araujo. “Basta tá do lado”: a construção social do envolvido com o crime. **Caderno CRH**, Salvador, vol. 31, n. 82, jan./abr. 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v31n82/0103-4979-ccrh-31-82-0099.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

CRUZ NETO, Otávio; MOREIRA, Marcelo Rasga; SUCENA, Luiz Fernando Mazzei. **Nem soldados nem inocentes**: juventude e tráfico de drogas no Rio de Janeiro. Fiocruz: Rio de Janeiro, 2001. p. 33-81. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/ds48k/pdf/cruz-9788575415191-05.pdf>>. Acesso em: 19 out. 2019.

CUNHA, Christina Vital da. **Evangélicos em ação nas favelas cariocas**: um estudo sócio-anropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari. 2009. 338 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CUNHA, Christina Vital da. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **Plural**, São Paulo, v. 15, 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/plural/article/view/75226>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

CUNHA, Christina Vital da. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 34, n. 01, 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v34n1/04.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

CUNHA, Christina Vital da. Pentecostal cultures in urban peripheries: a sócio-anthropological analysis of Pentecostalism in arts, grammars, crime and morality. **Vibrant**, vol. 15, n. 1, out. 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vb/v15n1/1809-4341-vb-15-01-e151401.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2019.

DENALDI, Rosana. **Políticas de urbanização de favelas**: evolução e impasses. 2003. 242 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

Ex-bispo da Universal denuncia suposto uso de dinheiro do narcotráfico. **G1**, Rio de Janeiro, 17 ago. 2009. Disponível em: <<http://g1.globo.com/bomdiabrasil/0,,MUL1269348-16020,00-EXBISPO+DA+UNIVERSAL+DENUNCIA+SUPOSTO+USO+DE+DINHEIRO+DO+NAR+COTRAFICO.html>>. Acesso em: 09 nov. 2019.

“Exército” da Universal preocupa religiões afro-brasileiras. **Carta Capital**, São Paulo, 05 abr. 2015. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/exercito-da-igreja-universal-preocupa-religioes-afro-brasileiras-449/>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

FARIA, Ana Amélia Cypreste; BARROS, Vanessa de Andrade. Tráfico de drogas: uma opção entre escolhas escassas. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, vol. 23, n. 3, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v23n3/11.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2019.

FEFFERMAN, Maísa. A Vulnerabilidade dos Jovens Trabalhadores do Tráfico de Drogas. **Boletim do Instituto de Saúde**, São Paulo, n. 41, abr. 2007. Disponível em: <<http://periodicos.ses.sp.bvs.br/pdf/bis/n41/n41a11.pdf>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

FELTRAN, Gabriel de Santis. Trabalhadores e bandidos: categorias de nomeação, significados políticos. **Temáticas**, Campinas, vol. 15, 2008. Disponível em: <http://www.neip.info/upd_blob/0000/724.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2019.

FELTRAN, Gabriel de Santis. Crime e castigo na cidade: os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 23, n. 58, jan./abr. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v23n58/v23n58a05.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1973.

GRILLO, Carolina Christoph. **Coisas da vida no crime**: tráfico e roubo em favelas cariocas. 2013. 291 f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

ITACARAMBI, Paulo. Classe média na favela: retrato da desigualdade. **Instituto Ethos**, São Paulo, 01 mar. 2013. Disponível em: https://www.ethos.org.br/cedoc/classe-media-na-favela-retrato-da-desigualdade/#.XazYU_IKhbW. Acesso em: 19 out. 2019.

KROHLING, Aloísio; BOLDT, Raphael. Libertando-se da opressão punitiva: contribuições da filosofia da libertação para a concretização de uma cultura dos direitos humanos. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, Vitória, n. 07, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/85/289>. Acesso em: 20 out. 2019.

LADEIRA, Francisco Fernandes. A “nova classe média” das favelas brasileiras. **Observatório da Imprensa**, São Paulo, 26 fev. 2013. Disponível em: http://observatoriodaimprensa.com.br/jornal-de-debates/_ed735_a_nova_classe_media_das_favelas_brasileiras/. Acesso em: 20 out. 2019.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. “Prosperidade” na década de 1990: etnografia do compromisso de trabalho entre Deus e o Fiel da Igreja Universal do Reino de Deus. **Dados Revista de ciências sociais**, Rio de Janeiro, vol. 51, n. 01, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/dados/v51n1/a01v51n1.pdf>. Acesso em: 16 out. 2019.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. “Trabalho”, “mudança de vida” e “prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v27n1/a06v27n1.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2019.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. “Violência urbana”, segurança pública e favelas: o caso do Rio de Janeiro atual. **Caderno CRH**, Salvador, vol. 23, n. 59, maio/ago. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v23n59/06.pdf>. Acesso em: 16 out. 2019.
MACEDO, Edir. **Estudos bíblicos**. Rio de Janeiro: Universal, 2000.

MACEDO, Edir. **O pão nosso para 365 dias**. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2014.

MACHADO DA SILVA, Luis Antônio; LEITE, Márcia Pereira. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? In: MACHADO DA SILVA, Luis Antônio (org.). **Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**: Nova Fronteira, 2008.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia; SAMPAIO, Camila. O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos?. **Revista brasileira de ciências sociais**, São Paulo, v. 27, n. 78, fev. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v27n78/v27n78a06.pdf>>. Acesso em: 01 nov. 2019.

MARICATO, Ermínia. As ideias fora do lugar e o lugar fora das ideias: planejamento urbano no Brasil. In: ARANTES, Otília; VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 121-192.

MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos; SILVA JUNIOR, Mauricio Cardoso da. A sedução divina no neopentecostalismo: um estudo psicanalítico. **Revista mal-estar e subjetividade**, Fortaleza, vol. 10, n. 03, set. 2010. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v10n3/04.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

MISSE, Michel. Malandros, Marginais e Vagabundos: acumulação social da violência no Rio de Janeiro. 414 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. **Lua Nova**, São Paulo, n. 79, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n79/a03n79.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

MISSE, Michel. Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 3, 2008. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/25530734.pdf>>. Acesso em 30 out. 2019.

MOLINA, Fábio Silveira. A produção da “Paris dos Trópicos” e os megaeventos no Rio de Janeiro no início do século XX. **Finisterra**, Lisboa, vol. 51, n. 102, 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/fin/n102/n102a02.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

MOREIRA, Adilson José; FABRETTI, Humberto Barrionuevo. Masculinidade e criminalidade em Moonlight: um estudo sobre as conexões entre identidade e delinquência. **Revista de direitos e garantias fundamentais**, Vitória, vol. 19, n. 2, maio/ago. 2018. Disponível em: <<http://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/1373>>. Acesso em: 20 out. 2019.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. **Revista Ilha de Antropologia**, Florianópolis, vol. 3, n. 1, 2001. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14957>>. Acesso em: 01 nov. 2019.

PARAVIDINI, João Luiz Leitão; GONÇALVES, Márcio Antônio. Neopentecostalismo: desamparo e condição masoquista. **Revista mal estar e subjetividade**, Fortaleza, vol. 9, n. 4, dez. 2009. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v9n4/06.pdf>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

PICANÇO, Felícia Silva; LOPES, Natânia P. de Oliveira. O tráfico de drogas em formas: notas de pesquisas sobre o Rio de Janeiro. **Análise social**, Lisboa, vol. 218, n. 1, 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/aso/n218/n218a04.pdf>>. Acesso em: 31 out. 2019.

PICOLOTTO, Mariana Reinisch. O pentecostalismo no Brasil: uma reflexão sobre novas classificações. **Revista Contraponto**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, 2016. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/contraponto/article/view/65741/37775>>. Acesso em: 01 nov. 2019.

PRETECEILLE, Edmond; VALLADARES, Licia. Favela, favelas: unidade ou diversidade da favela carioca. In: RIBEIRO, Luiz Cesar de Queiroz. **O futuro das metrópoles: desigualdades e governabilidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

SANTOS, André Filipe Pereira Reid; BROCCO, Pedro. Notas sobre a estigmatização do traficante de drogas para a legitimação social das Unidades de Polícia Pacificadora (UPP) no Rio de Janeiro (2010-2011). **Cadernos de direito**, Piracicaba, vol. 16, n. 31, jun./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/cd/article/view/3001/1896>>. Acesso em: 20 out. 2019.

SEMINÁRIO SOBRE O PLANO NACIONAL DE HABITAÇÃO, 1. 1966, São Paulo. **Plano Nacional de Habitação**. São Paulo: Banco Nacional da Habitação, 1966, v. 2.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. **A construção social do “ex-bandido”**: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. 2009. 136 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

VALLADARES, Licia. A gênese da favela carioca: a produção anterior às ciências sociais. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 15, n. 44, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4145.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

VARGAS, Joana Domingues; NERI, Natasha Elbas. Juventude infratora e violência policial no Rio de Janeiro. In: MISSE, Michel. ADORNO, Sérgio. **Mercados ilegais, violência e criminalização**. São Paulo: Alameda, 2018.

VAZ, Lilian Fessler. Dos cortiços às favelas e aos edifícios de apartamentos – a modernização da moradia no Rio de Janeiro. **Análise Social**, Lisboa, vol. 24, n. 127, 1994. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223377187I6iYL2uw3Xe43QN7.pdf>>. Acesso em: 16 out. 2019.

VIANNA, Priscila Cravo; NEVES, Claudia Elizabeth Abbês Baêta. Dispositivos de repressão e varejo do tráfico de drogas: reflexões acerca do Racismo de Estado. **Estudos de psicologia**, São Paulo, vol. 16, n. 01, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://app.uff.br/observatorio/uploads/98-_Dispositivos_de_repress%C3%A3o_e_varejo_do_tr%C3%A1fico_de_drogas_reflex%C3%B5es_acerca_do_Racismo_de_Estado.pdf>. Acesso em: 20 out. 2019.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**: organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

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