



Beatriz Brandão Meirelles

**Do governo de corpos ao "autogoverno de almas": drogas,
crime e fé num centro de recuperação pentecostal**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais

Orientadora: Profa. Maria Sarah da Silva Telles
Co-orientador: Prof. Dario de Sousa e Silva Filho

Rio de Janeiro
Abril de 2017



Beatriz Brandão Meirelles

**Do governo de corpos ao "autogoverno de almas": drogas,
crime e fé num centro de recuperação pentecostal**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Ciências Sociais do Centro de Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Maria Sarah da Silva Telles

Orientador
Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Prof. Dario de Sousa e Silva Filho

Co-orientador
UERJ

Profa. Taniele Cristina Rui

UNICAMP

Prof. Cesar Pinheiro Teixeira

UFRJ

Profa. Roberto Augusto DaMatta

Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Profa. Valter Sinder

Departamento de Ciências Sociais/PUC-Rio

Profa. Mônica Herz

Coordenadora Setorial do Centro
de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 07 de abril de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Beatriz Brandão Meirelles

Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ). Professora Colaboradora da Pós-graduação em Educação e Divulgação Científica do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ). Integrou a pesquisa sobre juventude, vulnerabilidade e inserção social em Roma, por meio do Intercâmbio entre UERJ - Tor Vergata e CREG - Centro di Ricerche Economiche e Giuridiche. Possui Pós Graduação/ Especialização em Políticas Públicas pela Escola de Políticas Públicas e Governo do Instituto de Pesquisa do Rio de Janeiro (EPPG/IUPERJ) e graduação em Comunicação Social - Jornalismo.

Ficha Catalográfica

Meirelles, Beatriz Brandão.

Do governo de corpos ao "autogoverno de almas": drogas, crime e fé num centro de recuperação pentecostal / Beatriz Brandão Meirelles ; orientador: Maria Sarah da Silva Telles ; co-orientador: Dario de Sousa e Silva Filho. – 2017.

279 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2017.

Inclui bibliografia

Acredito que toda pessoa tem o seu poeta, aquele que mais a presenteia. Aquele poeta que a descreve, a representa, aquele que ela se reconhece nas palavras. As formas de descobertas do “seu poeta” são diversas. Eu descobri o meu poeta pelas mãos da amiga que abriu a poesia no meu coração. A verdade é que, na maioria das vezes, descobrimos o belo sempre pelas mãos do outro, quando ele aponta o dedo e guia a direção de nosso olhar. Alice me apresentou Leminski, o Paulo. “O poeta do encontro de muitos contrários: o rigor e a emoção, a erudição e a leveza, a vanguarda e o pop”. Me descobri em suas linhas, letras e no contrário que se complementa. E assim como Leminski tinha a sua tão amada Alice, eu também tinha a minha. E é para ela que dedico essa pesquisa, à amiga que conseguiu me enxergar, me ler e me apresentar a mim mesma. Que me desnudou com seu olhar e escolheu a mais bela poesia para me vestir. Que me inspirava a apreciar a beleza da vida. À amiga que amo e admiro (sim, o presente é latente).

Alice, essa tese é dedicada a você, que muito acreditou na minha pesquisa. E que esse pequeno instrumento consiga expandir ao mundo o significado(s) do seu nome(s): Maria Alice Dos Anjos Panaceia. Que seja “pura” como Maria; “nobre” como Alice; “amor” como os Anjos; que aja como uma verdadeira Panaceia, como remédio e cura nesse mundo que tanto necessita.

E que onde quer que você esteja se alegre com meus escritos sinceros.

In memoriam para sempre...

Agradecimentos

A melhor coisa que você pode fazer por uma pessoa é inspirá-la.

Bob Dylan

Sem dúvida é essa a parte mais afetiva da tese. Momento no qual quatro anos são revisitados em memórias, em nostalgia e saudades. Quantos apareceram, passaram, quantos permaneceram, mas com cada um, perto ou longe, gratidão acaba sendo a palavra mais vigorosa. Guardo todos que, direta ou indiretamente, estiveram na minha vida e no meu processo de crescimento, se me fizeram feliz, ou estiveram ao meu lado em algum momento, com certeza auxiliaram na tese. Não me furtarei de palavras e do afeto nesse espaço, pois os agradecimentos não estão presentes em qualquer trabalho apenas de forma protocolar ou para constar, mas sim como espaço máximo de expressão.

Em toda a minha vida estou com **Deus** e tenho uma existência inteira de gratidão, mas principalmente nesses quatro anos o conheci de uma maneira particular e especial. Meu primeiro e maior agradecimento é a Ele, essa força incrível e regente, invisível e humana que nos criou, nos ensina, nos acolhe e ampara. Sou imensamente feliz por minha fé e por ter um Deus que se comunica pelo universo, pela natureza, pelas pessoas, pelos acontecimentos, pelas coisas e pelos sinais. Agradeço pela potência de vida e por ser base fundamental para qualquer tipo de crescimento. Agradeço pela possibilidade de pensar e refletir o mundo que tornou essa tese possível e por todas as pessoas que citarei daqui a seguir, todas elas são presentes vindos Dele e de nossa relação única.

Acreditamos (pelo menos nós antropólogos, risos) que os sentimentos também são construções sociais e que o amor maternal se insere nessa análise.

Agradeço, então, a essa cultura da mãe que tudo ama que me proporcionou a experiência com o melhor e o maior dos amores. Minha mãe, **Maylta** que é **Dos Anjos**, é a maior responsável, incentivadora e doadora para a construção de pesquisadora, mulher e pessoa que sou. Admiro sua grandeza, a forma nobre que encara a vida, tornando todos à sua volta amantes do viver. Agradeço não somente por ter sentido e vivenciado absolutamente todos os momentos de tese comigo, mas pelo privilégio de ser sua filha, agradeço por poder me impressionar com ela todos os dias, pois todas as vezes que fala qualquer coisa é uma aula de viver. Com ela aprendo o sentido de ser coração. Sem ela tudo se torna nada. Obrigada por ser, obrigada por imantar luz e me presentear com seu sorriso renovador de alma. Amor mais que cultural eu te dedico, te dou todo o meu amor de gratidão, de entrega, dedicação e consciência.

Ter a quem amar é motivo de felicidade, já virou clichê citar Tom Jobim e sua célebre frase de que “é impossível ser feliz sozinho”, mas vou trazê-la, pois nada teria o mesmo sabor sem a presença dele. Presente nos agradecimentos de todos os meus trabalhos acadêmicos, primeiro como namorado, depois como noivo e agora como marido, agradeço a **Thiago Meirelles** pelo brilho de amor com o qual presenteia a minha vida. Agradeço por ao meu lado estar há nove anos acompanhando em todos os meus passos, minhas descobertas, minhas felicidades, minhas angústias, meus planos (dos mais sérios aos mais loucos) e os transformando em nossos. Sempre com sua serenidade de quem muito ama, sempre me emprestando sua escuta, sua atenção, sua compreensão, sua mão. Obrigada pelo coração que me doa todas as manhãs; pelo encorajamento no fim do dia; pelo amor delicado e suave que me dedica com paixão; pela harmonia que nos constrói. Não posso deixar de agradecer por ter vivenciado essa tese comigo, pelo tanto que se emocionou e se entregou a esse tema, o abraçando e tornando-o também seu. Agradeço por me ensinar o amor e a amar.

Quando passei na seleção já havia escolhido a **Sarah (da Silva Telles)** como minha orientadora. Mandeí um e-mail perguntando sobre sua disponibilidade e sua resposta foi a mais carinhosa possível. Me senti abraçada naquele momento e pude perceber sua áurea maternal e humana tão vigorantes. E assim se deu nossa relação nesses quatro anos, nossos encontros eram marcados pela instantânea abertura de braços para um abraço e um sorriso largo, com um aconchego de mãe, com a

preocupação teórica sempre presentes e uma parceria intelectual e de vida que mal consigo nomear. Viveu, sentiu, se doou, buscou caminhos para a tese junto comigo em todos os momentos, eu nunca estive sozinha. Sempre de braços abertos e brilho nos olhos, nunca jogou fora nenhuma de minhas ideias, sempre as acolheu, por mais loucas que algumas fossem, nunca as julgou, sempre respeitou meu período de descobertas cheio de vivacidade e com seu jeito sutil e amoroso me reconduzia para um caminho mais firme e menos delirante (risos). Sarah se tornou minha orientadora, uma espécie de mãe, uma amiga, aquela pessoa que posso contar para tudo, com uma intimidade e leveza que acho difícil alcançar com outro ser. Com sua generosidade teve a ideia de chamar meu orientador de mestrado e amigo, **Dario (Sousa e Silva)** para me co-orientar. Nunca vi parceria mais encaixada, mais perfeita, mais sintonizada. Formamos mais que uma parceria acadêmica, mas de amizade e amor. Minhas orientações a três eram dias de felicidade e nosso grupo no *WhatsApp* exalava demonstrações de carinho. Como sou grata a essa dupla, pelo conforto que permitiu com que escrevesse essa tese ancorada num agradecimento infinito em ter vocês em minha travessia. Sobre Dario tenho a dizer que é uma das forças que mais impulsionam, com seus *insights* geniais, a forma natural e humilde que expõe coisas tão grandiosas. Me inspiro em seu sorriso, sua serenidade, seu alento e sua força, amo a forma aguerrida com a qual defende suas causas e os seus, mais que um professor, um amigo da vida e para a vida.

Com eles pensei a banca, uma banca escolhida a dedo, não aleatoriamente e que consistiu em um de meus maiores presentes da tese. Tive a oportunidade de ler, ouvir e crescer com esses nomes, nomes que dão orgulho às Ciências Sociais. Os que estiveram na qualificação: **Taniele Rui, César Pinheiro Teixeira e Rafael Soares Gonçalves**, digo sem medo que sem aquele dia esse trabalho não seria o que é, minha quali foi uma união de aprendizado e alegria infindos para mim.

Lembro do dia que Sarah me enviou um trabalho essencial para a pesquisa, era a tese de **Taniele Rui**, junto com um vídeo (Fala, Doutor!) que ela explicava todo seu trabalho. A partir dali ela se tornou uma força de inspiração. Mulher, jovem, com uma doçura inconfundível e uma competência impressionante. Taniele, desde aquele dia, passou a ser sinônimo de alento e entusiasmo acadêmico em minha vida. Poucos conseguem unir tamanha generosidade com genialidade teórica com tanta maestria Agradeço pela oportunidade de troca que ela nos permite e pelo

o que compartilhamos, que foi sempre de grande crescimento para mim. Ela espalha uma centelha de “encanto antropológico” por onde passa. Como diz sempre Sarah para mim: “ela é especial”.

Agradeço à leitura de **César Teixeira** que fez toda a diferença e, sem dúvida, redesenhou toda a sua base. Com seu olhar certeiro, criativo, socioantropológico, teórico e fecundo consegui uma expansão que nem mesmo imaginava. Obrigada por suas ideias que abrem horizontes e dão impulso e fôlego acadêmico para tantos.

Agradeço demais a presença de **Rafael Soares Gonçalves**, um diferencial e uma voz que tanto somou na qualificação. Com uma leitura e um olhar generosos, trouxe opções e caminhos analíticos não explorados e excelentes. Foi uma honra ter em minha mesa um pesquisador tão bom, que dedica seu conhecimento com tanta humanidade.

Agradeço aos membros da banca, queridos professores da PUC, que tanto me abraçaram. Obrigada a **Valter Sinder**, que acompanhou a minha trajetória acadêmica, desde o mestrado, vendo todas as minhas descobertas, sendo um formador de sensibilidades muito além da teoria, abraçando seu sentido (sempre) humano. Ele, professor sem igual, capaz de despertar em qualquer um o amor pela etnografia, não poderia deixar de estar presente nesse momento em que formo a minha memória com ele sempre por perto. Fico feliz em fechar os agradecimentos à banca com o querido professor **Roberto DaMatta**, essencial para a estrutura da pesquisa. Agradeço pela vitalidade que sempre nos dedica com seu acuro antropológico. Foi um prazer poder desfrutar de aulas com alguém que ajudou na construção da antropologia brasileira. DaMatta nos passa o cenário antropológico com leveza em suas divertidas e inesquecíveis aulas, nelas fui apresentada à teoria dos rituais, grande inspiração e condutora dessa tese.

Sou grata ao olhar acolhedor de **Christina Vital**. Pesquisadora que abre portas e faz com que os caminhos dos futuros teóricos sejam melhores, mais serenos e vitais, como traz seu nome. A antropologia agradece a presença de pessoas que somam tanto como ela.

Sem eles essa tese não seria possível, seria totalmente inviabilizada. Por isso, com o coração aberto, agradeço ao **PLC** pelos momentos marcantes e

inesquecíveis que desfrutei naquele lugar, pelos grandes e profundos aprendizados que pude ter com eles. Com certeza entro uma e saio outra depois de adentrar esse espaço, com mais fé na vida, simplesmente. Agradeço ao Pastor **Arquelau** por ter permitido minha entrada sem ao menos me conhecer e a **Davi** e **Malaquias** que não foram somente guias de pesquisa, mas a alma da tese.

Passamos por um momento delicado em nosso país e que agrava, em especial, a educação. Momento político esse que as instituições e políticas públicas passam por uma crise, agravada por posições conservadoras no poder. Frente a isso, se coloca em evidência a importância das agências de fomento à pesquisa, que permitem uma expansão e crescimento intelectual para o país. Por isso, destaco meu agradecimento ao financiamento da **CAPES**, pois sem esse a consecução do trabalho não seria possível. Que agências como ela sejam respeitadas e estimuladas dentro de seus objetivos que tornam pesquisas possíveis.

A vida é feita de encontros e reencontros. Graças a Deus por eles, pois não deixam com que tudo perca o sentido do movimento. Nesses anos tive um reencontro, de coração, de memórias, de construção da saudade, de amor, de consciência e intelecto, de profundidade. Agradeço aos céus pela reentrada tão bela e desenhada de meu pai, **Eder de Araújo**, em minha vida. Agradeço pelas tramas da existência que não permitem que nada se perca, que tudo seja passível de um recomeço, que o amor sempre resista, nunca sucumba, que ele ensine a ser fênix. Obrigada pelo significado pulsante, pela conexão deitada na compreensão, obrigada pelo deleite de se saber sempre casa.

No primeiro dia de seleção, ainda na prova escrita, conheci a **Carol Bordalo**. A conexão foi instantânea. Em pouco tempo já compartilhávamos nossos anseios em relação ao doutorado, sonhos e nossa vida pessoal. No primeiro contato senti seu cuidado e acolhimento e a partir daí passamos a ser torcedoras uma da vida da outra, quando saiu o resultado vibrei ao ver que ela também havia sido aprovada e seríamos da mesma turma. Leve, maternal, sereno e feliz, assim foram os dias e meses do nosso início de doutorado, das aulas, almoços e cervejas compartilhadas com muita reflexão e diversão. Foi ela, sempre preocupada com o outro, que correu atrás e conseguiu uma linda oportunidade de dar aula no Ensino Médio, quando, ainda sem bolsa, estava aflita financeiramente. Ela que esteve absolutamente presente nos problemas difíceis e nas encruzilhadas da minha vida.

Nunca esquecerei da Anpocs de 2016, divisor de águas em nossos caminhos, e a parceria maravilhosa de dias inesquecíveis nos quais nos isolamos numa casa de madeira no interior da cidade para uma viagem de produção. Sem esses dias não conseguiria terminar o trabalho com frescor. Um momento de paz sem igual. Como sou grata por tudo isso e por todo o cuidado, amor, conselhos, atenção, sinergia e profunda amizade que construímos nesses quatro anos.

Uma das partes mais definidoras de um feliz doutorado é a turma em que você estuda. E nisso eu fui muito feliz. Tive colegas que tornaram meus dias, minhas aulas, meus almoços, as saídas mais leves e alegres. Um grupo pautado no incentivo e na parceria mútua, que sempre conseguia extrair o que havia de bom em tudo, que te dá fé no que a academia vai fazer brotar. Eles ajudaram a colocar meu bloco na rua. Agradeço a todos os colegas que conheci, todos agregaram de alguma forma, sou grata aos já antes amigos **Guilherme Gonçalves** e **Janderson Bax**, poetas de vida que quero sempre perto de mim. E aos novos e queridos **Clarício Santos**, **Izabela Jatene**, **Leo Puglia**, **Luísa Santiago**, **Marcele Frossard**.

Desde o 1º ano do doutorado faço parte do grupo de pesquisa mais acolhedor, generoso e diverso que conheço. O **GEDRED** une consistência acadêmica com o sabor do cotidiano. Foram muitos os que passaram por aquele espaço que pulsa produção e pesquisa com tanto entusiasmo, infelizmente não é possível citar todos, mas agradeço àqueles que me acompanharam nesse processo tão cheio de felizes descobertas. Agradeço à professora **Ângela Paiva** e ao professor **Fernando Lima**, vocês são o puro incentivo acadêmico em pessoa(s). E às eternas colegas **Anastácia**, **Thelma**, **Taísa**, **Maria Claudia**, **Brena**. Desejo um caminho de realizações para vocês.

Todas as disciplinas me marcaram de alguma forma, por isso agradeço a esse corpo docente sólido e potente pela construção teórica nesse tempo. Um grande obrigada à **Maria Alice Rezende de Carvalho**, a responsável pela minha escolha para as Ciências Sociais, como agradeço pelo encontro com essa ciência. Obrigada ao grande mestre **Luiz Werneck Vianna**, que nos dá a base da teoria social; à **Sonia Giacomini** por ter me inserido na discussão sobre corpo e me apresentado David Le Breton, outro pilar dessa tese; e aos professores **Maria Isabel**, **a Bebel**, e **Eduardo Raposo** pelas revigorantes manhãs em que aprendemos muito sobre teoria contemporânea, aulas para a vida.

Foram nesses anos de doutorado que pude me descobrir não só como pesquisadora, mas também em sala de aula. Enriquecedora, produtiva e reveladora se mostrou essa experiência tão cara a mim, de fato, me descobri e me encantei pela docência. Por isso, agradeço às instituições que me deram essa oportunidade e, principalmente, a cada aluno que me acolheu e me ensinou mais que possam imaginar. Obrigada à rede CNEC e as turmas de Direito; ao Colégio Primus e aos alunos que amo acompanhar as trajetórias. Agradeço ao estágio no Sistema Elite com **Renan Elísio**, um gigante em sala de aula, que faz com que todos amem e se fascinem pela sociologia, impossível não querer ser amiga de alguém tão especial. E, é claro, obrigada ao IFRJ, que me presenteou com amigos ao invés de alunos, quem deu aula para eles sabe o significado da palavra prazer. Obrigada demais ao corpo docente mais incrível que pude conhecer e trabalhar, não posso deixar de citar **Grazielle Rodrigues, Marta Abdala, Ludmila Nogueira, Leda Glicério e Gabriela Ventura**, mulheres fortes na ciência, que tanto me impulsionam, unindo força e leveza, aprendo demais com essa diversidade feminina mais que inspiradora.

Dentre essas mulheres inspiradoras não posso deixar de destacar **Luiza Oliveira**, a minha madrinha, psicóloga, professora, pesquisadora excelente e que me ajuda a respirar esse mundo desde a minha adolescência, quando ainda me descobria em meus primeiros passos. Agradeço por abrir portas, como abriu na docência para mim, com um amor e uma doação inacreditáveis. Mulheres como ela me fazem acreditar na academia, na ciência e na vida.

Fui dar uma palestra na UERJ e ele foi comigo, durante a fala tive *insights* que ainda não havia pensado, tampouco desenvolvido em texto. Quando o evento acabou Pedro veio a mim, com seus olhos sempre ávidos e empolgantes, dizendo que muitas coisas que havia falado não estavam na tese. Nesse dia me dei conta do quanto ele vivia e fazia parte de cada passo da pesquisa, já sabia intimamente de tudo e diferenciava o que eu já tinha escrito ou não. Foi a pessoa que chegou quase que por último e, com certeza, a que mais viveu e respirou essa pesquisa comigo, com uma intensidade infinita. Tenho um agradecimento mais que especial a **Pedro Larrubia**. Posso dizer que sua presença para esse trabalho ser o que é foi fundamental. Foram visitas ao campo, horas ao telefone discutindo teoria, encontros na biblioteca para escrever juntos, artigos compartilhados, apresentação em conjunto, tantos congressos e palestras. Até os que ele não estava presente

participava, quando enviava as perguntas feitas a mim por mensagem e ele tentava respondê-las junto comigo. Sem dúvida, um amigo e parceiro intelectual mais que intuitivo e instigante, onde as ideias fluíam na mesma medida que a amizade. Obrigada é pouco para tudo o que caminhou comigo.

Durante essa mesma palestra na UERJ, Taiana também estava presente. Ela foi com seus alunos do Ensino Médio e mais um professor de biologia só para poder agregar mais conhecimento a todos eles. A atitude de levar adolescentes em seu fecundo aprendizado e respeitar as relações entre o saber mostra um pouco de sua generosidade. A generosidade em doar o que sabe com prazer, com humildade, sem cobrar nada em troca. Agradeço à **Taiana Araujo** por essa potência vertiginosa que ela é, que tanto me impulsiona, energiza e ensina. Agradeço pela paciência em atender todos os meus pedidos de ajuda (e não são poucos) em minhas dúvidas com essa maravilhosa língua portuguesa com ânimo, esmero, empenho, interesse e muito afeto. Agradeço por acreditar em mim e me incentivar sempre, a todo momento. Ela traz mais tenacidade à vida.

Ele está presente em minha vida desde o mestrado. Leu toda a minha dissertação com sua acuidade e perspicácia sociológica. Vibrou em minha defesa e comemorou quando passei no doutorado. Nesse tempo, ele acabou seu doutorado e eu estava lá o assistindo cheia de orgulho, se tornou professor federal e eu me emocionei com ele. Amigo de todas as horas e sociólogo exemplar, é impossível não agradecer a **Wellington da Silva Conceição** por esses seis anos de amizade e parceria e pelos 4 anos que acompanhou todas as minhas etapas, minhas dores e delícias, meus desesperos e comemorações. Sempre esteve ali, presente com sua sinceridade registrada, receber um elogio dele é como um prêmio para mim. Por isso, sou grata por ter um parceiro tão importante nessa caminhada.

O sentir antropológico se dá por várias vias. Nesse processo, tive a linda oportunidade de vivenciá-lo não somente no tema dessa tese, mas pela experiência com mulheres em privação de liberdade, que me permitiu pensar o gênero de outras formas e ampliar os meus significados e repertórios antropológicos. Agradeço por esse despertar tão precioso oferecido pela **Pâmela Menicke**, amiga que consegue trazer suavidade e profundidade para todos os departamentos da vida. Sou grata pelo fôlego, pelo desabrochar, por saber plantar e germinar, grata pelo (re)floreecer,

pelo colorido que entorna por onde passa. Não só a minha antropologia, mas meu sentimento e minha travessia fazem mais sentido e beleza com sua presença.

Agradeço à “minha Molinha”, minha vizinha, **Maria (Salette) Alves**. Ela e minha mãe juntas, ao me criar, me ensinaram a força do feminino. E ela me ensina a transpor limites e a ver graça na vida. Não posso deixar de dizer que atuou diretamente nesse doutorado sendo personagem principal de dois trabalhos de disciplina (sobre a fila e sexo na terceira idade). Ela, com a vida muito mais ativa de que muitos jovens, e com sua graciosidade ganhou a simpatia e a alegria no querido **Roberto DaMatta**.

Quem conhece o departamento de CS da PUC sabe o quanto aquela casinha é aconchegante e te permite ficar à vontade como em sua própria casa. Sou grata por esse ambiente, pelo café sempre fresquinho e os biscoitos que já me salvaram muito nas correrias. Agradeço à equipe de secretaria maravilhosa, que resolve todos os nossos problemas e não tiram aqueles sorrisos lindos do rosto: **Mônica, Eveline, Felipe** e, é claro, à mãe de todos, que não deixa a peteca cair nunca, **Ana Roxo**, nossa Aninha.

Em determinado momento nesses quatro anos entrei pro **NEIP** (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos) e me tornar *Neipiana* me deu muitos presentes. Discussões enriquecedoras, possibilidades de publicação, congressos e amizades. Frutífera foi a reunião com **Jonatas Carvalho, Maria de Lourdes e Frederico Policarpo**, na qual conseguimos trazer a discussão de drogas para o Rio, com tantos ótimos nomes. Feliz com os frutos em publicações e palestras e, principalmente, da parceria com **Jonatas** que rendeu dois artigos extremamente prazerosos de fazer e apresentar. Por mais parcerias acadêmicas tão promissoras e felizes.

Quem somos nós sem amigos? Em meu último ano fui agraciada com a chegada de um grupo de amigos que mais pareciam de uma vida inteira. Eles me deram sabor e alegria para passar por esse momento com mais equilíbrio, graça e delicadeza, agiram como lenitivos em minha vida. Agradeço a cada um que integra o Cafubá. **Abner** com sua gentileza, presteza e amabilidade; **Gizele**, com seus *insights* e amizade cheia de energia e frescor; **Giselle** com seu instinto maternal e cuidadoso; **Isis** com sua força vital que nos encoraja; **João**, com seus pensamentos

reflexivos e carinho total; **Marlon** com seu amor transbordante e olhos que brilham a vida; **Natália** com seus sonhos, dores, delícias e entrega; **Suelen** com sua intensidade e dedicação; **Vasti** com sua sensibilidade, sentimento e empatia; **Wesley**, com sua felicidade contagiante e abraço de irmão. Com vocês eu sou.

Aos amigos que trazem o colorido à minha vida. Agradeço a presença e a energia de **Andréia Coutinho** e **Kayodê Lopes** em meu cotidiano, que me fazem emergir num sentido de luta e garra. Ela, jornalista, negra, militante, mestranda aguerrida, me ensina com seu brilhantismo e a humildade com a qual se percebe, aprendo a ouvir com seu poder de escuta e ternura sem igual. Ele, poeta da vida, com consciência e orgulho negro e alma leve, um antropólogo orgânico que me ensina com sua música e o seu flamar cheio de magnetismo. Com eles aprendo sobre lutar, sobre amar, sobre militar, se aceitar, se entregar, entendo a beleza e a força da ancestralidade e descubro o que é formação de identidade cheia de renovação.

Abri essa tese dedicando a uma amiga que tanto me ensinou sobre a vida, mas que, infelizmente, a deixou. Finalizo meus agradecimentos com uma amiga que conseguiu superar e vivê-la. Nos últimos meses do doutorado quase perdemos um grande ser humano. Minha amiga **Thaissa Câmara** lutou bravamente para viver e hoje celebra a vida como ninguém, nos ensinando e inspirando com sua força e tamanha gratidão pela existência. Agradeço por sua luta cheia de candura, seu sorriso de abraço, que nos mostra a grandeza de cada detalhe. Agradeço por transformar limitações em raios de sol, luar, flores coloridas, verdes vivos e aromas doces, por transformar suas barreiras em caminhos de amor.

Por fim, agradeço àqueles que não constam com seus nomes nesse espaço, mas estão inscritos no coração.

Resumo

Meirelles, Beatriz Brandão; Telles, Maria Sarah da Silva. **Do governo de corpos ao “autogoverno de almas”:** drogas, crime e fé num Centro de Recuperação pentecostal. Rio de Janeiro, 2017, 279p. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Em um Centro de Recuperação (CR) pentecostal para usuários de drogas, hóspedes e dirigentes promovem e agenciam um diálogo entre drogas, crime e fé. A metodologia é etnográfica e se atém ao que o CR nos revela, a trama de descobertas ancoradas nos rituais e ligada através do fio condutor da autogestão. Trata-se de um Centro de Recuperação masculino, de linhagem pentecostal, que recebe e acomoda cerca de 400 homens, todos ex usuários de drogas e provenientes do tráfico. Todos possuem trajetórias diferentes e demarcam a busca por destinos convergentes, pois têm ali um lugar compartilhado para a procura, passiva ou ativa, de tratamento. Ex usuários e ex traficantes se encontram no mesmo lugar, engajados na mesma crença, e gerem suas condutas e a dos outros por meio dos ritos, dogmas e doutrinas a que devem se converter. Assim, apresentam uma vida transformada frente ao *status* de recuperado a partir do prefixo de ex: ex usuário de drogas, ex-bandido, ex criminoso. Tal transformação ocorre por meio da chamada conversão, que deve ser comprovada por meio da aceitação e vivência de um código de moralidades e linguagens específico. Dentro desse cenário, a tese apresenta os objetivos de refletir acerca da condição e da função de tais CRs frente à realidade de uma área gerida pela milícia e com seus múltiplos desdobramentos. Tendo como problema central a resposta das perguntas norteadoras: do que eles se recuperam e que sujeitos são produzidos nesse espaço, a pesquisa busca compreender de que modo o CR tenta transformar seu trabalho em relevante e como se reinventa diante de outros modelos de tratamento já estabelecidos. Analisa, também, qual o lugar do Centro de Recuperação nos novos ordenamentos daquelas vidas; como se internaliza e se expressa a conversão em sua prática, principalmente nos momentos ritualísticos, demonstrativos maiores não só de recuperação, mas de fé e transformação.

Palavras-Chave

Drogas; Crime; Fé; Ritual; Autogestão; Recuperação.

Abstract

Meirelles, Beatriz Brandão; Telles, Maria Sarah da Silva (Advisor). **From government of bodies to “self-government of souls”: Drugs, crime and faith at a Pentecostal recovery center.** Rio de Janeiro, 2017, 279p. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

At a pentecostal Recovery Center (RC) for drug users, guests and leaders promote and agencies a dialogue among drugs, crime, and faith. The methodology is ethnographic and it is restricted to what the RC reveals, to a plot of discoveries anchored in rituals and linked through the common thread of self-management. It is a male Recovery Center, from Pentecostal lineage, which receives and accommodates about 400 men, all former drug users and deriving from drug trafficking. All of them have different trajectories and demarcate the search for convergent destinies, because they have a shared place on their search, passive or active, of treatment. Ex users and ex drug traffickers find themselves in the same place, engaged in the same belief, and manage their conduct and of others through the rites, dogmas, and doctrines to which they must convert. Thus, they present a transformed life against the status of recovered from the prefix of ex: ex drug user, ex thug, ex-criminal. Such transformation takes place through the so-called conversion, which must be proved through the acceptance and the experience of a specific code of moralities and languages. Within this scenario, the thesis presents the aims of reflecting on the condition and function of such RCs in relation to Brazilian institutions, their dialogue on the social scene, how they try to make their work relevant to civil society and how they reinvent themselves in the face of other models of treatment already established. Having as central problem the answer of questions: from what they recover and what subjects are produced in that space, the research analyzes the place of the Recovery Center in the new order of these lives; how conversion is internalized and expressed in its practice, especially in ritualistic moments, greater demonstrations of faith and transformation.

Keywords

Drugs; Crime; Faith; Ritual; Self-management; Recovery.

Sumário

INTRODUÇÃO	25
------------------	----

PARTE I – PASSOS E NEGOCIAÇÕES: A ENTRADA ANTROPOLÓGICA

1. Cena 1: A fila. O crime. A Passagem	36
1.1 Pacificados pela guerra	40
1.2 Reforma e Passagem	43
2. A entrada no campo: sendo afetada pelo <i>anthropological blues</i>	45
2.1 Drogas e sujeição criminal: o desarranjo do campo	56
3. O “Projeto Libertação e Cura” – PLC	67
3.1 A história do projeto	67
3.2 Estrutura e Funcionamento	70
3.3 A chegada dos hóspedes	77
3.4 A bandeira evangélica e suas denominações: Entendendo o pentecostalismo.....	87
3.5 Pentecostalismo e favela	96
3.6 Ações transitórias entre poder e crime: relações entre CR, milícia e tráfico	100

PARTE II – POLÍTICA, RELIGIÃO E MODELOS DE TRATAMENTO

1. Cena 2. A televisão. O retorno. Os quatro	109
2. Religião e Política.....	116
2.1 Proibicionismo e antiproibicionismo	123
3. Comunidades Terapêuticas (CTs) e Centros de Recuperação (CRs): sobre modelos de tratamento	129
3.1. As faces da medicalização	142

PARTE III – DRAMAS SOCIAIS: RUPTURA, CRISE E INTENSIFICAÇÃO
DA CRISE, AÇÃO REPARADORA E DESFECHO

1.	Cena 3. As estações. Os botões. O silêncio.	150
2.	Um sobrevoo sobre os rituais	153
3.	Ruptura	158
3.1.	Por escolha própria – Vidas por um fio em seus testemunhos de livramentos	160
3.2.	Trajetória x dia seguinte: o inacabado como projeto de vida pessoal	168
3.3.	Vidas no crime e vidas das drogas: um processo de rupturas.....	172
3.3.1.	Tráfico e traficantes, crimes e facções	175
3.3.2.	<i>Blindado do Parque de Gideão</i> – “Coloca meu nome no Google”	180
4.	A crise e sua intensificação	191
4.1.	Todos os caminhos levam a Jesus: “se não for pelo amor, vai pela dor”	195
4.2.	A conversão e seu poder reparador	197
4.3.	“O nome de Jesus na lama” ou a <i>conversão continuada</i>	201
4.4.	Orgulho de ser “ex”: sobre as diferenças entre bandidos e Traficantes	205
5.	Ação reparadora - “A casa não cobra nada, só a obediência”	213
5.1.	A docilização como construção da rebeldia: entre o diabo e o Espírito Santo	217
5.2.	Entre a revolta e a esperança: o ritual dos louvores no culto	222
5.2.1.	O hino e o funk. A Bíblia e o Revólver: <i>Cultura Aparente e Cultura Reproduzida</i>	223
5.2.2.	O culto, a pesquisadora e a oportunidade	227
5.2.3.	O Culto de Aniversário	229
5.2.4.	O louvor e seus sentidos	231
6.	Desfecho	242

6.1.	Blindado, Malaquias e Davi – três desfechos possíveis	248
6.2.	Desviantes e desviados	252
6.3.	Do homem de frente ao homem que chora	256
7.	Arremates Finais – “Aonde se tem <i>cria</i> não se cria vacilão”	260
8.	Referências Bibliográficas	264
9.	Anexos	279

LISTA DE PERSONAGENS

Cumprindo o acordo de anonimato dos sujeitos da pesquisa, optei não por uma mudança de nome aleatória, mas procurei dar significado aos nomes dos personagens descritos, literalmente. Os nomes foram escolhidos mediante seus significados, assim, cada sujeito foi descrito pelo nome que mais se aproximava com a personalidade apresentada. Essa escolha se dá devido ao entendimento da importância do nome na cultura, de como o nome é representativo tanto na história bíblica como nas tribos indígenas e como se processa como produto social de uma geração, representativo de novos contornos sociais. Como se trata de um Centro de Recuperação religioso, os nomes escolhidos serão nomes bíblicos.

Davi – O diácono que se tornou meu *Sap*¹. A escolha de seu nome foi porque Davi significa “respeitado”, “amado”. Desde o primeiro dia, ele se mostrou com avidez pela justiça, muito devido à sua trajetória pessoal de envolvimento intenso com o tráfico e por ser ex presidiário. Durante a pesquisa, a fala dos outros hóspedes sempre o colocou como um grande líder, o mais respeitado, o homem de confiança e segurança. Alguns diziam que antes de fazer qualquer coisa se perguntavam: “O que Davi faria em meu lugar?”

Malaquias – O obreiro que, durante a pesquisa, se tornou uma espécie de “*Sap* secundário”. Seu nome significa “mensageiro” e, para mim, foi o que mais se destacou nele durante esse tempo de convivência no campo. Malaquias estava sempre pronto para servir, para trazer ou enviar mensagem, para fazer favores e se prestar ao que o outro necessitava.

Arquelau – Pastor responsável pelo PLC e a Igreja do Deus da Verdade. Escolhi Arquelau para representar o pastor dirigente, que significa “o chefe do povo”.

¹ Sujeitos Ativos da Pesquisa. Conceito que explicarei na Parte I.

Caio – um dos hóspedes. Caio significa “feliz, alegre” e ele sempre tinha uma boa história para contar, seja de sua vida ou sobre algum outro hóspede, com bom humor, fazendo sempre todos rirem dele e com ele.

Salomão – hóspede. Escolhi Salomão, pois significa “muito pacífico”. Serenidade, calma, reação pacífica é, para mim, o que define esse hóspede.

Eliseu – hóspede. Seu nome significa: “Deus ajudou”. De acordo com os depoimentos dados por eles, poderia ser esse o nome universal, representativo de todos os hóspedes, mas escolho para ele, por ter sido o meu primeiro contato com esse discurso da ajuda de Deus em sua vida.

Estevão – hóspede. Significa “Coroa”, que traz uma conotação de riqueza, poder. Dei esse nome a ele por ele ter sido o único hóspede branco, de olhos azuis, de classe média alta e que relatou o uso de drogas para orgias e festas.

Farés – um hóspede que era psicanalista. Significa “o que rompe”. Escolhi esse nome porque ele pareceu sempre querer quebrar com paradigmas estabelecidos à medida que conta sua trajetória.

Rubem – hóspede e obreiro. Seu nome significa “filho”, essa foi a identidade mais forte colocada, pois ele e os dirigentes sempre traçavam sua própria trajetória em comparação a de seu pai.

Esdras – hóspede. Significa auxílio, socorro. Na fala desse hóspede todas as frases pareciam um pedido de socorro.

Macabeu/Blindado – hóspede. O nome Macabeu significa guerreiro, vingador, o que ele tenta mostrar que é em todos os seus relatos, postura e ações.

Asafe – hóspede e obreiro. O nome significa “Deus foi benevolente”, o que estava presente em todos os depoimentos dele.

Gerson – hóspede. Como presenciei a sua chegada e, por isso, se trata de um caso emblemático de um novato, o batizei de Gerson, que significa estrangeiro, peregrino.

Barnabé – hóspede. Era um dos mais velhos ali, muito dócil e respeitado por sua idade e por sua delicadeza no trato com os outros. Escolhi esse nome pelo seu significado ser “filho da consolação”. Barnabé tinha sempre um olhar terno e uma palavra de consolo diante das intempéries da vida.

André – líder do ministério de louvor. Era alto, forte e se portava como líder, mostrando-se sempre com ar de coragem, por isso escolhi esse nome que significa forte e viril.

Azael – hóspede. Significa “Deus viu”, a escolha se deu porque em muitas de suas falas era expresso que os olhos de Deus estavam sob eles e deveriam ser obedientes porque “Deus tudo via”.

Ebede – hóspede. Seu nome significa “servo” e foi com essa postura que ele se portou por todo o tempo em suas falas e postura.

*Em mim eu vejo o outro
e outro
e outro
enfim dezenas
trens passando
vagões cheios de gente
centenas*

*O outro que há em mim
é você
você
e você*

*Assim como eu estou em você
eu estou nele
em nós
e só quando
estamos em nós
estamos em paz
mesmo que estejamos a sós*

Introdução

Para os grupos, assim como para os indivíduos, viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer

Van Gennep

“Me desculpe por incomodar a viagem dos senhores, mas eu trago uma palavra do Senhor nessa manhã. Um testemunho de vida, uma prova que Deus pode mudar a vida de qualquer um. Basta querer. Eu era um drogado, um viciado. Um adicto, vocês sabem o que quer dizer adicto? É aquele que não tem controle sobre si. Mas hoje eu não sou mais, posso dizer que estou curado e devo isso ao trabalho desse Centro de Recuperação, que vive por meio de doações, não tem ajuda de governo, nada, só doação. E são muitos iguais a mim, que saíram do mundo das drogas, do crime, da prostituição e estão se voltando pra obra de Deus. Se você quer que esse trabalho cresça, por favor, contribua com o valor que Deus tocar em seu coração”. Não poucas vezes, em meus transportes diários, me deparei com essa figura já tão conhecida pelos passageiros de trem e de ônibus. Lidar com o discurso do “ex viciado” já se tornava um lugar comum para aqueles que estavam no vai e vem de seus meios de transporte. Não poucas vezes também eu estive frente a eles e, não raro, a sua presença constante, assim como uma certa naturalização do que eles traziam em sua fala, me chamaram a atenção. Havia algo de muito maior e mais desafiador que envolvia toda essa linguagem e expressão.

Em todos os momentos me aguçava a curiosidade ao vê-los, mas eu ainda não havia sido encontrada pela pesquisa. Nessa fala, em que descrevi acima, já havia iniciado a tese, por isso, minha percepção estava mais aberta para os *sinais* do cotidiano e no mundo sobre o que envolve o que estudamos. É claro que já estando mergulhada naquele universo tudo o que ele falava, além de me interessar, tomava outros significados. Por acaso, nessa ocasião que trago, estava lendo o livro de Taniele Rui (2014), com a página aberta no ponto de discussão sobre Comunidades Terapêuticas religiosas (CTs). Ao ver as “tramas de coincidência” que envolviam aquele momento - a pesquisa, a fala do interno, a leitura do livro -

pensava sobre o olhar dos “meus” sujeitos, dos hóspedes do Centro de Recuperação (CR) que pesquiso sobre esses acontecimentos. Para eles não existe coincidência, suas falas sempre dizem que “tudo está debaixo da vontade do Senhor” e ao ver a sequência da situação descrita a interpretariam como uma “bênção de Deus sobre a tese”.

Refletir sobre o que eles pensam é não negligenciar o uso corrente do que eles fazem, de como entendem os processos. Nesse sentido, as perguntas se tornam mais importantes, os caminhos percorridos até chegar a eles são mais significativos. Por que buscam tratamento? Por cumprir um papel social importante no afastamento e na correção do desvio? Para tratar sua “doença” e seu “desleixo moral”? Para buscar transformação, cura, purificação do corpo e salvação da alma? Para a promoção de uma limpeza moral que o façam aceitáveis socialmente? Qual o imaginário construído sobre e pelos (ex) usuários? Tais questões apontam que o caminho seguido na tese é de mais questionamentos que respostas.

Abri com a cena da entrada cotidiana da figura do “ex viciado” – e agora interno de um Centro de Recuperação pentecostal – nos meios de transporte urbanos, pois é ela metonímica. Ela é muito reveladora da problemática que envolve o poder e a capilaridade do pentecostalismo e sua influência nos modelos de tratamento. Como estão em nossas locomoções diárias, esse assunto nos desperta, é vivo e dialoga conosco todo tempo. Vemos um crescimento dessa vertente religiosa, primeiro se mostrando em favelas (VITAL DA CUNHA, 2009), na relação com a violência (BIRMAN, 2006, 2012; LEITE, 2008), até chegar com força no cabo das drogas, interferir nas políticas públicas, ganhar notoriedade, poder e proeminência nas decisões, amparo político e visibilidade. Essa primeira camada nos aponta à discussão sobre uma cultura da pentecostalização ou pentecostalização da cultura, debate esse que se encontra ainda aberto e não esgotado.

A tese apresenta dois fios condutores: a autogestão, exposta no título, e os rituais. A autogestão é a forma de governo e gerenciamento do CR e que vai ser responsável e dinamizar as relações, o cotidiano e as produções de rotina e obediência do espaço, é essencial por isso, pois se constitui numa categoria para o entendimento das práticas internas. Da mesma forma, encontram-se os ritos nessa condução narrativa e de compreensão etnográfica. Inspirada nos ritos de passagem

de Van Gennep (2011) e nos rituais como drama social de Turner (2008), esses conceitos dão as costuras e os cortes da pesquisa, são os ritos que mostram as continuidades e descontinuidades nas trajetórias e no que significa o modelo pentecostal de tratamento, completamente ancorado em rituais de culto, oração e música.

Esses fios apresentam uma pesquisa que trata desse desenho novo de métodos de tratamento, do crescente número de Centros de Recuperação pentecostais - legais e extra legais. Nos perguntamos qual é seu lugar e sua importância na construção política e social e como eles dialogam política e socialmente. Para tal, foi etnografado um Centro de Recuperação masculino, da linha teológica pentecostal, chamado Projeto Libertação e Cura (PLC), com cerca de 400 homens hospedados, entre ex traficantes e dependentes químicos, localizado numa região do Rio de Janeiro, num território dominado pela milícia.

Como pode ter sido percebido, fiz uma diferenciação acima, chamando de hóspedes os que estão no PLC e de internos os que pedem auxílio nos meios de transporte. Trago isso com ênfase, pois ele se diferencia de outros locais de recepção na forma com que chamam e tratam os ex usuários de drogas. O termo com o qual se referem a eles, normalmente, é o de interno, já que estão num contexto de internação, não podem sair, prestam conta de onde vem e vão, necessitam de autorização para suas decisões e estão, temporariamente, sob aquela tutela. O natural seria a nomenclatura de interno, o que, no início, eu mesma os chamava e me referia a eles, até porque ouvi essa referência algumas vezes no início do trabalho de campo. Mas a forma que os chamam é hóspedes, que será vista ao longo dessa tese.

A mudança da alcunha muda também as conotações que cada um carrega consigo. Apesar de não ter escutado deles o porquê da escolha desse termo, mesmo tendo perguntado, acredito ser, de certa forma, um afastamento consciente do sentido de detenção e aprisionamento que traz o chamado de interno. Interno está mais ligado àquele que cumpre pena ou mesmo o que necessita ser afastado por desequilíbrios mentais, na gramática é sinônimo de interior, é aquilo que já faz parte de alguma coisa. Enquanto hóspede remete àquele que se aloja e acomoda temporariamente num determinado local, o hóspede normalmente tem data pré-

determinada para a sua saída, não pode ficar *ad eternum*, é aquele que “está de passagem”, fatos esses que respondem muito mais aos intuitos do CR.

Não é intuito deles manter pessoas por muito tempo ali. A não ser que se tornem ajudadores da obra, não é recomendável que fiquem tempo demasiado, eles necessitam sair para endossarem o número de casos bem sucedidos. A menos que seu trabalho se volte para a igreja e o Projeto, para que a cura seja comprovada eles precisam sair, remontar suas vidas, provar que são homens de Deus fora daquele espaço e frente às tentações que aparecerão. Compreendo que o termo hóspede seja mais pertinente, é ele que dá essa possibilidade de uma estadia, que valida aquele como sendo um rito de passagem, rito esse fundamental para sua recuperação, mas, ainda assim não rito, pois não deve ser permanente. O CR não pode funcionar como casa, a quantidade e a rotatividade é interessante para eles, serem hospedeiros denota o caráter de recepção irrestrita e alargada, firma seu discurso cristão de receber a todos e quanto mais hóspedes mais chances de se comprovar as técnicas religiosas utilizadas ali.

Levando em conta toda a complexidade que envolve esse tema, que liga vários pontos, a tese está dividida em três Partes principais e cada uma delas inicia com uma Cena. Em cada Parte uma Cena. Essas foram escolhidas por serem emblemáticas e dialogais com os temas tratados nos pontos de cada parte e são retiradas, inteiramente, dos diários de campo. A **Parte I**, intitulada de “**Passos e negociações: a entrada antropológica**” narra a entrada no campo, as principais negociações e os passos necessários para a pesquisa se desenvolver. No entendimento de John Law (2004) de que etnografias são atos políticos, decidi apresentar os passos e as negociações, pois são eles instrumentos necessários para toda a construção etnográfica. Então, quais foram os limites propostos para a entrada e permanência feminina num local totalmente masculino e vetado para mulheres? Houve limitações? Como se formam as relações com os *Saps*? Quais códigos escondem as linguagens pentecostais e como adentrá-la e compreendê-la? Quais os interesses por trás das informações? E quando o afeto fala mais do que o interesse? São esses alguns dos questionamentos trazidos e refletidos, numa união entre a teoria etnográfica com a história do campo, o entendimento do local que se pesquisa, o que abre para análise seguinte fica a cargo da apresentação do cenário e sua contextualização.

Nessa Parte é apresentada também toda a história do Centro, a explicação sobre seu funcionamento, regras, estrutura, como também uma análise sobre a bandeira pentecostal, como ela se contornou e se fixou no contexto da política de drogas e como se revela a micro relação de um CR existente há uma década numa área gerida pela milícia. Para compreender seu funcionamento é necessário o entendimento de uma lógica macro que envolve religião e política. Por isso, a **“Parte II - Política, Religião e Modelos de Tratamento”** chega com o intuito de compreender de que modo a representatividade política evangélica ganha espaço e legitimação para a intervenção em diversas áreas importantes, como no caso aqui posto: a política de drogas.

Nessa esfera, se avoluma o número e aparecimento de pessoas tratadas e curadas. Em detrimento dos CAPs AD – que responde a um modelo mais centrado na Redução de Danos (RD) e de cunho antiproibicionista – surgem inúmeras Comunidades Terapêuticas (CTs). Dessas, não há como se ignorar o fato de serem, em sua maioria, de vertente pentecostal. Avalio que, nesse cenário, a efusiva notoriedade do Pastor Marcos Pereira e seu trabalho com dependentes químicos (SILVA, 2014; MACHADO, 2015) não pode deixar de ser destacada.

O crescimento desses modos de tratamento é candente. Segundo dados do Sistema Nacional de Políticas Públicas Sobre Drogas (SISNAD), 80% da população que se encontra em tratamento por conta de usos compulsivo por substâncias psicoativas (SPAs) o fazem em CTs (PERRONE, 2014). A maioria dessas, no entanto, não é regulamentada. Dentre os maiores entraves apresentados pelas instituições que se recusam a regulamentar-se está a afirmação na crença religiosa como é o caso do PLC.

Para se entender o lugar do PLC nessa cadeia, é travado um diálogo com esses outros modelos de tratamento (CTs e RDs), e a cada posicionamento político quanto às drogas cada um responde. É importante já destacar que, a partir de pesquisas e do recolhimento de informações etnográficas, diferencio CTs e CRs principalmente por uma diferenciação nativa e para incluir o importante debate de “novos” modelos que surgem à margem de uma questão jurídica e política já estabelecida. Em suas falas, os dirigentes diferenciam CRs de CTs e esse se mostra um problema para se refletir e aferir sobre as possíveis mudanças e implicações que essa mudança de conceito, e de como se autodenominam, podem acarretar.

Ademais, essa Parte discute a questão da medicalização e como existem faces a serem discutidas, pois não há simplicidade nessa problemática.

Nessa trama, a tese se ancora na relação que o pentecostalismo desenvolve com a droga, com o crime, como entra e dialoga com os significados da reconstrução do si, através de um aparato e discurso religioso e eminentemente político. A apresentação dessa dimensão sociopolítica do macro abre para um aspecto mais micro, que é o “coração” da etnografia, e fica a cargo da **Parte III**, com o título de **“Dramas sociais: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho”**. Embora os rituais estejam presentes durante o percurso da tese, como condução narrativa e interpretativa, é nessa Parte que ele assume protagonismo e liga todos os pontos entre hóspedes, dirigentes e gerenciamento do espaço.

O caminho de compreensão se dará por meio dos rituais, nos símbolos que envolvem todo o processo em forma ritualística. São os rituais a contar e explicar as trajetórias, a saber como o social e individual se engendram. Parto da premissa de que “cada ritual é um manifesto contra a indeterminação” (MOORE & MYERHOFF, 1977), nesse sentido de rompimento com o indeterminado, o que ele determina? É o ritual que externaliza, como forma de expressão de significado, assim, entendo a lógica ritual, como Stanley Tambiah: “o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios”. (TAMBIAH, 2003, p. 11).

A inspiração para o desenho da tese vem da antropologia dos rituais já que o estudo dos ritos demarca uma antropologia do movimento, uma antropologia onde o micro e macro entram em simbiose, sendo uma antropologia do paradoxo é também uma antropologia da ruptura. Dentro do espaço dos Centros de Recuperação há produção de significado, que são vistos nas expressões de seus rituais, processos ritualísticos e seus dramas sociais. A partir dessas perspectivas, a noção de drama social modifica os momentos dos ritos de passagem de Van Gennep, que na lente do drama de Victor Turner, apresenta-se em quatro momentos: **ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho.**

Nos relatos, trajetos, tramas, vivências e produção de subjetividades, reveladas na relação constante entre o espaço e o interno, pode-se ver esse tracejar do drama social nos ritos de passagem. A entrada no Centro de Recuperação se constitui no primeiro rito, de ruptura com o que já vivera. A crise e sua intensificação abrem espaço para a ação reparadora, que vem nos moldes da conversão, com seu *poder reparador* frente aos erros do passado. A ruptura é preenchida pela mudança da carreira moral. E o desfecho desse processo ritual é o momento esperado da saída com sua expectativa do recuperar-se.

A partir da noção de ritos de Van Gennep e Victor Turner, Pierre Bourdieu (1998) propõe novas leituras através dessas teorias, ao invés do uso de ritos de passagem, usa *ritos de consagração, legitimação ou ritos de instituição*, entendido por ele como qualquer rito que tende consagrar ou legitimar, é ele que consagra a diferença. Bourdieu acredita que é a crença de todos preexistente ao ritual que garante a sua eficácia. Deve-se, antes de tudo, acreditar nele. Os rituais se dão também por meio da linguagem, pela conotação e produção de sentidos a partir dos discursos na relação institucional do PLC. Quais seriam as consequências sociológicas frente aos conceitos de língua, palavra e performance quando aplicados ao terreno do discurso? Para Bourdieu, a estrutura que opera na produção linguística depende da força simbólica e seu devido capital de autoridade entre dois interlocutores, o que abre espaço para a existência de uma linguagem autorizada. “A linguística reduz uma *relação de força simbólica* baseada numa *relação autoridade-crença*, a uma operação intelectual cifração-decifração. Escutar é crer”. (BOURDIEU, 1998, p. 87). Compõem-se, assim, um sentido de “fé na linguagem” através de ritos discursivos.

Ao falar sobre os rituais da relação do hóspede com tudo que circula e pertence ao espaço do CR parto, também, da premissa que alguns – necessários – rituais me levaram para a pesquisa hoje desenvolvida, que não foi pensada inicialmente. Falo um pouco do caminho ritual entre pesquisa e pesquisadora. A entrada no Doutorado se constituiu num ritual de iniciação, que já começa com todo o processo seletivo, depois escolha do tema, compreensão teórica, coleta de dados, entrada etnográfica. Andràs Zempléni (2000) diz que o protótipo dos ritos de passagem são os ritos de iniciação: como os ritos de passagem, os ritos de iniciação marcam a transição de um *status* social para outro (morte e renascimento

simbólicos). A iniciação é, portanto, a forma sintética dos ritos de passagem, por meio dos quais ela opera. Mas a iniciação é mais do que simplesmente um rito de transição, ela é um rito de formação. É por isso que a iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos “de fora” e os “de dentro”: a lógica da iniciação, auto referenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhe são próprios e que acabam por possuir um “sentido iniciático”.

Nessa compreensão, tudo que se inicia e termina abre para um sentido iniciático. Entrei no Doutorado no ano de 2013, desde 2012 já se discutia de forma efervescente a chamada “epidemia do crack” no caso do Rio de Janeiro. Destaco a cidade, pois essa discussão já era muito mais fortalecida em São Paulo, por exemplo, com a evidência da cracolândia na região da Luz (RUI, 2014). No Rio, o uso do crack sempre se deu de maneira mais difusa e itinerante (FRÚGOLI e CAVANCANTI, 2013), mas aqueles anos traziam novidades quanto às novas gestões do e sobre o uso da droga. Falava-se em epidemia, em *zumbis*, em *cracudos* e o debate sobre a internação compulsória se tornou central na mídia, na academia, na arena política e nas andanças cotidianas. Aquele tema se mostrava mais que relevante, mas com urgência social para pesquisas em seus diferentes aspectos, comecei, então, com o intuito de analisar o crack, ou melhor, a relação desses usuários com a droga.

A perspectiva estava voltada para essa relação entre a droga e usuário, entendendo que o termo “droga” “implica numa representação moral da substância, sendo esta automaticamente transferida aos seus usuários. “Essa é uma questão central para compreender o estigma das drogas: o status de ilegalidade da substância é projetado na personalidade do usuário” (MOTA, 2005, p. 02). No primeiro momento, a intenção de campo era com os usuários de crack que moravam nas ruas e como eram afetados pela política da internação compulsória. Nesses quatro anos, a ênfase e a notoriedade do crack dentro do quadro político também mudou, não somente as discussões sobre a internação compulsória foram abafadas como a visibilidade foi dada para os locais de recuperação e do tratamento. Não que a presença de CRs, CTs ou clínicas de recuperação não fossem pujantes e já sociologicamente estudadas, mas me permito dizer que, nos últimos quatro anos, no Rio de Janeiro, o direcionamento e o foco foi sendo tirado do usuário na rua e colocado na necessidade (e eficácia) dos tratamentos. Mais do que a figura do

zumbi, a atenção era voltada à figura do interno de um CR nos nossos transportes cotidianos.

Assim, o cerne da pesquisa foi se redesenhando a partir das mudanças que ocorriam nas realidades sociais e políticas. Foi ainda o crack que me levou para o novo foco de pesquisa, pois me direcionei a um Centro de Recuperação específico por saber do grande número de usuários de crack sendo ali tratados. Se não era possível fazer pesquisa com o presente, em sua perspectiva enquanto usuário, seria possível compreender a sua representação e interpretação desse “antigo presente”, que serviria de base para a construção de um “novo futuro”. Pensando assim, segui para Centros de Recuperação, entendendo que a realidade da reflexão dele sobre o que ele viveu como usuário me traria outros olhares, pois o pensamento no “aqui-agora” tem real importância, tal qual a construção do pensar sobre o que já foi vivenciado, problematizando também o prefixo conceitual do que é ser “ex”, numa dimensão do *estar*.

O deslocamento do objetivo ocorreu, dessa forma, na metade do Doutorado, quando soube do PLC. Até então, havia tido contato com muitas pesquisas relacionadas ao crescimento pentecostal em áreas de violência, mas principalmente relacionado à favelas e ao tráfico. Centro de Recuperação, com um número tão expressivo de homens, localizado longe do centro comercial e numa área dominada por milicianos, ainda não havia visto tantas pesquisas com essa relação, por isso, também, fui instigada a entrar nesse novo terreno. Novo porque a droga e o usuário não eram mais os personagens principais, a princípio, estudar religião não estava em meus projetos e, com essa nova escolha, entro num rito de passagem, uma transição, um novo ritual iniciático. O estudo da religião agora se mostrava fundamental.

Antes da entrada efetiva no campo, já sabia que haveria de estudar um novo binômio: drogas e fé. Ao iniciar a observação etnográfica, vi que outro elemento entrava com força e, então, a pesquisa passou a ser sustentada pela tríade: drogas, crime e fé. No início, foi complicado entender que os estudos feitos sobre o crack, até então, foram só formadores de bases de reflexão e pensamento e não seriam eles mais o eixo da pesquisa de fato. Ela havia mudado, havia se tornado outra, o estudo sobre o crack se fez como ponte a essas novas demandas que se abriam, demandas extremamente atuais e contemporâneas. Estava posto, portanto, uma ruptura, um

rito de passagem, ou seja, a marca da transição de um *status* social para outro, na visão de András Zempléni.

O caminho ritual me levou até esse ponto, de novos vislumbres de pesquisa e olhando para as suas trajetórias dos sujeitos é impossível dissociar esse mesmo percurso ritual. Sendo um território religioso, acima de tudo, os simbolismos e os rituais se mostravam em evidência. A externalidade do ato em forma de rito indicava a mudança e recomposição de si, visto, por exemplo, no jejum, nas orações ou nas devocionais. Esses, rituais por excelência da igreja, cuja externalidade tenta evidenciar algo interno, tenta dar credibilidade a uma mudança de rumo na trajetória. Como, por meio de processos ritualísticos, eles passam a credibilidade da passagem por uma limpeza moral? Como seriam eles a comprovação externa e corporificada da fé? Nesse sentido, é importante destacar que entender o “como” se torna mais importante do que a compreensão dos “porquês”.

Formada a tríade reflexiva (drogas, crime e fé) e sabendo ser ela compreendida através da lente dos rituais, pensei muito sobre o lugar do crime e da droga no Centro de Recuperação. Esse pensamento ocorria devido a uma fricção que via fluentemente em minhas visitas, comecei a perceber uma tônica mais grave nas narrativas sobre o crime do que no próprio uso de drogas. O curioso era que Centros de Recuperação, em sua generalidade, nascem na lógica do cuidado para com a droga, não com o crime, o propósito inicial não está relacionado a uma Recuperação moral e sim a um afastamento da droga. No entanto, CRs aderentes da linha pentecostal pregam o afastamento da droga como consequência da limpeza moral. Promovem um novo caminho, o que, em minha avaliação, redefine o que é **recuperar**. Não só pela incidência de ex traficantes e o discurso sobre o crime se mostrar muito acentuado, mas também por perceber que mais do que a abstinência num sentido médico ou psicológico, ali a condição de tratamento se mostrava, sobretudo, moralizante. Havia um código de moralidade que deveria ser respeitado e a presença do crime se mostrava mais desafiadora, ou seja, quanto maiores os erros cometidos, mais eficiente a recuperação, logo mais poderoso é o trabalho do Centro.

É o sentimento de sujeito estigmatizado que está presente nesses indivíduos que procuram os centros religiosos. Buscando nesses espaços um tratamento que não sirva apenas como meio de afastá-los das drogas, levando-o à sobriedade, mas

que também proporcione reformas morais de identidade através da fé. Torno, novamente, aos rituais, pois são eles que irão promover, ratificar e sancionar tal recuperação moral.

Quando falo em rituais, trago dois tipos, aquele que define os processos das trajetórias dos hóspedes, de entrada e saída do CR (ruptura, crise, intensificação da crise e desfecho), como os momentos ritualísticos que conferem significado ao trabalho deles: cultos, orações, jejuns, louvores. Os rituais coletivos, dessa forma, acabam por corroborar e ordenar aqueles ciclos ritualísticos dos passos individuais. Como já mencionado, na tese eles se tornam um fio condutor para analisar as preocupações centrais, pois são os que dão movimento, simbologia e significado a todo procedimento, promovendo a articulação entre processos de conversão e transformações na experiência com o sagrado e torna mais compreensível a relação de legitimação mútua entre crime e igreja.

Por fim, relaciono a tese com o título escolhido. Em “Segurança, Território, População” (2008), Michel Foucault ministra aulas nas quais reflete sobre o modelo pastoral de governar os homens, traçando um estudo da história eclesiástica. Foram as teorias de Foucault trabalhadas nesse livro que serviram de referência para o título: “Do governo de corpos ao ‘autogoverno de almas’: drogas, crime e fé num centro de recuperação pentecostal”. Carly Machado (2015) também realiza uma reflexão através de Foucault pensando sobre um “governo de almas”, isto é, “enquanto uma determinada biopolítica do Estado exercita o *deixar morrer* nas prisões, as igrejas pentecostais realizam o *fazer viver*, exercendo um governo de almas complementar ao Estado”. (MACHADO, 2015, p. 459).

Ao tocar que a diferença do tratamento médico para o religioso concerne na cura para a alma, vê-se a existência de um “governo de almas” – no caso do PLC, um autogoverno - como forma de gerência. A partir do conceito de “governo de almas” pensei numa linha de condução de suas produções subjetivas e objetivas: a autogestão. Apesar de se remontar a um caminho (“Do... ao”) acredito que o tratamento e a autogestão englobam todas as dimensões do homem, corpo, alma, consciência, mas o enfoque é dado à alma exatamente por ela representar a diferenciação nos planos de moldes dos tratamentos para usuários de drogas.

Portanto, inscritos e aderidos a esse “governo de almas”, que no PLC se transforma num autogoverno de almas, devem assimilar que suas biografias estiveram “manchadas pelo pecado” e que o uso de drogas e a vida no crime se sumarizam na estampa do pecado. Assim se opera a rede da tese entre drogas, crime, fé, corpos e almas, buscando compreender as tramas do chamado que indica um caminho que vai da recuperação à salvação.

PARTE I – PASSOS E NEGOCIAÇÕES: A ENTRADA ANTROPOLÓGICA

1. Cena 1: A fila. O crime. A Passagem

Fazia muito sol, daqueles que só quem conhece o verão no Rio de Janeiro pode compreender. O solo era quente e lá estava eu na sala da recepção, com um ventilador de teto que de tão devagar, dava para ver as hélices. A sala era crua, de cor bege desbotado com duas janelas, uma em frente a outra nas paredes. Era pequena, de pouquíssimos metros quadrados e nesse pouco espaço estavam dispostas duas mesas para os secretários, alguns armários de ferro com as fichas e documentos, duas mesas menores com computadores e dois sofás antigos, não havia espaço que não fosse ocupado naquele quadrado. Tudo era antigo, usado, doado: dos móveis às roupas. Na sala tão pequena acontecia tudo, todas as decisões, as chegadas e saídas, as conversas importantes, era curioso frente ao tamanho do Centro, tão imenso, acidentado, com tantos espaços e tantos caminhos ser ali o local regente.

Observava e pensava nessas relações sentada no sofá - de muitos remendos - que ficava em frente à porta, bem visível para quem entrava e saía. Olhava, à minha frente, a água gelada na garrafa de refrigerante “suada” e a cafeteira de café já frio, feito pela manhã. Muitos hóspedes entravam e saíam da sala, todos eles me cumprimentavam e se mostravam interessados ou curiosos com a minha presença ali, quase todos me ofereciam a água e o café, ainda que eu já os tivesse tomado, era a forma primeira de aproximação, como podiam me fazer sentir bem-vinda e poder estabelecer algum contato. Sempre havia alguém para me receber e orientar

meus passos e entrevistas. Na verdade, meu *Sap* era o Davi², mas quando ele não estava era o Malaquias³ ou alguém de sua confiança⁴.

Pensei na sigla *Sap* (Sujeitos Ativos da Pesquisa) a partir da inspiração e do diálogo com o termo *Doc* de Foote Whyte, definido como um informante-chave, um mediador que garante o bom acesso à localidade em estudo. Enquanto Foote Whyte faz uso desse termo em seu contexto e cenário próprios, optei por fazer uso de outro modo conceitual que se enquadre e se estabeleça mais próximo de nossa realidade.

Naquele dia, tinha conversado muito com Malaquias, que além de contar a sua história, com detalhes e ênfase dramática, fazia questão de me apresentar aos hóspedes que entravam na recepção. Eles não queriam saber da minha vida ou da minha história, bastava saber que a mim interessavam as suas, isto era o bastante. O sol a pino fazia o calor aumentar a medida que as horas passavam do verão de dezembro, nesse clima, Malaquias me diz que ali se tratava de um território de paz e que não havia conflitos. Vendo que essa afirmação precisava ser exemplificada, ou mais, personalizada, começou a tentar me explicar as “formas da paz” que ocorriam ali, e, então, ele decide provar o que disse em uma cena.

Saiu rapidamente, retornando com cinco rapazes. Todos alinhadamente vestidos, com calça e camisas sociais de manga comprida abotoadas até o último botão e a maioria com a Bíblia na mão. Uma roupa nada condizente com aquele calor que enfatizei desde o início. Chegaram sorridentes e cumprimentando a todos com a saudação evangélica: “A paz do Senhor”. Ainda não sabiam o porquê de

² Cumprindo o acordo de anonimato dos sujeitos da pesquisa, em minha dissertação optei não por uma mudança de nome aleatória, mas procurei dar significado aos nomes dos personagens descritos, literalmente. Os nomes eram escolhidos mediante seus significados, assim, cada sujeito era descrito pelo nome que mais se aproximava com a personalidade apresentada. Essa escolha se dá devido ao entendimento da importância do nome na cultura, de como o nome é representativo tanto na história bíblica como nas tribos indígenas e como se processa como produto social de uma geração, representativo de novos contornos sociais. Nessa pesquisa, continuo nessa propositiva, mas com um adendo, como se trata de um Centro de Recuperação religioso, os nomes escolhidos serão nomes bíblicos. Davi significa “respeitado”, “amado”. Desde o primeiro dia, ele se mostrou com afeição pela justiça, muito devido à sua trajetória pessoal de envolvimento intenso com o tráfico e por ser ex presidiário. Durante a pesquisa, a fala dos outros hóspedes sempre o colocou como um grande líder, o mais respeitado, o homem de confiança e segurança. Alguns diziam que antes de fazer qualquer coisa se perguntavam: “O que Davi faria em meu lugar?”

³ Malaquias significa “mensageiro” e, para mim, foi o que mais se destacou nele durante esse tempo de convivência no campo. Malaquias estava sempre pronto para servir, para trazer ou enviar mensagem, para fazer favores e se prestar ao que o outro necessitava.

⁴ A relação entre os dois na tese teve seus desdobramentos que serão tratados abaixo.

terem sido convocados à sala da diretoria, mas, disciplinados, obedeceram ao chamado. Assim que chegam são colocados enfileirados e o Malaquias diz, apontando para cada um: **“Comando Vermelho, Terceiro Comando, ADA (Amigo Dos Amigos), milícia e tem até um paulista do PCC”**.

Ainda espantada, parei alguns segundos por lembrar de tudo que havia lido sobre a real rivalidade entre aquelas facções, passando um filme na memória de tiroteios, balas perdidas, manchetes de jornal, sangue na calçada, memórias individuais e memória coletiva e social também. Sabia que só era possível lembrar de tudo aquilo porque era causado exatamente por aquela concorrência entre elas. Enquanto os olhava, eles permaneciam ali, parados em fileira, da mesma forma que entraram e foram colocados, sem se mover, até o sinal que deveriam se retirar. Malaquias apresentava um pequeno histórico de cada um, sempre com um sorriso nos lábios de prazer por me mostrar algo que, naturalmente e cabalmente, não veria com tanta facilidade em qualquer lugar - e ele sabia disso. Passado o susto, levantei-me e apertei a mão de cada um, me apresentando e fui seguida de tentativas de olhares serenos deles para mim. O que me importava não era a veracidade daqueles sentimentos e falas, mas sim que aquela cena estava ali, ocorrendo, era presente, objetiva, real e, sobretudo, representativa.

Uma Cena tão sintomática e significativa que ela por si só já comunica, já expressa as linguagens e sentidos, dá personalidade a todos os rituais. Nela está estampada os ritos de passagem e de transformação: “de bandidos a homens de Deus”, que traz novos códigos, como a mudança indumentária e o seu uso irrestrito, independente se faz frio ou calor, a bíblia nos braços e a nova linguagem abraçada. Tais referências trazem *status* positivo tanto pela alta posição outrora vivida, como pelo “tamanho” da transformação vivenciada ao saírem da vida do crime, ambas, e cada uma a seu modo, os colocavam na condição de poder e superação. Por isso, ao ouvirem o que foi dito (e rememorado) por Malaquias, ficaram sorridentes, dizendo que caso se encontrassem em *outro lugar* provavelmente matariam um ao outro, mas como estavam *ali*, podiam conviver em paz. Nesse curto espaço, fizeram breves relatos que já conheciam alguns que também eram hóspedes, que outros se reencontraram após a cadeia ou mesmo em troca de tiros para tomada de morro.

“Se eu não tivesse aqui ia querer matar ele, a gente era inimigo”. “Eu e fulano já tomamos tiro junto”. “Já fugimos de muita polícia”. “Eu nem acreditei

quando encontrei ele aqui” foram algumas das frases faladas por eles. Ainda impactada frente aquela fileira do crime, pensava que, realmente, poucos seriam os lugares que possibilitariam todas as facções reunidas, enfileiradas, uma ao lado da outra, trocando experiências passadas. Sabia que aquele momento reservava muito mais do que poderia me mostrar ali, ver todas as facções juntas, em discurso de paz, colocando de lado todo possível conflito, era ela norteadora do que vemos por aqui, o emblema que anuncia os objetivos e (des)caminhos da tese, onde a política, o crime e as trajetórias se pessoalizam.

(Diário de Campo, dezembro de 2014).

*

Guardei essa Cena em mim sabendo que reapareceria em algum momento ou no “tempo devido”. Depois daquilo, Malaquias saiu do Centro, começou a levar uma vida “normal”, mas retornou meses depois. Em um dia de campo, após seu retorno, enquanto caminhávamos, conversávamos e ele lembrava o retrato que montou para mim: *“lembra que botei todos os ex traficantes de cada uma das facções, um do lado do outro”*. Ele mesmo sentiu o quanto aquele retrato havia sido poderoso e disse que ainda tinham muitos ex traficantes ali e perguntou se eu gostaria que ele fizesse o mesmo novamente. Logo depois, contou o destino de cada um deles. Alguns voltaram para o crime, um dos que retornou morreu com uma bala no peito, dois ainda estão ali e um voltou para a vida “normal” e agora está “bem de vida”, montou uma empreiteira e vive *honestamente*. Lembrou também que na última vez que estive lá conheci o Blindado⁵ e que depois de ter passado por todas as facções, foi difícil retornar ser aceito novamente, mas conseguiu, segundo Malaquias, *“até quando não se sabe, pois a vida de crime dura pouco”*. Fez questão de falar que Blindado só estava ali fugido e que não “botava a mão no fogo pela conversão dele”. Perguntei se continuaram a chegar muitos ex traficantes e ele afirmou que sim, afirmou com uma satisfação que demonstrava que aquilo era bom.

A Cena da fileira, tão simbólica, tão cheia de significados e possíveis interpretações, sempre suscita novos olhares. Na fala orgulhosa de Malaquias, que

⁵ A história do Blindado será narrada na Parte III.

contava a todo mundo que ele havia juntado todos aqueles ex traficantes e, se eu quisesse, assim faria novamente denota uma grande demonstração de poder. Ao mostrar que “agora todo mundo é igual”, que as facções acabaram, é visto, também, a sensação do poder de Malaquias, que naquele momento representava todo o Centro de Recuperação. A força a ele conferida era o poder do Centro em transformar soldados do crime em soldados de Cristo. Sentia, em sua figura, de maneira pessoal, confundido com a estrutura do poder institucional do CR, o que ficava claro em sua fala orgulhosa sobre o domínio de uni-los.

É possível visualizar aí as marcas do tráfico operando por marcas religiosas, vistos também, nas produções de rotinas. Como se a igreja precisasse dar poder ao tráfico para ter poder devolvido a ela, uma denotação de interdependência, respeito mútuo muito simbólico. Se legitima, também pela força dos discursos, essa dominação pelo tráfico para se mostrar a ascendência da igreja sobre ele, a autoridade em tirar do crime e competência disciplinar, assim se valida o domínio do tráfico para ter seu próprio poder legitimado. Por outra via, o tráfico também aceita e valida o poder da igreja. Malaquias, por exemplo, está jurado de morte, mas está a salvo ali, os milicianos vão à sua procura, e o respeitam enquanto ele está sobre a égide da igreja.

1.1. Pacificados pela guerra

Cada um dos que chegam naquele espaço vem de uma trajetória que aponta para uma guerra perdida. A guerra às drogas o venceu, a guerra do tráfico ou com policiais o expeliram. A vivência da guerra, seja como metáfora, como símbolo ou realidade, está embebida em seus universos e suas ações. Ao chegar nesse espaço, com o fracasso da batalha perdida, há a aceitação do degrado e da decadência. Mas, como contrapartida a essa anuência, ele deve se abster da droga, do crime e de tudo o que levou até tal estado, deve aceitar entrar num território de paz e *ser pacificado*. Tal pacificação vem aos moldes foucaultianos, a partir de dispositivos disciplinares.

Todos chegam de seus próprios *pathos*, ou seja, de suas catástrofes, tragédias e seus padecimentos, entram quando não encontram mais saídas, para a vida ou para a morte, sempre quando todos os limites físicos e sociais foram

esgarçados, quando a guerra havia os engolidos. Enxergam, então, aquele espaço como último caminho possível, como a etapa final. Feltran e Rui (2015, p.01), ao analisar os potentes e determinantes significados da dualidade entre guerra e pacificação nos conflitos urbanos, afirmam que “talvez mais do que nunca também, o inverso simétrico da guerra, a paz, venha se apresentando como uma fórmula-mágica para a resolução dos conflitos urbanos”. Assim, “a pacificação é a etapa final da guerra”. (*apud* Machado, 2013). Ainda que de modo não sistemático, essa premissa é operada pelo CR: “não há alternativa, aqui deve ser um território de paz, onde os moradores devem ser pacificados”.

Existe uma *gramática da paz* nas narrativas e testemunhos de vida, onde há, claramente, uma dualidade que não define apenas em que circunstância vivem, mas quem eles são. A guerra incorpora o seu “antigo eu” e a paz apresenta a “nova criatura”, como se referem a eles mesmos após a passagem pela conversão. Como a conversão se apoia no antigo eu, a paz se forja como o Pós guerra. Assim, ela afirma e atualiza o sentido da guerra como algo que sobrevive na vigência da paz como código de um “percurso moral” de decadência e restauração. A paz só é entendível porque houve guerra. Para Côrtes, existe um nexo da guerra ao crime com a guerra espiritual, que desaguam num conceito de “guerra justa”.

Convidar seus fiéis a se portarem como “soldados” no “exército de Deus” no “resgate” de seus parentes e vizinhos. Interessa-me, nesse ponto, desvelar a noção de guerra como categoria significativa que permite o nexo entre a “Guerra de combate ao crime” e a “Guerra entre Deus e o Diabo”. Argumento que no enfeixamento dessas duas noções de guerra está o conceito de “guerra justa”. (CÔRTEZ, 2012, p. 40).

Essa é a realidade apresentada nos discursos, mas as práticas efetivas dos métodos se dão, sobretudo, a partir das pregações proferidas nos cultos que eles participam três vezes ao dia, tomando a maior parte de suas atividades. Todos os cultos têm a lógica pentecostal, evidenciada pela teologia da guerra espiritual (MARIZ, 1997), na qual é evocada a figura do inimigo⁶ como elemento chave, sendo ele consensual e o elo comum entre todos ali. O inimigo ocupa um lugar de

⁶ Inimigo trata-se de uma categoria utilizada por grupos evangélicos para se referir ao “diabo ou demônio”.

proeminência e é ele articulador cêntrico que traz a guerra de volta à cena, mesmo com *homens pacificados*.

Nas pregações é enfatizada a batalha espiritual entre Deus e o diabo, batalha essa que o homem também deve ser revestido para lutar, as opções bíblicas estão pautadas nas histórias do Antigo Testamento, com histórias bélicas que narram sempre o triunfo dos que seguem a Deus, o Senhor dos Exércitos. Se antes os inimigos estavam fragmentados – cada um chegara ali com um adversário específico referente à sua trajetória – agora a formação de um exército unívoco faz todo o sentido, pois todos guerreiam contra o mesmo inimigo e tem o triunfo como certo. O que nos leva ao pensamento de Foucault (2002), de que o poder político que “insere” a paz, na verdade reinsere a guerra silenciosamente: nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, nos corpos.

Chegam como sobreviventes e “filhos” dessa antiga guerra (às drogas, ao tráfico, aos policiais, ao Estado), que, na leitura pentecostal, é pertencente ao “exército do diabo” e são aderidos ao “exército de Deus” para a prática da nova guerra: a espiritual. Ainda que se lance mão do léxico da pacificação do homem, este não se realiza sem a prática da guerra. O paradoxo os define (mas não os encerra) nesse ciclo. Tentam ser pacificados, mas pela guerra.

A Cena abre essa Primeira Parte por se tratar de um prenúncio dos pontos a serem desenvolvidos e aprofundados, por exprimir muitas questões que serão expostas na tese. Tudo comunica nessa Cena, da ambiência à indumentária, da disposição de Malaquias e a formação dos mediadores de pesquisa até à postura do hóspede, da diferença entre eles dentro do sistema de classificação. Apresenta o campo, a potência, a complexidade e a trama de significados e interesses. Sintetiza o drama ritual em fotos e falas, age com uma sintonia da ruptura (“se eu tivesse naquela vida não falaria com ele”), da crise e sua intensificação (não querem mais voltar para o crime, pois se sentem regenerados), ação reparadora (na exposição visual da roupa e da bíblia visível), desfecho (saímos da guerra para um território de paz). Por isso a chamei para a abertura dos pontos apresentados a seguir.

1.2. Reforma e Passagem

A gramática da paz e da guerra denota uma importante vertente na análise da relação institucional com os sujeitos, mas existem outros conceitos importantes e formadores que emergem na vida desses quatrocentos homens que enchem um grande terreno, com trajetórias tão diferentes demarcando a busca por destinos convergentes. Oriundos do uso de psicoativos ou do tráfico têm ali um lugar compartilhado na busca, passiva ou ativa, de tratamento. Participam de cultos três vezes ao dia, fazem jejum três vezes na semana, são responsáveis pelos seus alimentos, limpeza e a gestão cotidiana do espaço. O Projeto⁷, como assim preferem nomeá-lo, existe há onze anos e é dirigido por um único Pastor que tem como “parceiros” hóspedes e ex hóspedes *consagrados* a presbíteros, diáconos e obreiros. Eles auxiliam na coordenação do lugar, que não tem nenhum tipo de funcionário ou profissional, pois é autogestionado pelos próprios hóspedes.

Escape é uma das primeiras palavras pensadas ao ouvir tantas narrativas diárias. A ideia de fuga e de busca pela reparação dão a tônica e operam quase que como fio condutor das trajetórias que desembocam naquele espaço. Ao ver duas perspectivas postas em prática, vê-se, portanto, de um lado as expectativas individuais e de outra as institucionais. Como cada pessoa pensa o processo de recuperação? Aqui se tem todas as pessoas agenciando sua própria recuperação e a instituição dando seu direcionamento. Recuperação nesse sentido diz mais que a busca pelo tratamento de uso de drogas, o que lugares como esse Centro de Recuperação possibilitam é a marcação ritual da conversão, essa nova adesão que permite a passagem para viver fora do tráfico e do crime.

O que temos são pessoas agenciando esses espaços numa perspectiva diferente de toda discussão antimanicomial. Não se veem e se enxergam somente como usuário, estão, na verdade na busca dessa reforma e passagem. Reforma de novo homem, já que pela via estatal, o Estado não quer reformar, quer gerir. Assim, deve-se evitar conflitos que venham daí. Quando está toda uma bibliografia falando em tratamento ou mesmo, no limite, defensores de direito dizendo sobre tratar

⁷ Durante a tese vou me referir ao Centro de Recuperação pelo seu nome: PLC ou pelos termos que eles se referem: projeto, obra, sítio, centro.

humanamente desses sujeitos, a reforma só está dada por esse tipo de instituição, onde a religiosidade se mostra como elemento central.

2. A entrada no campo: sendo afetada pelo *anthropological blues*

A matéria do escrever, isto é, o que a escrita modela, é a matéria da visão, da audição, do olfato, do tato, do paladar, mas sobretudo as sensações compósitas, as percepções produzidas por múltiplos canais, pelos cruzamentos áudio-táteis, palato-visuais, as sensações produzidas pela mistura “daquela música” com “aquele cheiro”. Todos os cinco sentidos estão a modelar os estímulos do campo, alguns deles modelam em operações combinadas.

Hélio Silva

Mesmo um giro de 360 graus não te permite ter a dimensão de tudo, os olhos não alcançam. O sítio além de muito grande tem um terreno acidentado que te obriga a subir e descer pequenas ladeiras, entrar e sair por caminhos, não é tão simples andar por ali e entender como aquele espaço se organiza⁸. Essa dimensão objetiva também passa para a subjetiva, não é fácil decifrar todos os códigos que eles te apresentam (ou não apresentam). Para mim, foram necessários meses e alguns anos para esse alcance, comecei a pesquisa em dezembro de 2014 e terminei em 2017 e em todas as visitas as perguntas e os questionamentos se expandiam, bem como foi dito por Foote Whyte (2005, p. 320)⁹ que a observação participante implica, necessariamente, um processo longo e para se compreender a evolução do comportamento de pessoas é necessário observá-los por um longo período e não num único momento. Além disso, entramos no desconhecimento real das teias de relações que marcam a hierarquia de poder e a estrutura social local. Por isso, já inicio constatando que impossível é dar conta de tudo, para além de toda pesquisa ter um recorte, uma questão e um problema específico, a grandeza e a complexidade vista naquele espaço são tamanhas que me encarrego de dividir a reflexão com o que foi possível absorver.

Antes de iniciar meu campo em Centro de Recuperação pentecostal tentei entrada em uma clínica particular que cobrava em torno de 20 mil reais mensais, sem o custo com remédios. Fiquei sabendo depois de famosos que haviam ficado

⁸ Nos Anexos é possível visualizar uma Planta Baixa do PLC para se ter dimensão do espaço.

⁹ E rememorado no artigo de Lícia Valladares: “Os dez mandamentos da observação participante” (2007).

internados na clínica, por diversas razões, portanto, minha presença ficou restrita o que me levou a procurar outros ambientes para o trabalho de campo. Quando cheguei no meu novo cenário de pesquisa a imagem era completamente outra, aqueles 400 homens, apesar da heterogeneidade, estavam quase que divididos entre “drogados” e criminosos. Muito diferente do luxuoso *hall* da clínica ali estava à vista a lógica dos indesejados, a estratificação das drogas e dos sujeitos. Ambos os lugares têm o mesmo objetivo e passam, da mesma forma, pelo processo de recuperação do uso de psicoativos, mas quem eles recebem faz com que se modifique muitas inferências e conduções. É claro que o posicionamento religioso e o modo de tratamento demarcam e acentuam as diferenças entre eles, mas me refiro ao público recebido como um vetor demarcatório.

Minha primeira ida ao Centro foi impactante, sei que essa palavra é forte e soa até pretensiosa, mas foi exatamente a sensação mais próxima do que senti. É ilusório pensar que o antropólogo não vá reagir ao que o campo é, impossível não se afetar, como já nos alertava Favret-Saada (2005), ou não sentir o *anthropological blues* de DaMatta (1978). Ele está presente desde o primeiro dia, que já nos revela que o exercício de campo “deve sintetizar a biografia com a teoria e a prática do mundo com a do ofício” (DAMATTA, 1978, p. 25). Por isso mesmo, o momento da entrada já é precedido de muitos significados. Logo no primeiro dia que apareci, sem saberem quem eu era ou meu nome, ou mesmo se dominava os códigos religiosos deles, todos me cumprimentavam com a saudação “a paz do Senhor, irmã” como se já me conhecessem. Não pude deixar de me reportar a Hélio Silva, que analisa como a presença do pesquisador na cena não é neutra e transforma o lugar que está.

O que envolve, além da relatividade que a subjetividade impõe à percepção, a capacidade de se incluir como peça exterior cuja presença altera a cena. Não se trata apenas de uma observação que altera o objeto observado, mas de uma alteração produzida pela participação do observador na cena que ele mesmo observa. Todo etnógrafo só pode estar em uma cena alterada pela sua presença. O significado da cena exige não apenas um reconhecimento do caráter subjetivo da observação, mas sobretudo a capacidade de ter uma noção objetiva de sua própria presença. (SILVA, 2009, p.180).

Novamente dialoguei com Foote Whyte quando diz que o pesquisador quase sempre desconhece sua própria imagem junto ao grupo pesquisado, é ele um observador que está sendo todo o tempo observado. Eu era um elemento estranho

ali, por isso recebi os diversos olhares curiosos. Mulher, jovem, branca: “o que será que faz aqui?”, deviam indagar. Num sentido mais próximo e íntimo a mim, também me reporte a Rui (2014, p. 45) quando, ao contar sobre a sua entrada no campo, relata que o fato de ser “apenas uma menina”¹⁰ a deu maior facilidade de entrada num solo arenoso para a pesquisa. No meu caso, o fato de eu ser também “apenas uma menina” num local de mais de 400 homens, somente homens, ainda tinha um ar incógnito do que representariam as curiosidades referentes à minha presença e isso também não poderia deixar de ser problematizado.

O fato de ser acadêmica e pesquisadora, ao contrário do que eu pensava que seria um impedimento para a minha aceitação, foi um dos pontos principais para a entrada. Existem muitos pesares para conseguir entrar em determinados terrenos de campo e, algumas vezes, o elemento sorte opera de fato. Estar no momento certo e encontrar com as pessoas certas pode redirecionar os movimentos. Minha primeira inserção foi marcada por isso, por encontrar o meu *Sap* por um caminho que não imaginava, a pessoa fundamental para realizar a intermediação da observação.

Cheguei ao CR indicada por um pregador que, por vezes, pregava lá como convidado. Ele marcou comigo para intermediar minha conversa com o Pastor responsável, mas, no dia combinado, não compareceu. Percebendo minha espera e também devido à ausência do Pastor naquele dia, alguns dos homens perguntaram se eu queria falar diretamente com um dos responsáveis pelo Centro, respondi que sim e assim fui apresentada a Davi, um dos diáconos. Ele chegou um pouco desconfiado, mas ao mesmo tempo curioso para saber o que eu queria ali. Quando disse que se tratava de uma pesquisa sentiu empatia, já que acabara de entrar no curso de Psicologia para compreender mais o próprio trabalho e a própria história. Notoriamente viu em mim uma possibilidade de diálogo e ponte acadêmica para esse novo mundo que estava sendo apresentado a ele, o que foi comprovado depois

¹⁰ Taniele Rui relata que a equipe do Programa de Redução de Danos a questionou muito antes de aceitar a sua presença na pesquisa e que a fala de um redutor que disse: “é uma menina, não entendo essa preocupação toda” foi fator decisivo para a aprovação de sua entrada. “A conjunção de ser mulher e jovem me dava um aspecto inofensivo, que não deve ser desconsiderado em contextos como esses, marcados pela desconfiança”, diz ela. Acredito que, no meu caso, esses mesmos aspectos facilitaram a autorização para a pesquisa que propunha. Mas, o fato de ser mulher e jovem num ambiente com mais de 400 homens juntos há muito tempo e sem poder ter contato com outras mulheres (a não ser com mulheres de sua própria família e de outros hóspedes em dias de visita) teve outros desdobramentos, que devem ser analisados em posterior oportunidade.

com a busca por dicas, referenciais, parceria e a afirmação que ali se dava uma ajuda mútua.

Demos início a uma longa conversa ao som do culto, no qual, de imediato, me disse: “o culto é pentecostal viu. Aqui é poder mesmo. Não se assusta”. O que pude comprovar ao ouvir os muitos gritos de *Aleluia* e *Glória a Deus* e com o tom que o preletor levava a pregação. Mais que uma advertência, é uma recomendação. Abrir-se às referências religiosas é a condição para acesso a uma zona de comunicação possível em que a primazia da produção de sentido é a dos dirigentes observados. Ao menos da expectativa deles. Quando alguém diz “não se assusta” afirma uma clara hierarquia cognitiva. Está dizendo “eu tenho por ambiente, algo que te pode fazer sentir espanto”.

Foram cerca de duas horas de conversa, na qual Davi falou do funcionamento do Projeto até a sua história pessoal, e no final até me contava de seu recém casamento. Ele contou com muito orgulho¹¹ sua história de superação e, com orgulho também, se colocava como um ex hóspede, atualmente diácono, e estudante de Psicologia, para compreender a trajetória de pessoas que passaram pelo mesmo que ele. Foi possível perceber, ainda que de forma inicial, que ele possui referências de mundo que se chocam, mais do que os outros homens, devido a sua saída da internação e continuidade de trabalho na obra¹². A primeira referência de vida se volta para o mundo do tráfico e do presídio, no qual viveu a maior parte de seu tempo. A segunda se refere à sua conversão a Jesus e às transformações de valores e conduta ligados a uma prática que se alia a um pensamento de suficiência da ação de Deus para a cura completa (essa conversão está ligada ao que se entende por conversão paulina)¹³. A terceira concerne aos novos paradigmas adquiridos no estudo de Psicologia. Todas essas bases de realidade se articulam num profundo diálogo tensionado por muitas visões que o formam. Por essa via, conheci Davi no

¹¹ A questão do “orgulho de ser ex” será problematizada na Parte III. Mas a impressão inicial foi comprovada com o decorrer do campo, onde o orgulho da exposição de sua trajetória anterior dá legitimidade para a sua mudança, no qual, também, é um meio de propulsionar e dar visibilidade a ação poderosa de Deus e a vergonha do diabo.

¹² Usarei esse termo de forma constante, pois é como eles se referem ao trabalho desenvolvido no Projeto.

¹³ A conversão paulina bem como os desdobramentos das discussões sobre processo de conversão serão trabalhadas no decorrer da tese.

meio de sua jornada, onde ele estava se descobrindo e tentando equilibrar seus parâmetros¹⁴.

Acho importante contar um pouco da trajetória de Davi, principalmente, por sua centralidade e direcionamento na pesquisa. Segundo ele, sempre foi o melhor na escola, em tudo se destacava e por causa do preconceito da mãe de um amigo decidiu entrar para o crime. Conta que andava com uns amigos e um deles começou a se envolver com “coisas erradas”, como ele era o pobre, o favelado a mãe o acusou, nem mesmo suspeitou, já o acusou como condição “líquida e certa” de ser ele quem levava seu filho para o “mal caminho”. Revoltado, em sua reação àquela situação disse que “agora sim daria razão à fama que tinha”.

*“Eu não ia entrar pra aquela vida, mas aquela revolta me fez entrar e virei traficante, o chefe da boca por muito tempo. A questão é que pros outros de fora tem um preconceito que não é do mesmo jeito dentro, ser traficante é estranho até um amigo seu entrar. É normal, é aquele teu vizinho, teu colega, você convive com ele. Então é muito difícil julgar, porque a cabeça de quem tá ali vivendo a história é outra, é normal, não é uma abominação como os outros de fora vêem, pra eles é uma **cultura desconhecida**. Fui chefe de 6 bocas de fumo. Eu era do Méier e já fiquei em Sampaio, São João, Prazeres, Matriz... Comecei no fim da década de 80 e fui até 2004, também fui preso várias vezes, passei por Pirajibe, Muniz Sodré, Água Santa, Bangu III”.*

Davi corta a sua narrativa alegando querer me perguntar o que “realmente interessa”, de acordo com ele, me questiona, então, como poderia me auxiliar na pesquisa. Respondi que a pesquisa não estava pronta e que iria se desenhar na medida de minhas idas ao espaço e, por isso, era necessário que passasse um tempo com eles e conversasse com o máximo de pessoas possíveis. Na tentativa de me ajudar, ele disse que era melhor falar só com quem já passou por um tempo, em sua fala “os melhores” – o que revela uma forma de selecionar os resultados para provar

¹⁴ Davi entrou no PLC em 16-04-2010. Seu propósito era ficar três meses, mas ficou até seu casamento, ainda que estivesse de “alta”, a estadia era uma opção dele. Ele já havia alcançado um lugar que tinha liberdade para “entrar e sair” e saiu em 29-01-2015 por conta do casamento e continua a cooperar com a obra, mesmo não morando mais lá.

seu método – e não com quem ainda está no processo. “*Senão vai avacalhar a sua pesquisa*”, argumentou. Na verdade, há uma outra vertente de verdade: A que se quer comunicar. Essa afirmação coube para tentar esclarecer a questão antropológica que envolve a mentira com processos e vivências, já que as histórias e relatos que serão ouvidos não serão tomados como verdades ou mentiras e sim como uma maneira de interpretação dos sujeitos acerca de sua própria história.

Ao aceitar a proposição sociológica de que as declarações e descrições que um indivíduo faz sobre um acontecimento são produzidas a partir de uma perspectiva a qual é função de sua posição no grupo, o observador pode interpretar tais declarações e descrições como indicações da perspectiva do indivíduo sobre o ponto em questão. (BECKER, 1993, p.53).

Sendo assim, acredito que a “mentira” que eles criam pode representar a “verdade” do que queriam vivenciar. Saber e conhecer essa *mentira* extrai mais deles do que as *verdades* e essa maleabilidade é superior à concretude. Ao tecer uma crítica sobre a visão dos anglo-saxões acerca da observação participante, Jeanne Favret-Saada nos lembra um pouco do discutido sobre essa questão:

De maneira geral, havia nessa literatura um perpétuo deslizamento de sentido entre vários termos que teria sido melhor distinguir: a “verdade” vinha escorregar sobre o “real”, e este, sobre o “observável” (aqui, havia uma confusão suplementar entre o observável como saber empiricamente verificável, e o observável como saber independente das declarações nativas), depois sobre o “fato”, o “ato” ou o “comportamento”. Essa nebulosa de significações tinha por único traço comum o fato de opor-se a seu simétrico: o “erro” escorria sobre o “imaginário”, sobre o “inobservável”, sobre a “crença” e, por fim, sobre a “palavra” nativa. (FAVRET-SAADA, 2005, p.156).

A fala de Davi repercute em diversas possíveis análises, para além do lugar na mentira na discussão etnográfica, ele já está colocando o seu lugar, está se apresentando e se manifestando – ainda que não conceitualmente consciente – como o *Sap*. E assim se mostrou no decorrer de todo o campo, atuando sempre de modo aberto, deixando claro seu papel de direcionador, mostrando que sabia com quem eu devia ou não conversar e, que ao manter o controle e a direção, me protegia e auxiliava na pesquisa. É claro que minha postura sempre foi a de seguir suas coordenadas, nunca no pensamento de que isso limitasse a minha pesquisa, mas sim como um importante dado de como a relação com o *Sap* é crucial para definir

caminhos e expectativas. Desenhando uma análise de possibilidades, escolhas, reposicionamentos, condução, experiência, ensaio e tudo que perfaz a pesquisa. Caminhei por onde os caminhos apontados por Davi me permitiam ir.

Ao continuarmos a conversa, depois de ter feito esse discurso contundente, ele mesmo percebe a irradiação que pode ter o que foi proferido e em tom de quem sabe o que está falando, aponta para o papel e diz: “*anota isso porque é bom pra sua pesquisa*”. Naquele momento se deu o significado de uma pesquisa participativa. Ele já fazia parte, era participante dessa construção, e se deu conta disso. Trata de alguém que é sujeito tal qual qualquer outro hóspede, mas atua em parceria, sabendo identificar o que seria relevante ou não, o que traria potência ou não para as perspectivas da pesquisa. Essa frase o firmou como colaborador de pesquisa, bem como aponta Lícia Valladares (2007, p. 153) ao falar sobre os “10 mandamentos” da observação participante deixados por Foote Whyte.

Uma observação participante não se faz sem um "doc", intermediário que "abre as portas" e dissipa as dúvidas junto às pessoas da localidade. Com o tempo, de informante-chave, passa a colaborador da pesquisa: é com ele que o pesquisador esclarece algumas das incertezas que permanecerão ao longo da investigação. Pode mesmo chegar a influir nas interpretações do pesquisador, desempenhando, além de mediador, a função de "assistente informal".

O que Foote Whyte, no contexto norte-americano, chama de *Doc*, eu nomeei de *Sap*, seguindo sua mesma linha de raciocínio para o que seria esse informante com lugar destacado. No caso dessa pesquisa, mais que informante, um sujeito ativo. Para arrematar essa discussão, relato aqui um certo estranhamento, desconforto ou mesmo curiosidade vinda dele quanto a conversar tanto comigo. Desde o nosso primeiro encontro, ele se colocou como uma pessoa séria e sisuda e que não é de muita conversa. Apesar dessa informação pessoal, dada ao menos três vezes, senta-se e revela, por muitas horas, sua história, anseios e expectativas de vida, mas sempre termina dizendo que não é de conversar tanto assim e que se surpreende com ele mesmo por ter ficado à vontade. Para mim, essa situação também é reveladora por voltar a ser ponto em nossas conversas recorrentemente. “Por que conversa tanto comigo e abre histórias íntimas?” “Por que se auto afirma como sendo esquivo e recluso e coloca como novidade o fato de se abrir, ainda mais sabendo que se tornará público?” “Qual necessidade está mais em evidência e detém mais fontes de significados, o fato da autoafirmação personalística distinta do que

faz na prática ou em falar horas a fio quando se propôs ao contrário?” A presença do pesquisador gera uma porta para vocalizar uma experiência, além daquela do testemunho. Eu, como pesquisadora, modifico o cenário e também os planos do informante. Falar horas a fio te enreda num compromisso: o de ouvir mais do que te interessa como forma de afirmação de confiança.

A partir desse dia – o primeiro dia – a relação foi estabelecida entre *Sap* e pesquisadora e muitos movimentos e acontecimentos fortificaram esse elo. Conversas no WhatsApp, e-mails, outras entrevistas e direcionamentos dentro do campo. Tudo que Davi achava que poderia ser interessante para mim ou se alguma novidade apontasse logo me procurava, me notificava, me contava. Certo dia, após seis meses de campo, recebi uma mensagem de Davi que dizia: *“Estou com um PM viciado em cocaína, várias internações, cheirou 50 mil em uma semana, mais o carro e a moto. Só que ainda está muito recente. Ele só tem um mês, vamos ver se vai permanecer. A princípio está super empolgado, mas ainda não posso liberá-lo para você, daqui a dois meses vai estar pronto para você”*. Davi é mais que um *Sap*, quer ser o gerente institucional dos sentidos do campo. Ele compete com o esforço etnográfico na mesma medida que o facilita.

Para além de refletir sobre nossa relação e sua postura como auxiliador ativo, não tive como não pensar que em sua fala houve uma “objetificação” do sujeito, na qual sua trajetória pode se tornar apenas mais um dado de pesquisa. “Ele estará pronto para você” age como um objeto a ser entregue. O que é estar pronto pra entrevista? Para responder a isso, acho que temos que compreender as alas de classificação. Analisando o que essa expressão pode significar, nela encontra-se questões escorregadias e que revelam referências à relação entre sujeito de pesquisa e objeto de pesquisa. Entendo objeto como o tema, o mergulho nos processos da temática, da “coisa em si”, que é passível de intervenção, ele não é pessoa. Já o sujeito é volante, é subjetivo, é pessoa que não deve ser destituído de sua ação, de sua vontade.

Como pesquisadores, sabemos que não há tempo para que o sujeito esteja “pronto” para a análise. Ele sempre está pronto, deve vir da forma como está. Nesse caminho não se reifica ninguém, e sim torna o sujeito autônomo, reconhecendo as possibilidades de tudo o que o cerca e como ele reage a esses estímulos, levando em conta toda a complexidade de sua subjetividade. Em se tratando de sujeitos em

situação de vulnerabilidade, apenas fortifica o estigma já existente, pois no “estado em que está” não se encontra apto para uma entrevista ou menos ainda, não tem capacidade de contar sua própria trajetória. Em tudo, ainda há a preocupação em “mostrar o melhor de si”, no caso, do Centro, mostrar as melhores histórias de transformação. Nesse caso, seria pronto para testemunhar pelo Projeto, eu interpreto. A categoria testemunho é importante para entender como esse amadurecimento da proposta institucional no sujeito se forja, pois ela opera como um tipo de confissão pública dos erros e “pecados”, o testemunho age como um confessor coletivo, no qual todos conseguem se reconhecer nos descaminhos.

Vejo, também, nessa sua fala, como em muitos comportamentos dados no decorrer, uma tentativa de trazer biografias “certas” e interessantes exatamente para a reafirmação do Centro como exemplo. Desse jeito, o que ganha enfoque aqui é o filtro, por que ele ocorre? Quais os interesses que dinamizam e como ele se opera? Quais são os critérios desses filtros? O que se tenta promover, nesse sentido, seria a execução de uma “meta entrevista”, que mostra uma queda dos *déficits* e exalta a legitimidade do PLC. Nas escolhas para os personagens das entrevistas colocou em suspenso as clivagens sociais, mostrando que o Centro paira por cima de tais clivagens e recebe de criminosos até psicólogos, gente de classe média e policiais. Inclusive a figura do policial entra como elemento fortificador desse trabalho que anula diferenças. Dessa forma, além de *Sap* numa relação direta comigo, Davi se colocou, nesse tempo, como um mediador de biografias. Com Davi os sistemas demarcatórios e classificatórios dos hóspedes ficavam muito claro em suas falas e decisões. Das possíveis situações a serem mencionadas, escolho essa abaixo:

Já havia um tempo que não fazia minhas visitas ao campo. Conversei com Davi que ficaria alguns meses afastada para ajustar tudo o que fora escutado e observado, transformar aquilo em texto e passar pelo exame de qualificação. Expliquei a importância desse exame e que retornaria após ele, com novas questões também, provavelmente. Foi exatamente isso que aconteceu, depois de alguns meses desligada do cotidiano do Centro, retornei e tudo parecia muito próximo e familiar, apesar de diferente. Outras pessoas, outros rostos, outras histórias, mas o mesmo chão, os mesmos cheiros, o mesmo culto, a mesma essência. Cheguei no ritual, no culto, no momento final da repetição, que une todos, na mesma frase,

juntos: “O Senhor é meu pastor e nada me faltará”. Assim, ritualizam a finalização. Assim já sabem que se chegou ao final. É interessante também o processo de reconhecimento do outro nesse curso. Pessoas que não me viam há meses me reconheciam e diziam que há tempos não aparecia, contavam histórias novas, de outros que eu já conhecia também.

O sentido das relações no campo tomou forma quando Davi, de longe me avistou, e abriu os braços exclamando: “minha amiga, apareceu de surpresa, que bom te ver”. O vínculo uma vez formado, permanecia. Logo, chegou Malaquias e se juntou a nós. Caminhando pelas ladeiras do sítio, entre muitos e muitos homens, Malaquias se vira para Davi e diz: “por que não chamamos fulano para a Bia entrevistar” e, sem pensar muito, Davi solta logo: “não, porque ele é 171”. Malaquias aceitou, mas logo deu outra sugestão, que Davi também refutou dizendo ser o outro um mentiroso. Davi, se orgulhava de saber a história de todos os 400, diz quem é mentiroso, quem é “7”, quem é verdadeiro, quem tem as trajetórias impactantes, de sucesso ou fracasso. Continuei naturalmente, me deixando “ser guiada” por ele. (Diário de Campo, março de 2016).

Essas ordens classificatórias permeiam toda a lógica do sítio, como também é necessária para o próprio funcionamento do Projeto a existência de todas essas figuras – o mentiroso, o *sete*, o fracassado, o vitorioso – todos imprimem o exemplo e anti exemplo, o que deve e não deve ser, dão sentido e *corpus* ao sistema de privilégios e recompensas de Goffman (2003), são essas questões discutidas na Parte III.

Como possivelmente já imaginado, a relação com Davi como *Sap* também não se deu sem surpresas e o envolvimento de Malaquias não parou por aí. No trajeto também aconteceram mudanças quanto a quem seria o meu mediador primordial. Como contado na cena que abre essa parte – e será detalhadamente trabalhada nas próximas partes – à medida que fui ganhando espaço e conhecendo mais intimamente o corpo de hóspedes, outra pessoa, pouco a pouco, foi se colocando também como um importante informante-chave. Sem muito alarde, Malaquias foi conquistando espaço com sua simpatia que o diferenciava do tratamento defensivo e desconfiado de Davi. Malaquias pouco sabia sobre a

pesquisa, do que se tratava ou mesmo tinha ligações com universidade, mas viu uma forma de se sentir útil, também desempenhar um papel de importância de quem abre portas e auxilia, mesmo que ele não soubesse muito bem no que – e esse era o mais interessante em ser percebido. Aos poucos minhas relações mais estreitas se davam com ele, era ele que agora escolhia os entrevistados, me levava pelo sítio, contava animadamente os destinos dos ex hóspedes e dizia que, caso eu quisesse, conseguiria a entrevista que desejasse, com as pessoas que haviam saído e voltado para o crime principalmente, esse parecia ser seu maior interesse. Acho que imaginava ser isso interessante para o “livro” que estava escrevendo. Foi ele que me fez ver a cena da fileira da facção e sabia muito bem a potência simbólica expressa ali, pois relembra esse momento sempre e perguntou algumas vezes se eu queria que ele me fornecesse aquela mesma fotografia novamente. Das últimas vezes que fui ao sítio foi ele que me acompanhou e pouco tempo antes de eu finalizar o campo ele saiu do Projeto e me escreveu informando sobre a saída, mas dizendo que quando precisasse ir lá, que o avisasse que ele estaria presente para poder me ajudar.

Muitas vezes refleti sobre a minha presença e o que poderia acarretar ou modificar o fato de eu ser mulher, como já disse, isso demanda problematização todo o tempo e, em algumas falas, essa demarcação de gênero foi colocada e explicada. Tanto Davi quanto Malaquias mostravam sempre muita atenção quando eu estava presente, queriam saber com quem eu falava, onde eu estava e muitas vezes o teor da minha conversa no dia, bem na perspectiva colocada por Valladares (2007, p. 153) de quem “desempenha também o papel de conselheiro e ‘protetor’, defendendo o pesquisador contra as intempéries e os imponderáveis próprios ao trabalho de campo”. Na maioria das vezes, um ou o outro estava juntos durante os meus momentos e, em um deles, Malaquias disse que seleciona pessoas para falar comigo para não chegar ninguém e “falar gracinha”. Em outro dia, enquanto conversávamos sobre música e louvor, alguns dos hóspedes se animaram e começaram a dançar para mostrar como eram nos bailes antes da conversão. Enquanto se divertiam ao mostrar as coreografias e lembrar dos passos, Malaquias solta: “aproveita que eu só libero essas coisas quando a Bia está aqui”. Muito difícil não pensar sobre a alteração do ambiente a partir da nossa presença, mesmo que não digamos nada, o espaço se alterou e todos irão se portar de modo diferente.

O fato é que o campo que entrei provoca, provoca em todos os sentidos e eu sai afetada e refletindo sobre isso. O que diferencia o ato antropológico é a vivência, mas a partir da relação entre envolvimento e distanciamento e não por uma indefinição entre quem somos e quem eles são. Nesse processo, vejo que nos tornamos sem ser e que o compartilhar e o sentir com eles nos faz também coletivo. Vivendo essas experiências, concordo com Michel Agier quando diz que:

O campo não é uma coisa, não é um lugar, nem uma categoria social, um grupo étnico ou uma instituição. É talvez tudo isso, segundo o caso, mas antes é um conjunto de relações pessoais com as quais “aprendemos coisas”. “Fazer pesquisa de campo” é estabelecer relações pessoais com quem não conhecíamos anteriormente, junto de quem chegamos um pouco na marra [...] Nesse sentido, o saber do etnólogo é muito específico e de um conteúdo sem equivalente em outras epistemes. Um saber que fala de relações que nasce de relações. (AGIER, 2015, p.88).

E nasce e toma tónus a pesquisa nessa relação.

2.1. Drogas e sujeição criminal: o desarranjo no campo

Como já demarcado acima, a entrada marca o momento em que todos os ritos se encontram, e muitas vezes se chocam, a fase teórico-intelectual e pessoal-existencial passam a coexistir e debater entre elas. Não foi diferente comigo. Assumimos posturas teóricas, políticas e ideológicas em nossa formação, imaginamos nossos sujeitos, idealizamos os nativos e a prática apresenta, não raras vezes, outro universo, outras posturas, muitas vezes divergentes com o que a gente esperava encontrar. Foi então que tive que descobrir a tensão do saber-me espacialmente, me compreender como pesquisadora, me deixar afetar sem se confundir com o próprio nativo, bem na linha já refletida e assumida por Favret-Saada:

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Meu campo trabalhava com muitas frentes fortes, a discussão sobre drogas, dependência e recuperação; a relação com o crime e a religião e conversão como poder reparador para essas duas problemáticas. Existem posicionamentos e posturas para cada uma desses temas e, é claro, que no mergulho na primeira fase descrita por DaMatta – a teórico-intelectual – defini meus caminhos e campos de domínio. O discurso dos Direitos Humanos, o debate antiproibicionista, o entendimento do usuário não por uma vertente do vício e da dependência de modo pejorativo, mas sim como consumidor, ativo e dotado de agência abalizaram todo o meu repertório e, de certa forma, por acreditar que essa era uma visão que dava empoderamento a eles, achava ser ela a melhor a se encaixar em seus próprios discursos. Apesar de saber “estar entrando” em terreno religioso, com ênfase na abstinência, não deixei de ter um conflito entre o que elaborava teoricamente com o discurso nativo caminhando no extremo oposto ao que propunha. Porém, uma das coisas que a antropologia mais nos mostra é que tudo é dado, nada se perde e tudo é análise, por isso o campo existe para refutar ou comprovar nossos pressupostos. O conceito de desarranjo, proposto por James Clifford, passou a fazer todo o sentido, quando ele diz ser o campo “um árduo aprendizado linguístico, com grau de envolvimento direto, conversação, e frequentemente, um ‘desarranjo’ das expectativas pessoais e culturais”. (CLIFFORD, 1998, p.21).

Logo em meu primeiro contato senti esse desarranjo, o que também foi se solidificando em minhas observações durante o final do trabalho de campo. Havia sempre algum tipo de tensão sobre a estrutura teórica que eu formava sobre drogas e crimes e o que eles produziam em seus discursos cotidianos, o que, de fato, é excelente para se compreender produção teórica se faz a partir de entendimento da realidade. Para além das muitas situações que poderiam ser destacadas, compartilho aqui dois momentos – um no início e outro no final da pesquisa – que foram essenciais para o sentir e o pensar sobre o que eu trazia de discussão teórica e o que eles me davam como reflexão nativa.

Dentro do próprio CR a estratificação das drogas é muito eminente, pois há diferenciação entre os ex usuários de determinadas drogas. Um fato curioso é que quando iniciei a pesquisa, em 2014, me foi informado de que a maioria dos hóspedes eram antigos usuários de crack e, apesar dessa informação, tive pouco contato com ex usuários de crack. Cerca de um ano depois, refiz a pergunta sobre

qual seria a droga mais incidente e a resposta foi a mesma: o crack. Ainda com a diminuição do foco midiático a essa questão, eles continuavam sendo maioria ali. Comentei que embora me fosse passada essa informação, eu havia tido muito pouco contato e um dos dirigentes me disse que muitos não contam sobre o uso do crack, apenas até a cocaína. Outro caminho para se pensar o porquê desse meu baixo acesso a um número tão expressivo ocorre pela mediação feita por Davi e Malaquias à minha permanência lá. Como descrevi na Cena 1, eles escolhem os casos pelos quais podem ter orgulho ou que os conferem algum tipo de credencial. Trago aqui a primeira situação para ilustrar a discussão.

Em nossa primeira conversa, Davi finalizou com uma pergunta extremamente antropológica: “*o que te leva a fazer essa pesquisa?*” Minha primeira resposta foi pessoal e a segunda mais relacionada à pesquisa. Primeiro, disse que estava ali porque me vejo tão vulnerável quanto qualquer um. Essa resposta muito o agradou, por ter sido ele também um deles e, de certa forma, encontrou eco em mim. Como, na época, estava muito interessada no fenômeno do crack e sua crescente questão social, midiática e política, a segunda resposta foi a minha hipótese de uma potencialidade reflexiva no usuário, principalmente o de crack, e que ele não era um *zumbi*¹⁵ como o senso comum taxa.

Sua reação mostrou um sentimento paradoxal. Sua primeira pronta resposta foi concordar com a imagem formada sobre eles, dizendo que eles tornaram-se *zumbis* sim e por isso estavam ali. Argumentei, então, falando sobre o empoderamento que o PLC pretende dar a eles ali dentro e que, se tudo já estava perdido, eles não insistiriam na recuperação. Ter a consciência de uma possibilidade de saída, retorno ou mudança. Com esse argumento, Davi se sentiu contemplado e logo começou a mostrar fotos de usuários de crack que passaram ali e estavam “curados”. No entanto, esse empoderamento passa pelo reconhecimento dos estigmas (adicção, dependência, etc.). Essa é a matéria-prima a partir da qual a “recuperação” torna-se uma possível realidade para eles. Dupla face dos processos de subjetivação: assujeitamento e sujeitificação.

¹⁵ Referência a pop-cultura de massa do zumbi do cinema como “decerebrado” e não indivíduo. É na verdade um cadáver que perambula tal qual um morto vivo sem vontade própria. Fazem a ligação por dizer que há uma alienação nas formas de conduta e práticas dos usuários de crack tais quais a dos zumbis.

Há poucos dias dessa conversa havia acontecido um fato no bairro, onde um transeunte teria sido atacado a facadas por um *cracudo*. Nada foi confirmado sobre a identidade do agressor, mas como o ato aconteceu em frente a uma praça em que se concentram alguns usuários, para a população não havia dúvida de que tinha sido feito por um “drogado transtornado”. Li comentários na internet que clamavam pela morte dos *cracudos*, comentei isso com Davi em nossa conversa e sua resposta, de quem vivenciou ativamente e vivencia passivamente foi: *“falam isso até ter algum dependente na família, depois de uma experiência interna o discurso muda”*.

Em suas palavras, depois que o afetado experienciou ou passou pela dor, a vingança se transforma em alteridade, em processo de reconhecimento dos percalços, em justificações, em tolerância e compreensões. Fazendo assim, que a situação não sofra uma criminalização sem julgamento, sem defesa e livre dos estigmas e exclusões que fomentam o ódio na desqualificação do outro. Assim, é perceptível ver que clínica trabalha com aquele que é tido como dependente químico, enquanto o CR com o usuário que traz problemas sociais, com o drogado. Essa percepção me levou ao que Misse (2010) chamou de “sujeição criminal”.

Por se tratar de um CR que recebe usuários abusivos e criminosos, uso o conceito em sua forma original ao se pensar a presença do bandido em si, mas também para se pensar a construção da imagem do “drogado” que não necessariamente é bandido. Segundo Misse, a pessoa pode ser bandido e não ter uma sujeição criminal, assim como pode ser usuário e não ser um “usuário problema”, um “drogado”, um “viciado”. “A acusação social que constrói o criminoso (e que coincide com o início do processo de incriminação) é sempre resultante de uma interpretação contextualizada, entre agentes, de cursos de ação cujo significado ‘normal’ ou ‘desviante’ se produz nesse mesmo processo e não antes dele”. (MISSE, 2010, p.22).

O conceito de “sujeição criminal” é proposto com a finalidade de determinar três dimensões incorporadas na representação social do “bandido” e de seus tipos sociais. A primeira dimensão é a que seleciona um agente a partir de sua trajetória criminável, diferenciando-o dos demais agentes sociais, através de expectativas de que haverá, em algum momento, demanda de sua incriminação. A segunda dimensão é a que espera que esse agente tenha uma “experiência social” específica, obtida em suas relações com outros bandidos e/ou com a experiência penitenciária. A terceira dimensão diz respeito à sua subjetividade e a uma dupla expectativa a respeito de sua autoidentidade: a crença de que o agente não poderá justificar sensatamente seu curso de ação ou, ao contrário, a crença em uma justificação que se espera que esse agente

dê (ou que possa ser dada legitimamente a ele) para explicar por que segue reiteradamente nesse curso de ação criminável. Práticas criminais são todas as práticas criminais, isto é, que têm chance objetiva, numa dada sociedade e dada uma determinada “definição da situação”, de serem criminas e cujo agente sabe ter chance objetiva de ser submetido a um processo de incriminação. (MISSE, 2010, p.24).

Em Misse, para ser considerado bandido, não basta cometer um crime ou delito, já que muitos criminosos, como os chamados de “colarinho branco”, não são taxados como bandido. Há uma significação própria para o fato de ser bandido, que vem das suas condições de vida, cor de pele, evidências que apresentam a total propensão (ou vocação) para essa “qualidade”. Como se segue o mesmo sentido para considerar um sujeito como *cracudo* e não apenas como usuário de crack, pois com o que se entrega ao uso em territórios já manchados, assim como naquele que tem a sujeição criminal, encontramos esses “mesmos processos, mas potencializados por um ambiente de profunda desigualdade social, forte privação relativa de recursos de resistência (ou ocultação social) à estigmatização e pela dominação (mais que apenas pelo predomínio) da identidade degradada sobre todos os demais papéis sociais do indivíduo”. (MISSE, 2010, p. 23).

Vemos isso na comoção pública causada no caso do “mendigato”¹⁶, como assim foi apelidado. Em outubro de 2010, uma foto de um ex-modelo, de olhos claros e boa aparência, nas ruas, vestido como um mendigo, chocou o Brasil inteiro. Rapidamente sua foto foi compartilhada 40 mil vezes nas redes sociais. O impacto foi como um rapaz de tamanha beleza poderia estar nas ruas. Todos os meios de comunicação, inclusive internacionalmente¹⁷, correram logo para descobrir a história e origem do rapaz, e o comentário era geral e incessante, e essa repercussão descomunal se deu já que aquele não era um personagem sem uma “sujeição criminal” ou aspectos que naturalizem a ida para as ruas. Trata-se com normalidade o pobre ter uma carreira moral de um potencial criminoso ou de uma vida depravável ou depravada nas ruas. Os olhos estão cauterizados para essa realidade, mas quando um dos estigmas produtores é retirado, é colocado de forma nítida os

¹⁶ A tamanha ressonância do personagem fez com que fosse criado até uma página no facebook com tiras sarcásticas com o fato de ser um mendigo bonito: <https://www.facebook.com/Mendigato>

¹⁷ Reportagem do site G1 sobre matéria do jornal britânico Daily Mail citando caso do mendigato: <http://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2012/10/jornal-britanico-repercute-caso-do-mendigato-de-curitiba.html>

discrepantes rótulos diferenciadores, essas acumulações de desvantagens e demarcatórios de identidade.

O caso do “mendigato” continuou a ser tratado de maneira estreônica, como um episódio fora da normalidade, mas não foram aos questionamentos basilares do *porquê* desse tamanho baque social frente a um rapaz que não respondia aos elementos que o fazem inclinados a ser um *cracudo*. Mostrar a disparidade entre se ter um mendigo/*cracudo* sem as expressões que representam essa camada só alarga a dimensão e profundidade do estereótipo fundante, que é reificado de tal modo que “restam poucos espaços para negociar, manipular ou abandonar a identidade pública estigmatizada (...) engloba processos de rotulação, estigmatização e tipificação numa única identidade social (...) e não como um caso particular de desvio”. (MISSE, 2010, p. 23).

Como já previamente exposto, os *cracudos* são os que não pensam, não refletem, e só agem sob o efeito da droga para *atacar* os que se aproximam, são, dessa forma, “fornecedores” de perigo. Apesar de ele poder roubar o outro para fazer o uso da droga, não lhe é atribuído o *status* de bandido, o crime não o representa, não é ele que desempenha o seu papel. Moldam-se outras categorias sobre ele, na qual ser perigoso não é o mesmo que ser criminoso. Há pontos que os distanciam, mas também que os aproximam. Ainda que o crime não esteja totalmente ligado com a prática do *cracudo*, a sua “não sujeição” às regras da sociedade desvenda o clamor pelas mesmas ações de execução final que para os bandidos. Na análise de Misse (2010, p.17), o bandido é “o sujeito criminal que é produzido pela moralidade pública e das leis penais. Não é qualquer sujeito incriminado, mas um sujeito por assim dizer “especial”, aquele cuja morte ou desaparecimento podem ser amplamente desejados”.

Ele é agente de práticas criminais para as quais são atribuídos os sentimentos morais mais repulsivos, o sujeito ao qual se reserva a reação moral mais forte e, por conseguinte, a punição mais dura: seja o desejo de sua definitiva incapacitação pela morte física, seja o ideal de sua reconversão à moral e à sociedade que o acusa. O eufemismo de “ressocialização” ou de “reinserção social” acusa, aqui, por denotá-la, a “autonomia” desse “sujeito”.

Numa perspectiva pós-estruturalista e interacionista, Misse constata que existem tipos sociais que demarcam o agente, o acusado, visto pela cor de pele,

estilo de vida, local de moradia, nível de pobreza. Os crimes cometidos por esses são diferenciados porque são feitos **por eles**. Tendo todos esses aspectos, “seus crimes os diferenciam de todos os outros autores de crime, não são apenas criminosos; são ‘marginais’, ‘violentos’, ‘bandidos’”. (MISSE, 2010, p.18). Dentro desses arquétipos, o sujeito criminal de hoje se mostra na figura do bandido, mas no início do século XIX era o malandro, e na década de 1960 era o marginal e em 1980 o vagabundo. As configurações de rótulo (BECKER, 2008) e estigma (GOFFMAN, 1988) foram se transformando, mas a marcação principal de diferenciação não era apenas o ato do crime, mas a sujeição, uma predisposição, pelos seus “predicados”, a fazê-lo.

A sujeição criminal também se “territorializa”, ganha contornos espaciais e amplifica-se nos sujeitos locais e mesmo nas crianças e adolescentes cuja sujeição é esperada. Como tal, não pode ser compreendida exclusivamente apenas no plano da interação contextual e do desempenho de papéis sociais, pois se mostra ancorada num plano macro de acumulação social da violência em tipos sociais constituídos e representados por sujeitos criminais produzidos em contextos sócio-históricos determinados. Trata-se de um sujeito que “carrega” o crime em sua própria alma; não é alguém que comete crimes, mas que sempre cometerá crimes, um bandido, um sujeito perigoso, um sujeito irreversível, alguém que se pode desejar naturalmente que morra, que pode ser morto, que seja matável. No limite da sujeição criminal, o sujeito criminoso é aquele que pode ser morto (MISSE, 2010, p.20 - 21).

A partir dessa leitura e interpretação, muitas questões se colocam para serem refletidas ainda nesse processo. Tendo em mente as referências que o PLC coloca em relação ao processo de desvinculação do tipo de vida que o uso da droga representa (arrepentimento, conversão, batismo etc), quais seriam os pontos de um “anti-batismo” que levam ao desvio? Com a teoria de Misse vemos toda uma construção social do bandido – trazida para a do *cracudo* também, que é abraçada, com suas especificidades, pela perspectiva pentecostal. Trouxe, principalmente, essa construção da figura do usuário de crack como *zumbi* para visualizar as tensões existentes naquele espaço.

Outra cena emblemática que se vincula à análise feita com Misse foi uma acontecida no final do campo. Durante um dia de visitas, comento que haviam me falado, no início, que ali tinha incidência muito grande de ex usuários de crack, mas que eu não tinha visto essa realidade, pois conheci poucos. Eles disseram que, realmente, ali uma parcela muito grande era de usuários de crack mesmo, então

perguntei o porquê dessa ausência no círculo de pessoas que tive contato e alegaram que muitos têm vergonha de dizer.

Geralmente, muitas das pessoas que usavam crack se envergonham porque o crack te faz virar mendigo. A pessoa não toma banho, o dente da pessoa cai, a pessoa começa a ficar suja, o cabelo cresce, a barba cresce, não quer saber de trocar de roupa. Ou tem vergonha ou não usaram até hoje pelo medo de virar mendigo. Eles são os chamados de nóia. Nesse momento, todos gritam juntos: Ele vira zumbi, vira zumbi, anda de lá pra cá, fica catando lixo. Mesmo quem já usa droga não quer isso não. Perde o respeito.

Num ambiente de total concordância sobre a imagem do cracudo e onde ninguém se declarava como tal, um deles se sentiu à vontade para contar uma história que ele, sendo também usuário de drogas, fazia com os cracudos, mostrando que se categorizam por formas e ângulos diferentes e não se reconhecem pela semelhança.

Bia, eu não prestava muito não. Eu passava sempre ali na vila do vintém e tinha muito cracudo na beira da estação. Passava ali quando ia buscar cocaína, quando ia pros bailes, pros pagodes, jogar nas maquininhas. E eles ficavam abaixados catando coisa no chão, a nóia deles dizia pra eles que tinham deixado cair alguma pedra no chão e eles ficavam procurando o que não existia pelo chão. Eu era ruim, o que eu passei a fazer? Já saía de casa com os bolsos cheios de arroz e jogava pra eles. Quando contou todos riram.

O fato de todos rirem me fez repensar uma visão tanto quanto “romântica” que somos induzidos a ter quando do início da pesquisa e na tentativa feita pelos discursos deles. Pensamento que se relaciona, também à primeira Cena apresentada aqui. A Cena da carreira de homens de todas as facções diferentes enfileirados lado a lado como símbolo da não existência de conflito entre eles figura como representativo de análise em muitos momentos da pesquisa. Aqui, ela age como

indicativo de que uma das evidências de serem “homens pacificados” é o tratamento horizontal e familiar, são, agora, irmãos. No decorrer da pesquisa dois personagens principais se conformaram, os dois ligados à droga, mas tendo um a ligação pelo crime e o outro somente pelo seu uso. Nas práticas e dinâmicas discursivas, um é visto como algoz – o traficante – enquanto o outro – o usuário – ainda pode ser visto, a depender do caso, na esteira da vitimização. O mapeamento de cada um para a chegada no mesmo lugar possui muitas aproximações e análises semelhantes, mas, na atual análise a ser percorrida, de onde eles vêm, de quais territórios, vão desencadear diferentes pontos de partida.

Em primeira análise, a imagem que se forma e se apresenta para o recém pesquisador possibilita algumas inferências e comparações, por exemplo, partindo do território do uso compartilhado de drogas, tomo como exemplo máximo a *cracolândia*. O que ninguém faz acusadoramente nem na *cracolândia* e nem no PLC? Atirar a primeira pedra. A pedra do crack entra num sentido duplo de simbolismo com a pedra objetiva e subjetiva do evangelho. No território da *cracolândia* todos estão no mesmo processo de “decadência moral”, que os aproximam em seus desvios, todos ali estão imersos na mesma problemática, o que não os legitima para apontar a corruptibilidade do outro em riste¹⁸. O fato de não atirarem a pedra e sim, na maioria das vezes, terem que compartilhá-la, faz com que novas formas de solidariedade sejam pensadas e realizadas.

Pensando sobre o território do traficante, o terreno do tráfico produz outros legalismos e ilegalismos (TELLES, 2010). Na facção, a “decadência moral” é positivada, no sentido em que a execução do que é corruptível o traz à posição de coragem e confiança. O que é lido como “decadência moral” pode ser transmitida por um sentido de guerreiro por eles. Se por um lado, a degradação se operacionaliza em seu sentido inverso, não produz solidariedades, produz litígio entre as facções. E, então, o sentido da guerra entre cada facção se monta num panorama de acentuada irmandade com seus integrantes.

A subjetivação desses homens, em seu passado no crime, partia de densas relações hierárquicas que incluíam fazer parte de uma irmandade em forma de facção, submeter-se a superiores e fazer outros submissos

¹⁸ Essa reflexão não pretende eliminar todas as tensões e crises inerentes e presentes na *cracolândia*, haja vista os inúmeros conflitos entre policiais, tráfico, transeuntes e entre os próprios usuários, mas sim, focar numa cena específica, cuja radicalidade do uso os aproxima ao patamar de uma mesma posição: a de usuário de crack.

a si [...]. Na Igreja, o sujeito convertido é convidado a reiventar sua irmandade, que se amplia sobre fronteiras intransponíveis, como as das facções criminosas [...]. A submissão de outros perde o espaço para a solidariedade que leva ao cuidado e seus pares. (MACHADO, 2015, p. 461).

“Ex-bandidos, “durões”, forjados por uma virilidade da violência do crime, aconchegam-se no colo dos irmãos do templo que cuidam de suas feridas”. (MACHADO, 2015, p. 467). Usuários radicais que chegam de locais tal qual a *cracolândia* e traficantes que chegam do território da guerra declarada tem algo em comum, ambos vêm de lugares inóspitos, mas com um reconhecimento horizontal que os aproxima. Acostumaram-se, de certo modo, ao olhar fraternal daquele que divide a mesma condição, seja de mazela, escassez, da fuga, da luta ou de um *status* positivo provisório. A relação vertical que adquirem com Deus dá legitimidade e significado aos novos relacionamentos horizontalizados, no qual todos tentam ser *crias* na construção de um novo espaço.

A relação do espaço institucional com o seu usuário aponta para a tentativa de tais sujeitos promoverem um novo contrato social e moral por meio do respaldo que a passagem por uma instituição religiosa os confere. Lá seus corpos foram disciplinados e colocados dentro de um escopo de aceitação, na busca de um novo estatuto de cidadania. Para além da pacificação, busca-se recuperação de dignidade perdida, dignidade que muitas vezes o tráfico dava, pois sujeição criminal também é condição de empoderamento, o que denota a dupla face dos processos de subjetivação. Poder tem face repressiva, mas também a criativa.

Existe uma dupla face analítica também sobre o discurso e postura quanto a esse “não atirar a pedra”, pois há espaços hierarquizados e o tratamento estratificado dado a eles. Existem e existirão esses problemas, o que, no entanto, não anula o objetivo discursivo pregado de se atingir a máxima bíblica de não se atirar a pedra.

Exatamente por isso a narrativa e reação dos hóspedes quanto ao caso dos “cracudos” são curiosos em um ambiente em que se afirma buscar o respeito aos usuários como sujeitos de uma condição vulnerável comum a todos. Até quem condena, como no exemplo de Davi sobre o “tem que morrer” até que alguém da família fique viciado. Não há só uma estratificação clara das drogas, há uma exclusão moral dos parâmetros de respeitabilidade comunicados. Onde não se

espera que alguém ria de uma evidente e sádica provocação a indivíduos doentes? Onde se anuncia que o lugar existe para resgatá-los disso.

Portanto, a lógica da estratificação do objeto droga aponta para qual sujeição o usuário se inclina. As representações sociais formadas sobre a imagem do *cracudo*, ou o “usuário problema”, são múltiplas, causando meios de exclusão e auto exclusão, degredo e auto degredo mesmo num território que une homens pelas semelhanças. O fato de ali se reunirem criminosos, usuários de todo tipo de drogas, não os homogeneiza pela aceitação, por um processo de recuperação, na verdade reforça estigmas reforçando formas de separação e a hierarquia objetiva e subjetiva das drogas e, sobretudo, das relações.

3. O “Projeto de Libertação e Cura” – PLC

3.1. A história do Projeto

Ele também mudou de nome. Tais quais as histórias dos personagens bíblicos que mudavam de nome quando eram chamados por Deus, assim também aconteceu com o Pastor. Na verdade, foi um pouco diferente das histórias da Bíblia, mas, mesmo assim a relação não deixa de ser feita pelos hóspedes. O pai queria um nome e a mãe outro, assim tinha nome de batismo pela vontade de um e era chamado no cotidiano pelo nome da vontade do outro. “Até hoje muitas pessoas nem sabem meu verdadeiro nome, eu já me apresento como Arquelau¹⁹, que não é o nome do meu documento”.

Para se compreender as gestões e gerências desse espaço, vamos, também a seu histórico. A própria história do PLC está relacionada a uma “promessa a/de Deus”. Converteu-se já adulto, aos 30 anos e indo para o terceiro casamento. Segundo ele, seu problema não era com drogas porque viu o pai perdendo tudo para a droga, então sempre evitou esse caminho. “Meu problema era mulher mesmo, muita farra, libertinagem, eu dizia era muita mentira pra elas”. Entrou para a vida militar mas disse que não aguentou por ter que ficar muito tempo longe da família, foi aí que abandonou o emprego, montou uma padaria e fez um voto com Deus, que se ele prosperasse entraria para o evangelho. O que o fez ter essa ligação com Deus foi sua irmã e mãe, que já eram evangélicas, ele não professava a fé, mas tinha algum tipo de relação com a religião.

A padaria começou a prosperar, aí vim morar pra essa área aqui e a frequentar células da igreja, foi aí que vi, diante de Deus que ainda estava em pecado, isso é trabalho do Espírito Santo, sabe. Deu um desejo muito grande de não querer mais a vida que eu tava vivendo, não era a vida que Deus queria pra mim.

Ele entrou de vez pra igreja, começou a fazer trabalho na cadeia e em Centro de Recuperação e quando viu o terreno, “Deus falou ao seu coração” que queria

¹⁹ Escolhi Arquelau para representar o pastor dirigente, que significa “o chefe do povo”

fazer um trabalho ali e tudo foi confirmado pela facilidade da compra. O Projeto, na verdade, começou antes mesmo da igreja. O Pastor começou a fazer o trabalho no sítio e os familiares, amigos e a vizinhança começaram a frequentar também, por isso, houve a necessidade de se construir a igreja.

A ideia de começar essa obra foi assim. Eu tinha um amigo que perdeu tudo o que tinha e virou mendigo, ai um dia encontrei ele na rua e quis ajudar. Levei pra um Centro de Recuperação que eu conhecia lá em Austin e comecei a ter contato com esse tipo de trabalho, eu ficava acompanhando o tratamento dele. Ai passei a ser o homem que encaminhava pros CRs, ia pra rua, evangelizava e depois enviava pro CR pra se tratar. Eu via que os CR eram muito pequenos, tinham capacidade pra 20, 30 pessoas no máximo e não dava todo mundo, é muita gente perdida no vício, sabe. E o nosso propósito maior é pregar o evangelho mesmo. Eu morava nessa rua e toda vez que passava via a placa de venda, a placa nunca saia. Era um terreno muito grande, pensava que não era pra mim, mas ficava sonhando em montar o meu projeto aqui, que seria um lugar para muitos homens. Decidi ligar pro dono e ele deu um monte de facilidade, disse que era só dar a entrada e que o resto pagava como desse. Eu desisti mesmo assim, meu medo foi mais alto que a fé. Papo de 1 ano e meio depois ele me ligou e disse que queria vender pra mim, coisa de Deus mesmo. Eu orei e Deus me disse: “pode ir que eu garanto, é aquele lugar que eu quero”. Ai eu comprei em 2005 e comecei com o Projeto, estamos com onze anos sendo conhecidos por aqui.

Arquelau conta que quando começou com o Centro, ainda não era pastor e sentia essa necessidade. Só foi consagrado quatro anos depois por seu irmão. “Minha base é da Assembleia de Deus e meu irmão virou pastor em outra igreja, mais nova. Fiquei um tempo na igreja dele até vir pra cá e foi ele que me consagrou. Eu tinha que ser consagrado porque aqui é trabalho de igreja, tem que ter um profeta, aqui a gente abriga, a gente não pode se enquadrar em tudo de lei para tratamento de dependente porque a gente é igreja. Nosso objetivo final é a salvação da alma e temos foco nos dons espirituais. O principal não é tirar da droga, é conhecer a Cristo”.

Esse foco religioso e espiritual vai direcionar todas as ações e estruturas do Centro, como veremos no decorrer do argumento. Para além da história do Pastor com o Projeto, existe a história do próprio território e ambas incidem sobre o funcionamento e as fantasias referentes a ele. Corre por todo lugar que o sítio, há muitos anos atrás era um grande cenário de filme pornô e muitos filmes de foram gravados ali. A história do Centro como sendo um cenário de filme pornô significa muito. Podemos fazer uma referência, da mesma forma, ao que Rui (2014) estuda no que tange à dinâmica entre usuários de crack e territórios de uso. Segundo a autora, a novidade do consumo é o modo pelo qual a visibilidade dos corpos marginais e liminares tornam os territórios marginais e liminares como seus sujeitos. Seguindo a mesma lógica, os convertidos devem dar ao território e a suas práticas a mesma pureza moral da qual passaram.

A história do espaço revela sobre o *modus operandis* dele. Uma clínica não religiosa normalmente é impessoal e aqui a história parece mitológica, mito traz um efeito purificador do lugar, nesse sentido, o mito não é expressivo, é condicionante: pessoas impuras são purificadas assim como o espaço. Dessa forma, temos como elementos de análise: a relação da história do lugar com o objetivo final de purificação do hóspede; o poder do pastor; os jogos de poder e as relações face a face; assim como a produção de subjetividade e inferências do hóspede no espaço habitado.

Por isso, antes de começar qualquer tipo de análise, parto da premissa de que os muros e portões de uma instituição não se fecham e enclausuram seus significados neles mesmos, há muito mais que a opacidade cinza das paredes ou regras tão certamente estabelecidas. A instituição promove e provoca com seus signos e sinais e, justamente por isso, seu entendimento se coaduna com um “lugar praticado” (CERTEAU, 1994), ou seja, simbolizados, identitários e onde os sujeitos estabelecem vínculos relacionais. Na definição de Certeau, o espaço é, na verdade, um lugar praticado por ser um lugar despertado e vivificado, no sentido de produzir subjetividades.

3.2. Estrutura e Funcionamento

Labirinto. Foi a primeira impressão que tive ao olhar aquele espaço enorme que não se sabe onde começa ou termina. Por isso mesmo, a compreensão total do funcionamento do PLC só veio a partir de muitas visitas. Nenhuma pessoa sozinha, por mais que fosse ocupado na secretaria, consegui me passar a totalidade do trabalho desenvolvido ali. Após alguns meses, consegui montar um panorama mais inteligível acerca do que se fazia. A estrutura funciona da seguinte forma: quando a pessoa chega ao Centro, ela é recebida pelo “ficha”²⁰ e pelos “cadastros”, na secretaria, onde é feito o cadastro de cada novo hóspede, a contagem é feita diariamente por intermédio dos responsáveis de cada quarto, lembrando que todas as funções são sempre desenvolvidas pelos próprios hóspedes que chegam aos cargos por critérios diversos (comportamento, tempo de estadia, aptidão, profissão pregressa, etc), mas sempre com a palavra final e o último aval vindo do pastor responsável (a liderança é composta por um pastor, o idealizador da obra, um presbítero, 5 diáconos e 15 obreiros)²¹.

Seguindo o fluxo da chegada, o agora hóspede, depois de passar pela secretaria é recebido no “acolhimento”, que se constitui em quatro pessoas responsáveis por acolher o novato. Esse passa primeiro pelo quarto da triagem nos primeiros dias, um tempo para se firmar no local, de esperar vaga num quarto, para ser tratado em sua abstinência²² entre outras finalidades. Eles passam por isso juntos, tendo o suporte do acolhimento, nas palavras dos obreiros, os primeiros que chegam ainda estão com “carrapicho”, são “rapina” e a triagem ajuda a tirar esse primeiro “ranço”²³.

Em virtude dos objetivos religiosos-espirituais do Projeto, não há um tempo estipulado máximo pré-determinado, há um tempo mínimo para que “haja uma cura”, que seria de 6 meses a um ano, tais critérios são pela experiência empírica.

²⁰ As pessoas que se encontram nessas funções passam a ser nomeadas e chamadas dos nomes de suas próprias atividades.

²¹ A direção (pastor e presbítero) é fixa e é basicamente a mesma desde que foi montada, já o quadro de diáconos e obreiros é muito rotativo devido às saídas e entradas de hóspedes. Obreiro é como é chamado o voluntário que auxilia na “obra de Deus”

²² Segundo os obreiros, o índice de abstinência é muito baixo, sendo mais elevada no caso de alcoólatras.

²³ Códigos linguísticos e vocabulários particulares a serem analisados nos próximos tópicos.

Há ainda a opção de continuar o trabalho no Projeto mesmo depois da “alta”, como é o caso de alguns diáconos dirigentes, no qual Davi se enquadra, e do presbítero que largou o emprego e vive exclusivamente para a obra.

O terreno grande é tomado por diversos tipos de trabalhos em toda a sua extensão existe algum modo de ação para o hóspede. Chegamos ao PLC, somos recebidos pelos responsáveis pela portaria, a primeira frente de trabalho visível. A partir daí existem as áreas que se subdividem em seus determinados objetivos. Na seção de recepção, temos a portaria e a secretaria. Na alimentação conta-se com a horta; o galinheiro (poucos animais somente para a criação, não para alimentar-se); a legumeira, local onde os legumes são lavados e cortados antes de serem levados à cozinha; a cozinha, que funciona com forno a lenha. Na seção de Educação e Saúde, eles possuem a enfermaria, na qual podem medir pressão, estabelecer os primeiros cuidados e, se preciso levar a pessoa à UPA e funciona, também, como farmácia para os remédios tomados comumente, como dor de cabeça, gripe, etc. Nenhum remédio fica com o hóspede, tendo ele que, sempre, ir até à farmácia para tomá-lo; tem a Biblioteca, o projeto para as crianças filhas deles (em dias de visita, há um local apropriado para os filhos pequenos brincarem), a alfabetização de adultos (a aula é dada pelos hóspedes com mais tempo de casa e que dominem mais a língua).

Existem alguns casos de pessoas que não querem participar da alfabetização, assim criaram a regra de que quem não estuda não tem cargo. Essa estratégia tem algo do “sistema de privilégios” de Goffman (2003), que é composto pelas regras da instituição, por prêmios obtidos devido à obediência e castigos devido ao não cumprimento das regras, o que propicia “um esquema de reorganização dos internos” (GOFFMAN, 2003, p. 48). A relação entre a “mortificação do eu” e o “sistema de privilégio” tem como efeito geral a cooperação de pessoas que, muitas vezes, não têm razão para não cooperar.

Há ainda a cantina, a barbearia, a marcenaria e a construção civil, que se constitui na obra de novos quartos devido à alta demanda. Além disso, há também o lava a jato, criado pelo pastor, para que alguns possam trabalhar e ganhar sua própria renda. Ainda que não tenha sido fonte oficial, alguns hóspedes informaram que o lava a jato foi criado para aqueles que não recebiam visitas de familiares. Como nas visitas, eles podem ganhar presentes e dinheiro, criou-se uma forma de

trabalho remunerado para que pudessem adquirir seu próprio salário sem o sentimento de menoridade frente aos outros que podem ganhar certos adornos. Segundo a liderança, a distribuição das atribuições ocorre de acordo com a competência própria do hóspede relacionado, primeiro, a sua profissão exercida ou as habilidades mostradas no cotidiano.

O PLC funciona somente com doações externas. O trabalho recebe auxílio de outras instituições religiosas para o seu funcionamento e manutenção e é comum ouvir deles que o pastor “*tira dinheiro do bolso pra isso aqui funcionar*”, já que são necessários muitos recursos para o pleno exercício das ações. O Projeto recebe de doação de igrejas parceiras todos os dias 80 kg de arroz, 24 kg de feijão e 16kg de fubá. O cardápio não varia nunca, todos os dias é a mesma comida: arroz, feijão, angu e ensopado de legumes todos os dias, sem ovo e sem carne, pois como não há opção de proteína para todos, não há para ninguém.

Na prática, o PLC conta com três cultos ao dia e jejum até o almoço três vezes na semana. Segundo eles, a crença da eficácia desse trabalho está nos resultados, já que o espaço iniciou o tratamento há dez anos²⁴ com 18 hóspedes e agora possui cerca de 400²⁵, todos vivendo ali somente por sua “livre vontade”.

- Só fica aqui quem quer. Ninguém é obrigado. Por isso as portas ficam abertas. Aqui já passou engenheiro, psicólogo, advogado, um monte de gente de profissão importante.

Questões como a autogestão do PLC, a ausência de profissionais, rotina e dinâmica religiosas, suscitavam, no mínimo, a curiosidade. Fato como a proibição de remédios, despertava o debate e a análise que se fazia dos processos de recuperação e saúde. A entrada nesse assunto me fez compreender, de forma ainda mais ampla e profunda, o modo de condução daquelas centenas de pessoas que estavam na confluência de um mesmo ânimo, de reestruturarem na sua autonomia, capacidade volitiva, na reconstrução dos seus desejos aceitáveis socialmente, na obtenção do reconhecimento pessoal e social.

²⁴ A abertura do Projeto foi em 01-05-2005.

²⁵ A cada visita o número de hóspedes se modificava.

Como já falado, o percurso para se atingir esses objetivos não passa pela medicalização e as respostas, no tocante a essa questão, caminha na contramão da formalidade constitutiva das instituições de saúde. A refutação quanto ao tratamento (também) médico encontra seu suporte, novamente, na ética do “governo de almas”, pois, nesse entendimento, o remédio age no paliativo, é só um analgésico que não cura a raiz, não cura o pecado. Não tem como tratar os sintomas sem expurgar a causa, dizem eles. A resposta mais específica a esse evento foi dada por outro hóspede, Salomão²⁶.

“É simples, o remédio é outra droga, você sai de uma dependência e entra em outra. A libertação não é completa. Aqui a gente quer que essa libertação seja completa, por isso não tem remédio nem nada, só com Deus mesmo. Só Ele basta para libertar. Quando eu digo que a libertação tem que ser completa é que não adianta não usar droga e adulterar, não usar drogas e cobiçar e roubar, invejar. Por isso eu repito, a libertação é completa e é isso que a gente busca aqui, não só sair das drogas, mas entrar em santificação. Por isso, para gente, o espiritual é suficiente, porque a raiz de tudo está no pecado”.

A partir desse panorama do arcabouço filosófico/teológico que move o PLC e tendo como gancho e ponto de partida a questão do uso de remédios, comecei a adentrar, de modo mais técnico e estrutural, sobre seu funcionamento. O espaço recebe homens, de 18 a 50 anos, no primeiro encontro, ele ganha uma Bíblia e eles necessitam ter certeza que aquela pessoa está ali porque quer. *“Você tando aqui dentro a sua mente tem que estar aqui, sabe”*, explica Salomão. Observei, nas pessoas que vi chegar, que a maioria entra com postura resignada. São mostradas, também, as regras do local: ele não pode estar tomando medicação, pois deverá parar de tomar e não pode ser homossexual. Nessa oportunidade, pergunto sobre a questão sexual.

“Ah, não aceitamos homossexual não é por preconceito não, é porque aqui só tem homem, o banheiro é compartilhado, ai um gay aqui pode fazer um irmão

²⁶ Salomão tem origem hebraica e significa “muito pacífico”. Serenidade, calma, reação pacífica é, para mim, o que define esse hóspede.

pecar, então queremos evitar isso". Tocando nesse ponto, questiono exatamente sobre a vida sexual deles, já que são muitos meses sozinhos convivendo apenas com outros homens. *"Eles não podem fazer sexo se não forem casados. Se forem fazem quando visitam a família, mas se não são não devem fazer nada, já que estarão cometendo o pecado da fornicação"*. O próximo ponto passa a ser sobre a masturbação. *"Esse é um dos grandes problemas. Ainda mais que esse lugar era um set de filme pornô, isso aguça a mente, ninguém se masturba pensando numa cadeira. Isso também não pode e acontece, né. Ai quando alguém desacata alguma regra é disciplinado, porque disciplina não é humilhação. Quem quer mudança não dá trabalho"*.

A fala de Salomão nos revela muitas coisas, primeiro o sentido de uma atitude heteronormativa. Ao impedir que pessoas de orientações sexuais diferentes possam conviver ou que o gay, mesmo que queira (ou necessite) de tratamento tenha seu desejo e necessidades negadas identifica-se uma postura normativa que age na não inscrição, no banimento. Com seu relato a respeito às leis sexuais, sou reportada a Certeau (1994), quando fala sobre as "inscrições da lei no corpo", que "coloca o corpo (social e/ou individual) sob a lei de uma escritura".

Ele se imbrica nela e determina como uma arqueologia contínua a qual não sabemos mais que nome nem que estatuto dar. Aquilo que aí se joga diz respeito à relação do direito com o corpo – corpo, ele mesmo definido, circunscrito, articulado pelo o que escreve. Não há direitos que não se escreva sobre corpos. Ele domina o corpo. A própria ideia de um indivíduo isolado do grupo se instaurou com a necessidade, sentida pela justiça penal, de corpos que devem ser marcados por um castigo e, pelo direito matrimonial, de corpos que devem marcar com um preço nas transações entre coletividades. Do nascimento ao luto o direito se "apodera" dos corpos para fazê-los seu texto. Mediante toda sorte de iniciações (ritual, escolar, etc), ele os transforma em tábuas da lei, em quadros vivos das regras e dos costumes [...] sempre é verdade que a lei se escreve sobre os corpos. Ela os articula em um corpo jurídico. Com eles faz o seu livro. Essas escrituras efetuam duas operações complementares: graças a elas, os seres vivos são "postos num texto", transformados em significantes das regras, e, por outro lado, a razão, ou o *Logos*, de uma sociedade se faz carne. (CERTEAU, 1994, p. 232).

O cumprimento da lei é encarnado. A lei não é só escrita no corpo, mas aciona a negativa de seu próprio uso, assim, o corpo é o efeito retórico da lei. O

corpo incorpora a lei tornando-se símbolo vivo. É ele o vetor e propulsor da lei apreendida. Cada corpo simboliza a tábua da lei, o que nos faz adentrar à narrativa bíblica. Na Bíblia, o corpo deve ser tratado como santuário, altar do Espírito Santo (1 Coríntios 3:16), ou seja, que não pertence a Ele mesmo, mas a Deus, e sua lei. Portanto, o *espiritual* não é incorpóreo.

Sendo o corpo como vetor da lei de Deus, existem outras implicações dentro da perspectiva da lei divina. Quando ele simboliza e atua como inscrição da lei, adere também a veiculação da guerra, pois “atingir a carne é apenas um meio de atingir as potestades, os espíritos do mal” (MACHADO, 2015, p. 466). A lei que se inscreve no corpo o fortifica como veículo de guerra, contra as potestades.

Nesse percurso, caminhamos para o entendimento de disciplina e humilhação descrito por Salomão. As disciplinas agem no entendimento de possuírem o poder de estabelecer e reforçar o sentido de humildade dos atores sociais, o que seria essencial para o progresso e alcance de outras virtudes, dentro de um sistema de obediência generalizado com a finalidade de alcance da humildade cristã. “O pastorado encarrega-se de conduzir para a salvação, através de um estado de obediência e dependência da direção da consciência”. (MACHADO, 2015, p. 462).

A “alta”, bem como todas as decisões relacionadas ao hóspede ou a estrutura, devem passar pelo pastor e a última palavra de decisão é sempre dele. “*É o pastor que decide quem vai sair, quando, se vai ficar mais tempo, se pode visitar a família ou não. As decisões finais sempre são dele, porque ele olha pro espiritual e já sabe*”, comentou Salomão. Ainda que a dinâmica do PLC se baseie na autogestão, ou seja, na vigilância mútua entre os hóspedes, o pastor possui a centralidade, pois é ele que, além de ter o poder de determinar o que é necessário para se obter a salvação tem posição privilegiada para vigiar. O pastor deve vigiar para saber o que suas “ovelhas” estão fazendo, essa vigilância apresenta características do “poder disciplinar”, que observa as pessoas, tendo em mente controlar ou tornar mais eficiente sua produtividade material.

Algumas pontas reflexivas se unem nesse momento. Podemos tornar à lógica da guerra e suas gramáticas, pois a presença do poder do pastor nutre e facilita um fecundo desenvolvimento para o fundamento da guerra, isso porque “a

ação do pastor instaura-se sobre a égide da violência contra a violência. A violência dos justos contra a violência do pecado. Ao lado do pecado, a *força*. Ao lado do pastor, o *poder* de Deus. E o poder prevalece. Sempre”. (MACHADO, 2015, p. 459). A relação espaço institucional e seu usuário apontam para a tentativa de tais sujeitos promoverem um novo contrato social e moral por meio do respaldo que a passagem por uma instituição religiosa os confere. Lá seus corpos foram disciplinados e colocados dentro de um escopo de aceitação, na busca de um novo estatuto de cidadania.

Esses ressurgidos recebem o aval da sociedade. Resgatados das margens da ilegalidade, eles se inscrevem no domínio da cidadania, muitas vezes sem prestar contas, junto ao sistema jurídico, dos crimes cometidos. No lugar da prisão, a igreja. Enquanto uma determinada biopolítica do Estado exercita o *deixar morrer* nas prisões, as igrejas pentecostais realizam o *fazer viver*, exercendo um governo de almas complementar ao Estado. As fronteiras da morte na cidade são assim as fronteiras da política e da cidadania. E, em diferentes situações, são mediadores religiosos que estão desafiando esses limites. (MACHADO, 2015, p. 459).

Nesse caso, podemos dizer que a Igreja escreve e se inscreve num novo paradigma da ressocialização (e nessa pirâmide se encontra o PLC). A formação desse paradigma se dá por via da ação dos sujeitos, na medida que a passagem por um CR produz um sentido de ressocializar. Porém, a passagem por um CR religioso ressocializa ainda em outros moldes, ao mostrar que o corpo não está mais maculado pelo erro do pecado, está submetido pela lei, a divina lei. Carly Machado nos narra que a entrada e a saída de tais “igrejas cuidadoras” prescindem a prestação de contas no sistema jurídico, isso ocorre porque, em seu entendimento, não precisam prestar contas, pois a lei de Deus, que é soberana, já os absolveu da culpa.

Enquanto a passagem pelo presídio, ao invés de cancelar uma mudança só intensifica o estigma de perigo, ou a passagem por um tratamento unicamente médico o categoriza na imagem de um dependente, a Igreja o confere o *status* de redimido e novo homem²⁷. “Em suas missões, esses projetos produzem, sobretudo,

²⁷ Essa reflexão dialoga com Teixeira (2011, p. 20), quando ao estudar sobre ex-bandidos, constata que: “O termo “ex-bandido” não costuma fazer referência àqueles indivíduos que cumpriram suas penas nas penitenciárias, mas àqueles que optaram pela conversão religiosa. Daqueles que passaram pelo sistema penitenciário, costuma-se dizer que são “ex-presidiários” ou “ex-detentos” – termos cujas cargas são extremamente negativas 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

mais do que pessoas salvas, resgatadas ou protegidas, populações que se veem e são vistas como aquelas que precisam de alguém que as salve e, conseqüentemente, alguém que as governe – que as pacifiquem”. (MACHADO, 2015, p. 466).

3.3. A chegada dos hóspedes

Aqui você muda mesmo, a gente esquece das coisas do mundo. Chega aqui não tem jeito. Falaram pra eu não fumar porque tem gente ali que não tá liberto. No dia que eu cheguei, no primeiro dia mesmo, trouxe meu cigarrinho e escondi. Coloquei um num bolso e outro do outro lado. Fui, fiz minha ficha e fiquei buscando um lugarzinho pra fumar, mas toda vez que encontrava um lugarzinho vinha um falar comigo: “E ai irmão, é novo? Jesus te ama. Como que ta sua vida, tem que orar, e tal”. Ai ia pra outro canto pra fumar, quando pegava a caixinha do cigarro falava até “glória a Deus, agora vai”, mas daqui a pouco aparecia outro: “O amado, já almoçou?”. Eu fiquei com tanta raiva, até falei com Deus: “Po você ta de sacanagem comigo. Assim não dá”. Fiquei com tanta raiva que peguei o maço de cigarro e o isqueiro e entreguei na secretaria. Dai perguntaram: “você ta com cigarro ai dentro? To, mas não consigo fumar, do que adianta? Toma esse negócio”. Agora pra glória de Deus to há 4 meses sem fumar e olha que fiquei 20 anos fumando na minha vida, hein. Eu ia pra igreja e fumava escondidinho em casa, nem na época que voltei pra igreja deixei de fumar.

Dos tantos casos que presenciei ou escutei sobre o rito de entrada o de Caio²⁸ foi um dos mais emblemáticos, além de trazer graça e espontaneidade, desperta e aponta para o ato da ruptura e para a lógica da autogestão que permeia todo aquele campo. A autogestão se evidencia porque a decisão de devolver o cigarro não foi apenas pessoal, ela se marcou por causa da relação, devido ao comportamento e ação dos outros sobre ele, pois ainda que não soubessem que ele pretendia fazer

amplamente utilizado nas igrejas evangélicas, sobre tudo nas pentecostais, para se referir àquelas pessoas que saíram da “vida do crime” através da conversão religiosa.

²⁸ Caio significa “feliz, alegre” e ele sempre tinha uma boa história para contar, seja de sua vida ou sobre algum outro hóspede, com bom humor, fazendo sempre todos rirem dele e com ele.

algo proibido, o coibiram, o que o levou a uma atitude que não foi individual, foi pela relação estabelecida, demonstrada na recepção, na tomar conta, no estar perto, no direcionar para o que deve ser feito, no não deixar o outro sozinho.

Além disso, me chamou também a atenção a forma com a qual ele tratou o cigarro desde o início, de um modo muito aproximado. Caio era usuário de cocaína e disse que tinha abandonado a droga antes de entrar no Centro, mas que o cigarro era mais difícil, na verdade, o cigarrinho, sempre no diminutivo de uma forma até mesmo de diminuir sua potência como droga maléfica. Sua fala atribuía um ar inofensivo ao ato de “fumar um cigarrinho”, nunca era colocado como um pecado, pecado mesmo era colocado para as drogas maiores, principalmente a cocaína. Fica claro que o abandono do cigarro se deu por uma pragmática obediência à norma, mais do que um entendimento que aquilo se enquadrava também como pecado.

Tal fato demarca a entrada, simbólica e demarcatória, trazendo em cenas os elementos chaves da própria estrutura e funcionamento deles. O abandono da droga e da velha vida sem nenhum tipo de contato, a ruptura integral impressa pela conversão e aderência ao religioso, a formação de novos vínculos institucionais e pessoais centralizados pela autogestão, a adesão às novas regras por muitos meios, seja a coação direta ou indireta, objetiva ou subjetiva. A partir de agora me sinto mais à vontade para apresentar o que vi lá dentro, para que seja possível um conhecimento com mais intimidade desse local.

Vou trazer novamente o dia de minha primeira entrada para unir essas duas pontas: a percepção sobre o início dos hóspedes junto com a entrada da pesquisadora.

Enquanto aguardava na sala da coordenação o meu mediador observei o lugar e a forma de condução. Era uma sala pequena, bem antiga, em que tudo era visivelmente feito por eles, dos avisos nas paredes, feitos a caneta hidrocor, até a ficha de inscrição, num caderno de escola, escrito a caneta esferográfica. Uma ficha se separava da outra por um risco azul de caneta feito por eles mesmos. Durante as duas horas que permaneci ali pelo menos três pessoas novas chegaram para fazer a ficha, algumas com suas famílias. Prestando atenção, vi que a entrevista se dava nos seguintes moldes.

- *Acordamos 7h, tomamos café e culto da manhã. Almoçamos. Período Livre. Culto da tarde. Jantamos. Culto da noite. Segunda, quarta e sexta temos jejum. Você quer participar?*

- *Sim.*

- *Então assina aqui.*

A entrada se dava mediante ao “querer”, ao consentimento do possível hóspede. Após a assinatura eles preenchem uma ficha a ser catalogada, na qual se pergunta, além de informações pessoais gerais, de qual a droga faz uso e quais as motivações ao entrar no Projeto. A profissão de fé em Jesus Cristo é uma pressuposição, já que houve um aceite de entrar naquela dinâmica de cultos e jejum. Não há um ritual religioso específico na entrada que “comprove” a conversão à nova fé. Grosso modo, se o novo hóspede aceitar seguir as regras de conduta, nas quais em todas há disciplina religiosa, então, ele aceitou Jesus em sua vida. A comprovação palpável de uma conversão se dá por meio dos testemunhos²⁹ que eles dão de suas vidas nos cultos, ao contar quem foram e quem são, falando sempre sobre os pecados que não mais cometem e como Deus mudou suas trajetórias. E, é claro, à adesão e a obediência às regras do Centro.

Após presenciar um dos processos de entrada para o Projeto, sentei ao lado de um homem. Percebi que olhava pra mim na tentativa de conversar, eu, que também queria ouvi-lo perguntei se trabalhava ali ou era um hóspede. Bastou uma pergunta para que sua vida fosse toda contada, sem ao menos perguntar o nome de quem o ouvia. Percebi algo muito latente neles, maior do que o desleixamento da intimidade imediata, são todos sedentos pelo partilhar. Talvez, a necessidade desse compartilhamento pudesse ser cerceada na maioria de seus momentos e quando alguém mostra o mínimo de interesse por sua vida, aquilo deve ser agarrado e aproveitado, mergulhando de cabeça nos minutos que seguem. Ali não se sabia quantas horas ou minutos duraria a interação, por isso, era necessário estar completamente envolvida e entregue à escuta, à exposição, para que a auto

²⁹ Testemunho tem um sentido muito significativo no meio religioso/espiritual. É como compartilham a sua história de conversão, o ápice de sua vida, o momento de transformação que muda a rota do percurso. É a forma de exaltar a ação de Deus no rompimento com um passado desviante.

exposição e a autorreflexão do sujeito se desse num diálogo que liberasse no ouvir o entendimento imprescindível à pesquisa.

Eliseu³⁰, 35 anos, estava ali na recepção e era seu primeiro dia. Perguntei o que o levara até o Centro e sua resposta evasiva foi: “*sabe como é o inimigo, né?! Ele veio para roubar, matar e destruir*”. A fala de Eliseu faz repensar alguns paradigmas, como a noção de adicção. O entendimento de adicção entrou no repertório social e acadêmico no século XIX, nos EUA, em associação à ideia de autocontrole da visão protestante. Rui (2014) nos traz a citação de McDonald sobre quem seriam os adictos e quais seus potenciais problemas:

“Adictos supostamente tinham uma doença do mal, incapazes que eram de controlar a si mesmos, submetidos que estavam aos poderes do álcool. Essa noção de um estado de adicção inventada para o álcool, somente setenta anos depois foi aplicada para o ópio e mais tarde abrangeu o entendimento de todas as drogas, imbuindo-as com uma autônoma capacidade de promover o mal” (MCDONALD, 1994, p.02). Com a fundação dos alcóolicos anônimos, em 1930, a discussão se modifica: a fonte do mal não é a substância, mas está ligada à vulnerabilidade de alguns indivíduos (RUI, 2014, p. 125).

A reflexão acerca da existência de uma “fonte do mal” na relação homem x droga e suas consequências é antiga, seria essa fonte a própria droga, dotada de “uma autônoma capacidade de promover o mal”, anos mais tarde conclui-se que a droga em si não é a fonte e sim a vulnerabilidade que leva até a ela. No acontecimento aqui explicitado – e na visão majoritária de CRs evangélicos – existe um novo elemento, uma nova ação que exprime a fonte do mal: as forças do diabo. Mais do que a própria vulnerabilidade do indivíduo, a presença do diabo em suas vidas, os compelem, os sujeitando a essa condição adicta. Eles não negam a adicção mesmo em seu sentido primeiro, não duvidam dela, e como narrado na introdução fazem uso desse conceito o unindo à ação do diabo mesmo sem teorizar essas duas ligações. Ela é pensada como um processo biológico que possui uma razão sobrenatural. Os dois discursos se articulam, não se combatem.

Nesse caso, há um estímulo externo e altamente subjetivado, menos palpável que a droga ou que a condição social e/ou pessoal do usuário, o diabo figura no imaginário social e se mostra imaterial. Sendo ele a mola propulsora para

³⁰ Eliseu, que significa: “Deus ajudou”. De acordo com os depoimentos dados por eles, poderia ser esse o nome universal, representativo de todos os hóspedes, mas escolho para ele, por ter sido o meu primeiro contato com esse discurso da ajuda de Deus em sua vida.

essa condição, o tratamento deverá ser tomado nos mesmos moldes de suas ações, troca-se a medicalização pela pregação e o aparato médico pela intervenção através da fé.

Não existe meio-termo: o mundo está dividido entre pessoas “libertas” e “não-libertas”, sendo que nessas há a constante atuação do diabo. É ele o causador de todos os males. Uma pessoa que sofre de alguma doença, por exemplo, está possivelmente sendo atingida por algo de outra ordem, um mal diferente daquele tratado pela medicina ou qualquer conhecimento humano – a saber, o diabo (agente gerador das desgraças humanas). (ALMEIDA, 2009, p. 81)

Essa relação entre homem, Deus e diabo não se monta de modo tão simples quanto parece em alguns discursos. Isso porque os pentecostais reconhecem o livre-arbítrio, que, como em todo cristianismo, é entendido como uma dádiva de Deus. A influência do diabo na vida de alguém tem a ver com uma certa vulnerabilidade espiritual a qual a pessoa se submete quando está engajada numa “vida de pecados”. Claro, para os pentecostais há a possibilidade da possessão demoníaca, quando o indivíduo perde total controle sobre si e o diabo passa a agir em seu corpo. E, mesmo considerando a possessão, ela só se torna possível por conta da vulnerabilidade espiritual que tem a ver com as escolhas da própria pessoa.

Eliseu contou que foi para o PLC porque estava sendo jurado de morte³¹, mais do que uma busca de tratamento era fuga pela sobrevivência. Segundo ele, seu pai aluga quartos para muitas pessoas estranhas e uma delas havia se desentendido com ele. Era complicado compreender, porque Eliseu parecia perdido no espaço-tempo, possuía pouco vocabulário que desse vazão aos recursos dialogais da fala o que não o possibilitava de fazer um discurso claro e linear, mostrava-se inocente, ingênuo, e também intempestivo. Contou que entrou na casa e colocou uma faca atrás da calça para enfrentar o inquilino de seu pai, cortando-lhe o braço. O rapaz não morreu, mas seu irmão jurou que o mataria e, assim, a família viu no Projeto de Recuperação uma forma de exílio até “sossegar os ânimos”.

Pergunto se ele tinha a intenção de matá-lo e porquê pegou a faca já que sabia ser um instrumento letal. E sua resposta foi a mesma.

³¹ Depois de algumas entrevistas percebi que era esse um motivo comum que os levava a procurar o Centro.

- *Não, não. Eu não queria matar não*, disse com os olhos assustados e confusos.
- *Então por que o ato de pegar a faca?*
- *Ah, você sabe, é o inimigo...*
- *Eu bebia e cheirava cocaína, nunca usei crack não* (não perguntei isso, mas ele já disse numa defesa). *Fiquei um tempo na Cristolândia, lá no Rio Comprido. Nossa, lá era muito bom, gostava muito de lá.*
- *Quanto tempo você ficou?*
- *Ah, um mês e meio. Se eu não tivesse saído eu ia cantar no coral do cd do Fernandinho*³². *Ele chamou o pessoal de lá, era todo mundo com uma blusa amarela escrito Cristolândia, mas eu saí antes disso, conta lamentando.*
- *Mas se você gostava tanto por que saiu?*
- *Ah, não sei. Eu saí.*

O informante não espera ter que explicar contradição, já que o testemunho é um ato de fé e não necessariamente de lógica. Eliseu é treinado nessa premissa comunicativa. E, novamente, falou a história do coral. Na verdade, sua referência ao lembrar da Cristolândia era ter perdido a possibilidade de participação, pois ali estava uma oportunidade de romper com o anonimato, de ser visto e percebido. Vi o quanto isso parecia importante para ele, então perguntei se ele se arrependia e sua resposta foi muito representativa.

- *Humm, Acho que sim, Eu me arrependo. Mas me arrependo pra mim e não pra Deus.*

Para mim, aquela resposta se mostrava interessante, no sentido de abertura para uma idiosincrasia humana, que mostra seus contrapontos e paradoxos. No início da conversa, havia se referenciado ao diabo como o verdadeiro “autor de ações”, em contrapartida essa fala demonstra um caminho reflexivo oposto. A questão do arrependimento foi posta dividida, foi separada a exata noção do que é apenas um desvio de percurso pessoal e o que é aquilo que fere ao divino, ao

³² Famoso cantor Gospel.

soberano. Houve uma diferenciação de erros morais, de pesos sociais, houve um agenciamento de moralidade nesse comentário. Um arrependimento para si e para o outro, a noção do perdão, numa perspectiva íntima e relacional também foi colocada nessa fala. Foram colocados termos dessa volatilidade da reflexão, ora do sujeito, ora exterior a ele. Ao estratificar o arrependimento ele desenha um percurso de compromissos que o governam ou deveriam governar, o que dá sentido ao desvio e sua possível correção.

Resolvi agir na forma de compreender o eu e não com perguntas que poderiam ferir sua “carreira moral”. Então, perguntei se ele tinha um sonho.

- *Se eu tenho um sonho? Sim, queria ser pastor.*

- *Que bom. O que deve ter um pastor?*

Ele não soube responder.

- *Vou ser mais clara, o que você precisa ter/ser para se tornar um pastor? O que um pastor precisa ser?*

- *Ah, eu tenho que mudar muito...*

Suas respostas se deram na tentativa do olhar para si, da percepção de características pessoais e como fazer uma equação entre “quem eu sou e quem quero ser”. Tinha que finalizar nossa conversa para ele seguir para o quarto e sua última pergunta foi uma *cantada*, mas tão sutil, tímida e verdadeira, que só demonstrou a sua necessidade de se refazer vínculos afetivos que foram rompidos durante sua trajetória.

- *Você é casada?*

- *Sim.*

Com um olhar desolado disse: - *É que eu queria casar e construir uma família quando saísse daqui.*

Era eu a única mulher ali “disponível”, era eu a primeira pessoa, naquele espaço, a ouvi-lo e manter um diálogo de interesse por quem ele era e pelo o que

viveu. A mim foi dada a atribuição de primeira referência feminina (daquele lugar) com os “atributos necessários” para uma relação de afeto e um vínculo formal de vivência. Por isso, foi dirigida uma pergunta que, para ele, parecia óbvia: a união pelo matrimônio. Nas palavras de Victor Hugo, em seu romance *Os Miseráveis*, “a ignomínia tem sede de consideração”. O casamento o tiraria o selo de homem desacreditado para o *status* de honrado, tudo o que revelaria a frustração de não participar do CD do Fernandinho, de ser pastor... Queria ele a respeitabilidade e a visibilidade de tantos outros que admira, mas sua estima aliada a todo o processo de vida pessoal, educacional, política, social e cultural não o permitiram, até ali, ser.

Toda essa conversa logo em meu primeiro dia me fez refletir muito sobre a força religiosa que permeia tudo ali e a “função social” que aquela instituição possui e como unir essas duas vertentes, totalmente imbricadas, se tornou o primeiro desafio. Por ter muitos hóspedes e muitas histórias de sucesso, é possível notar que devido a esse alto número de “recuperados”, não obstante às críticas existentes a esse tipo de tratamento, há um pensamento, por parte dos que querem se internar, de que ali pode ter início a sua “cura”, principalmente, quando levadas em conta as diferenças com o modelo médico, como explicitado por Sanchez:

A modalidade religiosa de tratamento da dependência química possui uma vantagem fundamental frente ao tratamento médico. A crise surge, o médico poderia auxiliá-los fisicamente a deixar de consumir as drogas, mas jamais seria capaz de interceder junto a Deus por suas almas, não podendo contribuir com a conquista de um lugar no céu, ao lado de Jesus, por toda a eternidade (...). Além disso, na crise tornam-se desejosos de garantir um futuro confortável visto que percebem o quão desgastante e sofrido tem sido o presente (SANCHEZ, 2006, p. 257).

A fala de Eliseu e o percorrer da pesquisa, das observações e das entrevistas revelaram uma mudança paradigmática de premissa. Se entrei achando que a droga é o ponto de partida, é ela o elemento central que os impele, que os leva para o “chão”, o “buraco”, o “fundo do poço”, como costumam dizer, percebi que há nas narrativas outra força anterior à droga. Ali todos se nivelam pelo mesmo discurso de crença da existência de um inimigo comum que os *colocou* naquele lugar, a ação desse inimigo é anterior à droga, já que, em seus discursos – algo muito recorrente é a fala de que quando se cometeu algo ruim é porque estava *endemoniado* – fora o demônio que os encaminhou para o “lado ruim”. Tal qual Almeida (2009), Mariz

(1997. p.46) nos descortina a imagem formada sobre o diabo pelos pentecostais como aquele “responsável pela vida errada e pelas faltas, como roubo, uso de droga, prostituição”.

Tanto Deus como o diabo são bastante ativos. Ambos podem estar próximos das pessoas que, por vezes, tomam o seu corpo e agem em seu lugar. Tanto um fiel pode receber o Espírito Santo como um pecador pode ser possuído pelo diabo. Tanto é o diabo que causa as doenças, conflitos, desempregos, alcoolismo, leva ao roubo ou a qualquer crime, como são Jesus e o Espírito Santo que curam, acalmam, dão saúde, dão prosperidade material e libertam do vício e do pecado. (MARIZ, 1997, p.47).

Ainda que a entrada analítica da figura do diabo seja emblemática e norteadora, os objetivos se delineiam na perspectiva das microrelações que envolvem a droga, o crime e seus usuários num processo de ressignificação de espaço. A conversão do ex usuário e do ex traficante opera de modo gravitacional no sentido em que se comunica com outras discussões sociológicas e antropológicas, assim como carreiras morais ruptivas e reflexividade frente a mudança de *status*, levando em conta seus discursos, nos quais a droga não age como o ponto de partida nas narrativas e trajetórias e sim propulsora e catalisadora dos processos de decadência moral.

Nesse intuito investigativo, entro no Centro na tentativa de harmonizar os conceitos referentes a ele, tanto na sua crença redentora quanto nos estigmas que adornam os que ali estão. Optei, no decorrer, pela tentativa de descrever as tensões que se friccionavam, por um lado a formação de uma visão salvífica advinda desses espaços e, por outro, uma postura de distanciamento desses lugares inócuos, providos de uma sujeira simbólica e real. O Projeto Libertação e Cura da Igreja Evangélica do Deus da Verdade – o PLC – funciona como um projeto direcionado para o público masculino, não há nenhum profissional, como psicólogo, psiquiatra, assistente social ou algum funcionário, nem mesmo do quadro administrativo e financeiro, por exemplo. Tem um trabalho estritamente religioso, de linha pentecostal, no qual acredita que a cura se dá unicamente por meio espiritual. A gestão do local é feita pelos próprios hóspedes que, de acordo com o tempo de estadia e comportamento, ganham suas funções e “cuidam” uns dos outros. Não há remédios, terapia ou consultas, apenas jejum e oração, pois acreditam que a inclusão de outros métodos terapêuticos podem descaracterizar a essência da cura espiritual

e deixar de dar validação ao que eles comprovaram empiricamente: a conversão de milhares de homens que passaram pelo Centro e abandonam as drogas e o crime.

Para que esse abandono seja efetivado e comprovado, todos que estão ali devem aderir (mesmo que não a tenham conhecido previamente) a forma de comunicação evangélica pentecostal. Ainda que não convertidos³³ são incluídos numa nova “cultura aparente” (GOFFMAN, 2003), cujas expressões devem ser repetidas para a inclusão na regra e disciplina daquele lugar. Então, bom dia, boa tarde são substituídos por “a paz do Senhor”. Rapaz, moço, amigo, é substituído por vaso, varão, irmão ou irmã. Há quase um ritual de alfabetização, pois a linguagem é o primeiro passo para o pertencimento, por isso saem de um código de conduta e linguagem e entram em outro, na tentativa de que uma mudança de sociabilidade promova, também – e sobretudo – uma mudança de consciência. Tais câmbios comportamentais operam como credenciais de disponibilidade para migração de *status*, passaporte de mobilidade, pois, manifestar falas de conversão é manifestar sinais de cura física e moral, extensiva aos visitantes, criando uma zona de códigos comunicacionais preditivos de conduta.

Para muitos, embora essas novas linguagens não fizessem parte de seu universo cotidiano, tinham contato com a crença pentecostal, até por isso que essas pessoas, em sua maioria, procuram CRs como esse. Muitos ex traficantes, principalmente, tem suas mães evangélicas e contam que a grande maioria entra exatamente para pedir a Deus que tire seus filhos do mundo do crime. O que está em jogo, nesses locais, quando se entra mais que uma mudança de crença é uma mudança prática de vida. É o engajamento na “vida evangélica” o desafio.

A presença da figura feminina nos discursos movimenta algumas reflexões sobre seus papéis e suas transformações nesses lugares. Falo de crime, drogas e, principalmente, sua ligação com a fé, por isso é necessário também se pensar o papel da mulher dentro dessa cosmovisão. Além disso, trata-se de um Centro eminentemente masculino, onde a ausência da figura feminina pode se tornar mitificada. A primeira mulher da Bíblia, Eva, foi a que ofereceu o fruto proibido à Adão, homem, ou seja, foi ela o primeiro canal do pecado. Agora vê-se uma

³³ A conversão é um importante conceito a ser trabalhado. Ela assume centralidade de critério para a entrada no Projeto. O usuário precisa passar por uma transformação radical de seus valores anteriores e aderir a uma forma de vida religiosa e espiritual diferente da vida pregressa, pois, somente dessa forma ele pode alcançar uma redenção.

transformação do lugar e de sua figura posta no Centro. A mulher, sendo ela esposa como no caso de Eliseu, age como elemento catalisador de dignificação pelo meio familiar, abre uma reentrada social por tornar o homem um “pai de família”, que necessita da presença da mulher-esposa. Ou a mulher maternal, que age como a mãe que ora para tirar o filho da vida de crime e drogas, ou seja, da vida de pecado. Se antes fora ela a fonte de apresentação à tentação agora é a que purifica a conduta, que permite que seja lavável pelo reconhecimento jurídico-religioso do casamento. Ambos os papéis dão à mulher outro *status*, agora de redenção. Infelizmente, não haverá tempo para explorar essas complexidades entre as relações dos gêneros, mas vale a reflexão sobre a importância da ação e influência da ausência feminina num local substantivamente dominado por homens.

Para falar do PLC dois elementos principais tem que ser acionados e postos em constante diálogo: a lógica institucional e a religião, representada pelo pentecostalismo. Eles se retroalimentam e uma reverbera na outra, por isso é tão importante compreender uma pela outra, a partir da outra e esses serão os principais pontos desenvolvidos aqui. Por isso, avalio ser necessário, antes de falar sobre as dimensões e desdobramentos de sua teologia e doutrina, entender um pouco mais que tipo de movimento é esse e de que pentecostalismo estamos falando.

3.4. A bandeira evangélica e suas denominações: entendendo o pentecostalismo

Uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas

Clifford Geertz

Já havia um acordo tácito que o responsável por minha condução no campo era o Davi – ora o Malaquias era colocado nesse lugar, como já mencionei – mas nunca o Pastor. Com ele não tinha relação direta e ainda os dias que ele estava no sítio, nossa aproximação era mais difícil. O estabelecimento do vínculo somente

pela via da formalidade era um fato e muitos diziam que isso ocorria pelo pastor ser um homem mais reservado e por ele achar que por Davi estar na faculdade, e estar mais inteirado nesse ambiente acadêmico, poderia saber melhor o que eu queria ali, teria mais condições de me guiar e também entenderia o que realmente estava desenvolvendo. O fato é que durante o tempo de pesquisa estive com o Pastor diretamente pouco mais de duas vezes e, em todas, o que tivemos foram entrevistas mais formais.

A figura do pastor em igrejas como essa é a de um mestre espiritual, um homem “ungido” e cheio do Espírito Santo e com o qual até a proximidade e amizade também está dentro de um certo distanciamento dotado de respeito hierárquico não só pelo poder, mas de um maior domínio e direcionamento espiritual. Há um lugar diferenciado para o pastor e assim foi também comigo, tive uma relação baseada no distanciamento.

A Igreja do Deus da Verdade faz parte das novas denominações pentecostais, que não são as tradicionais fundantes da linha pentecostal, como a Assembleia de Deus. Essa vertente se disseminou e saiu somente do território das Assembleias, apesar de serem elas, ainda, as mais fortes e determinantes nesse cenário. Em cerca de duas décadas muitas variações dessa mesma linha se expandiram, criando novas e muitas outras nomenclaturas, mas todas ainda bebendo na mesma teologia.

Sem dúvida esse se tornou ponto principal em uma de nossas conversas. Apesar de saber daquela se tratar de uma igreja com o pentecostalismo dominante, em uma de nossas entrevistas, perguntei sobre as opções teológicas e, principalmente, se ali se tratava de uma igreja neopentecostal. Sua fala mostrou uma demarcação muito forte entre as duas linhas e se firmou dizendo que ali não se tratava de uma igreja neopentecostal (apesar de receberem também doações de igrejas dessa corrente), pois essas aplicavam à teologia da prosperidade e que os pentecostais não davam ênfase para isso e sim para os dons espirituais.

Essas informações parecem um pouco confusas se não compreendermos os sentidos dentro do conceito de *evangélico*, que ainda é usado de modo muito genérico, mas não é homogêneo em si e traz – cada vez mais – uma gama de significações, já que os evangélicos compõem um universo bastante abrangente e

diferenciado. O termo evangélico é usado para “determinar os diversos grupos cristãos não católicos oriundos da Reforma Protestante do século XVI, mas o uso dessa categoria não esgota a multiplicidade de grupos religiosos existentes e suas diferenças” (MARQUES, 2013, p. 21).

Numa perspectiva mais precisa e histórica, “o pentecostalismo tem quase cem anos no Brasil. Estabeleceu-se em 1910 e 1911, por meio do trabalho missionário de alguns poucos estrangeiros [...] mesmo com o significativo aumento ao longo do século, a presença social permaneceu discreta até a década de 1980” (MAFRA, 2009, p.71). Eram esses missionários os suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, fundadores da Assembleia de Deus e o italiano Louis Francescon, fundador da Igreja Congregação Cristã no Brasil. Essas duas denominações principais e responsáveis pelo monopólio do pentecostalismo brasileiro, até a sua expansão e a chegada de muitas outras ramificações e variações. Mesmo essas duas, desde sua fundação, mostraram distinções eclesiásticas e doutrinárias e construíram formas evangelísticas e de inserção social bem distintas

O crescimento dos chamados evangélicos vem em crescente desde a década de 1960, mas é a partir da redemocratização, na década de 1980 que ocorre um crescimento e enraizamento, se colocando em disputa de espaço principalmente com o catolicismo e as religiões de matriz africana. Hoje, quase $\frac{1}{4}$ dos brasileiros se declaram evangélicos, sendo que a grande maioria é de pentecostais. O Rio de Janeiro é o termômetro mais expressivo dessa mudança. O Rio e Rondônia já são os dois Estados brasileiros nos quais os católicos são menos de 50% da população, de acordo com dados do último Censo.

Seguindo a última classificação do Censo Demográfico do IBGE, em linhas gerais, os evangélicos se dividem entre os pentecostais e não pentecostais. Os não pentecostais compreendem luteranos, metodistas, presbiterianos, batista e outros. Os pentecostais se dividem entre o pentecostalismo clássico, que é representado pela Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor e outras, e os neopentecostais, da Igreja Universal, Sara Nossa Terra, Internacional da Graça de Deus, Mundial do Poder de Deus e outras, surgidos no final dos anos 1970 e com forte ênfase na Teologia da Prosperidade.

Um panorama muito importante foi o feito por Paul Freston (1994), que cita três ondas ou fases da implantação do pentecostalismo no Brasil: A primeira onda foi caracterizada pela chegada das igrejas Congregação Cristã do Brasil (1910) e as Assembléias de Deus (1911). Pertencentes ao movimento norte americano, foram as principais referências do cenário pentecostal por quase 4 décadas. A segunda onda pentecostal ocorreu na década de 50 e 60, devido a uma fragmentação do campo pentecostal, surgiram muitas vertentes ainda ligadas ao pentecostalismo clássico, que se destacaram: Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1955) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962). A terceira onda do pentecostalismo brasileiro iniciou no final dos anos 70 com mais potência em 80, com a chegada das igrejas neopentecostais, apresentando a teologia da prosperidade. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), mas existem outros grupos significativos como a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), Igreja Renascer em Cristo, Comunidade Sara Nossa Terra, Igreja Paz e Vida, Comunidades Evangélicas e muitas outras.

Três outros textos também procuraram dar ao subcampo alguma racionalidade: Paul Freston (1996), com o artigo “Breve história do pentecostalismo no Brasil”, Leonildo Silveira Campos (1997), com sua tese de doutorado *Teatro, templo e mercado*, e Ricardo Mariano (1999), com a dissertação de mestrado *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. O artigo de Freston, elaborado a partir de sua tese de doutoramento, foi a mais bem sucedida tentativa de por ordem no universo pentecostal. O paradigma das ondas de implantação do pentecostalismo proposto por ele perdura ainda nos dias de hoje, apesar das tentativas de superação dessa abordagem. Esses textos não apenas deram ao pentecostalismo uma cara visível, mas, também, criaram um campo de pesquisa autônomo. Até então o pentecostalismo era estudado como uma derivação do protestantismo tradicional. (ABUMANSUR, 2014, p. 110)

A Igreja do Deus da Verdade é uma das ramificações do pentecostalismo clássico e sua teologia é pautada na trindade, ou seja, a divisão de um único Deus em três: Pai (Deus), Filho (Jesus Cristo) e o Espírito Santo (o mediador) e acredita em forças do mal, representada pela figura do diabo, onde se deve guerrear contra, nos moldes da luta do bem contra o mal. Na teologia pentecostal, existe um enfoque muito grande na ação do Espírito Santo, principalmente relacionado aos dons do Espírito, que seriam expressos pelo poder de falar na língua dos anjos, interpretá-

las, ter discernimento em relação a bons ou maus espíritos, autoridade espiritual, profecia, dons de cura entre outros. O Espírito Santo ocupa lugar central e articulador nessa dinâmica porque “a cosmologia pentecostal enfatiza o distanciamento com o transcendente sem deixar de oferecer certas alternativas de mediação” (MAFRA, 2009, p. 80).

A tradição cristã rompe com essa percepção de continuidade com o divino. Uma vez que Jesus Cristo, o Deus feito homem, se sacrificou pela humanidade, sagrado e profano não se relacionarão mais por meio das trocas sacrificiais. Funda-se aí o problema da *presença do divino*, pois o cristianismo parece afirmar ao mesmo tempo um Deus distante, perfeito, completo em si mesmo, ou seja, que poderia se realizar na total indiferença pela humanidade, mas que, ainda assim, quer se relacionar com ela. Como pode estabelecer relação entre humanidade e uma divindade tão distintas? Pode-se dizer que cada versão do cristianismo procura solucionar esse paradoxo valorizando, no leque de alternativas dado pela cosmologia, qualidades diferentes de mediação. O pentecostalismo, por exemplo, enfatiza a mediação do Espírito Santo, opção que garantirá enorme plasticidade à mediação. (MAFRA, 2009, p. 81).

A teologia da prosperidade do neopentecostalismo dá uma ênfase grande à possessão demoníaca, a linha pentecostal também anda por esse caminho, mas com algumas diferenças. Não à toa, uma frase que escutei em um dos meus primeiros cultos foi: “tomei muito prejuízo para o diabo, agora quero cair dentro dele. A unção vai ser para meter bala pra cima do capeta”. Todas as falas durante a pregação traziam a figura diabo e a realidade da luta espiritual de forma muito presente, sempre vista a partir de um retorno vingativo. Apesar de também se pautar na guerra espiritual traz o Espírito Santo, inclusive, o principal aliado na luta contra o diabo.

A partir do momento que você “aceita Jesus na sua vida”, aceita também a entrada do Espírito Santo para te guiar, proteger e mediar sua relação com o divino. O fiel não está à mercê da possessão demoníaca enquanto o Espírito Santo estiver com ele, agora sendo homem de Deus não está abandonado a sua própria agência, não anda mais sozinho, pois é ele que ajuda e impede que o homem se engaje numa vida de pecado e entre numa produção de vulnerabilidade espiritual e que auxilia a resistir as influências malignas. Dessa forma, o fiel, juntamente com o diabo e o Espírito Santo produzem uma trama de diferentes agências, transcendentais e imanentes. Diferente do discurso da possessão total, vista na fala de muitos

hóspedes, como na de Eliseu que estava em seu primeiro dia, a relação entre eles não viabiliza a anulação, mas sim potencializa e problematiza a ação das agências.

No plano simbólico o Espírito Santo é representado no pentecostalismo pela figura do fogo, que eles dão explicações bíblicas para tal, principalmente ancoradas no Antigo Testamento (AT), que dizem que o Espírito Santo é como um fogo porque traz a presença, a paixão e a pureza de Deus. No AT o fogo era usado nos sacrifícios, o fogo era colocado sobre o altar como uma obra divina para entregar e purificar o sacrifício a Deus. No Novo Testamento (NT), quando Jesus volta aos céus deixa para seus seguidores a presença do Espírito Santo, que iria agir como consolador e ligá-los aos céus. No pentecostalismo eles usam as palavras e os símbolos de forma contundente na teoria e na sua prática.

O Espírito Santo não é acionado só em sua esfera positiva, é usado também como fortificador de hierarquização e distinção entre os hóspedes, pois se mede o quanto se está mais perto de Deus ou é um homem de Deus pela presença do Espírito Santo e essa presença é muito evidenciada pelo cargo e poder conferido. Eles acreditam que os cargos são inspiração divina, que foi Deus que escolheu para um ser pastor, e outro não, um ser presbítero, diácono etc, então, nessa lógica quanto maior o cargo, mais perto de Deus, mais relação com Espírito Santo e mais respeito e deferência deve receber, nas palavras dele, quanto mais ungido, ou seja, tem a vida mais consagrada a Deus, mais relação com o Espírito e mais discernimento sobre o que é divino e o que é do diabo.

Postula-se uma mediação com o sagrado que vai se adensando na pessoa com o passar do tempo, algo que permite uma distinção entre os irmãos, promovendo hierarquia congregacional e criatividade institucional. Essa familiaridade com o Espírito é que faz com que os líderes religiosos sejam reconhecidos como pessoas com capacidade de circulação social ampliada, algo impróprio para o crente comum. Em terreno desconhecido ou inimigo, esses líderes saberão distinguir as possibilidades de desenvolvimento da batalha espiritual, enxergando para além das aparências e dos desejos da carne. (MAFRA, 2009, p. 84).

Essa relação com o Espírito Santo explica muito sobre a relação eclesiástica hierárquica com o pastor e, também, o desenho de minha relação com ele. Nesse sentido, é importante frisar que tratamos de uma igreja com um Projeto de Recuperação e todas as suas regras e ordenamentos estarão pautadas e norteadas apenas a partir dessa perspectiva, ela que será espelho para a formação de qualquer

visão sobre o mundo, por isso é tão importante compreender a sua estrutura teológica. Trata-se de um espaço de recepção de homens com vulnerabilidades sociais e se encontram numa ponta de ação política e de profundo diálogo com o Estado, mas, ainda assim, constroem discursos unilaterais para sustentar as dimensões sociais e políticas e de intensa desigualdade na qual estão inseridos. Tratam a todos a partir de um problema religioso e moral em detrimento do social, seguindo bem a própria lógica evangélica, como expressa Ronaldo Almeida:

O discurso evangélico, no que diz respeito à pobreza é individualista e aponta para a regeneração pessoal, e não para a crítica ao sistema econômico e à reprodução de desigualdade: “O problema da pobreza é você, Deus não ajuda porque você não tem fé”. Essa ênfase individual se estende também a outro fenômeno contemporâneo: a violência. O discurso evangélico pentecostal atribui às causas da violência os problemas familiares (entenda-se educação dos filhos) e as questões morais-espirituais. O problema da violência é solucionado pela regeneração moral dos indivíduos. (ALMEIDA, 2009, p. 40).

Outro ponto importante para o pentecostalismo, e que tratarei ao longo de toda a tese, é o da conversão. Existem dois entendimentos principais do que seria a conversão, um mais tradicional e outro utilizado nas análises mais contemporâneas. O primeiro se refere a um tipo de conversão chamada de paulina, que compreende uma mudança abrupta e radical a outra linha teórica que traz novos paradigmas sobre a conversão religiosa e a compreende como um processo feito por sujeitos ativos. Segundo Marques (2013), existe um predomínio do modelo da conversão paulina no pentecostalismo, mesmo que hoje haja essa segunda teoria. Acredito que exista ainda um campo híbrido sobre as duas, as pregações e as tentativas evangélicas pentecostais buscam o tipo de conversão paulina (até por isso algumas vezes me refiro à conversão como essa mudança completa e, até certo ponto, repentina do sujeito). Se entendemos a conversão pelo processo dos rituais, com fases e passos, acreditamos não ser abrupta essa ruptura, de qualquer maneira³⁴.

³⁴ Patrícia Birman faz alguns apontamentos quanto a essas passagens: “Os movimentos individuais de passagens entre cultos inclui um espaço de interlocução constante, onde encontramos instituídas mediações sociais e simbólicas (bem como mediadores) que tornam possível a dita conversão. Espaço de interlocução que necessariamente possui algo de fluido, de sincrético, já que estará sempre sujeito a reinterpretações constantes feitas por crentes e não-crentes, por conversos e céticos. Esse espaço pode, portanto, ser concebido como .de passagens. num sentido mais amplo: de redefinição de fronteiras, de trocas simbólicas e de elaborações sincréticas, de inovações e de invenções em certa medida e que submete também à mudança os cultos envolvidos. (BIRMAN, 1994, p.91)

Carozzi aponta alguns possíveis motivos para essa nova interpretação sobre a conversão.

Em primeiro lugar, a preocupação dos meios de comunicação de massa e da imprensa não científica com a suposta utilização de métodos como a “lavagem cerebral” pelos novos movimentos religiosos para forçar a conversão. Em segundo lugar, ao fato de que numa sociedade secularizada, onde a religião passou a ser algo marginal ou rotineiro na vida dos indivíduos, costuma-se imaginar que as pessoas que efetivamente experimentam a religião como algo central em suas vidas sofrendo uma estranha metamorfose, especialmente se não pertencem a grupos tradicionais. (CAROZZI, 1994, p. 63).

A conversão paulina não é mais suficiente como modo de entendimento (ou enquadramento) da complexidade vista nas formações religiosas hoje. Vide o emaranhado de trajetórias diversas vistas no PLC e em outros CRs e no modo como adentra distintos grupos nas regiões com grau de violência na cidade, principalmente como se coloca em presença e influência no crime e narcotráfico, como veremos no próximo tópico. Pouco a pouco, ao aumentar o cenário complexo, a conversão paulina não dava conta do todo e então novos paradigmas de conversão foram acionados, com processos de transformação no interior da conversão (CAROZZI, 1994). Essas novas ideias começaram a se mostrar mais a partir da década de 1970, já na década de 1990, Rambo e Farhadian (1999) falam da dificuldade de estabelecer qualquer tipo de definição para um sistema no qual emergem tantos elementos e mudanças. Os autores acreditam numa mudança gradual e com tomadas de decisões racionais, tais quais as fases do processo ritual que utilizo aqui para interpretar da chegada à saída do hóspede no PLC, eles montam um diagrama de etapas da conversão.

A primeira fase estaria relacionada ao contexto em que vive e o impulsiona, a segunda à crise como catalisador de mudanças, a terceira se caracteriza pela busca de respostas e pela salvação, a quarta pelo encontro, na quinta ele tem a interação com a novas identidades, a penúltima diz respeito ao assumir os compromissos próprios da religião, enquanto a última aponta para a avaliação dos efeitos da conversão. Essas fases nos auxiliam para uma análise da conversão, mas, ainda assim, não dão conta de se ter a dimensão de realidades tão difusas. De qualquer forma, todas essas etapas serão vistas no decorrer da tese, ainda que a maioria não possua necessariamente uma referência a sua teoria, esse processo é visto na entrada, na crise, na disciplina, nos testemunhos, na exteriorização da prática e nas

expectativas postas em serem homens de Deus em sua comprovação diária. Nas palavras de Mariana Côrtes: “converter-se significava um intenso, prolongado e, na maioria das vezes, doloroso *trabalho sobre si*”. (CÔRTEZ, 2012, p. 184).

Diante das teorias sobre o pentecostalismo e a conversão expostas, ligando-as ao caso específico do tratamento de CRs que respondem a essas teologias, vemos que mais do que uma lógica de cuidado e tratamento para a recuperação é somente o discurso religioso, a lógica descrita acima que é posta em prática. Apenas nesse caráter se tem credibilidade e apenas ele se tem, também domínio. Em detrimento de qualquer discurso ou aparato seja ele médico, social ou jurídico. Nem da relação do indivíduo com ele mesmo, nem como sujeito social numa relação com o coletivo. A ligação que eles querem proporcionar é apenas a religiosa e espiritual, a cura, mais que do corpo, é a da alma.

Ao tocar que a diferença do tratamento médico para o religioso concerne na cura para a alma, vê-se a existência de um “governo de almas” (MACHADO, 2015) – no caso do PLC, um autogoverno - como forma de condução. Nesse novo governo, há a instituição do processo de conversão como critério primordial e absoluto para o aceite da entrada. Nesse processo, o hóspede acorda com as bases contratuais dos novos rituais que vão adornar sua vida, ele deve romper com a vida pregressa e ver a crise existente entre o que se viveu e o que deve ser vivido – expresso pelo arrependimento – para ter um novo desfecho – a salvação – em sua trajetória. Inscritos e aderidos a esse “governo de almas”, no caso do PLC, num autogoverno de almas, devem assimilar que sua biografia esteve “manchada pelo pecado” e que o uso de drogas, a vida no crime e na prostituição (são esses, na maioria das vezes coadunados, os principais motivos dos hóspedes estarem ali) se resumizam na estampa do pecado.

Cria uma equivalência entre crime e pecado, aproximando uma categoria geral de pecadores a uma categoria genérica espiritualmente informada de “criminosos”. Nessa perspectiva, se todos são pecadores, todos são de alguma forma também criminosos perante Deus. Crime, nesse contexto, torna-se o delito contra a vontade de Deus e seus desígnios, não contra a vontade do homem. (MACHADO, 2015, p. 457).

Essa é a *economia teológica* adotada pela instituição, em que a “mancha” do pecado deve ser “lavada” pelo ato da conversão que caminha para o fim da total

redenção, a salvação, visto que “o homem ocidental aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas [...] aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por eles” (FOUCAULT, 2008, p. 174). A experiência com todas essas passagens ocorre no solo do espaço institucional, é ele que opera, proporciona e media esse governo que liga o homem a Deus e permite a cura do corpo, da mente e, sobretudo, da alma. “Forjam-se assim populações que se compreendam enquanto sujeitos que precisam de salvação” (MACHADO, 2015, p. 466).

Procuram o Projeto porque “a sensação de falta de ordem que ameaça o homem nos limites de seu poder de suportar o sofrimento, de sua capacidade analítica e do sentimento de ruptura ética – quando a injustiça que parece ser recompensada – impele-o para uma dimensão onde essas contradições se resolvam, numa ordem superior”. (MAGNAMI, 2009, p. 20). Mais sobre a relação do pentecostalismo na vida dos hóspedes será visto na Parte III.

3.5. Pentecostalismo e favela

“O pentecostalismo vai se tornando um modo de ser na periferia” (ABUMANSUR, 2014, p. 114). Essa frase foi um dos grandes desafios teóricos e etnográficos desde que o pentecostalismo tomou forma e poder nas áreas periféricas, em especial nas favelas do Rio de Janeiro. Existe uma vasta bibliografia e uma série de trabalhos etnográficos que se dedicou a entender essa tomada pentecostal nessas áreas. “Quem faz, hoje, pesquisa nas periferias (sobre famílias, políticas, organizações civis ou crime) se depara inevitavelmente com as igrejas evangélicas. Esses movimentos começaram a ser descritos pela literatura a partir da década de 1990” (GALDEANO, 2014, p. 39).

É claro que existe uma especificidade para cada área, e, por isso mesmo faço esse caminho de compreensão do pentecostalismo, de seu crescimento em favelas e a forma com a qual transforma a sociabilidade local até chegar ao caso do PLC que liga pentecostalismo com outra realidade periférica e de violência: a da milícia. Essa análise ainda não tem a tradição do pentecostalismo e favelas, se encontra até

agora num processo de entendimento por sua natureza temporária e pela atual complexidade que apresenta. Parto, desse modo, de um conhecimento do universo mais amplo do pentecostalismo em áreas periféricas até chegar ao específico tema das milícias.

Existem muitas singularidades no que se refere à favela, principalmente a discussão que se pergunta nesses espaços como ilegais (GONÇALVES, 2015). O interessante é ver as mobilizações de fronteiras vendo a consolidação de igrejas (que pregam a legalidade pessoal, moral, espiritual) em territórios que respondem a um limiar de ilegalidade. Além do campo legal e ilegal, a composição dessa estabilização pentecostal em territorialidade de violência urbana é acentuada e demanda reflexões. Rafael Gonçalves abordou a favela como objeto jurídico e afirma que “esse longo e cumulativo processo associou sistematicamente as favelas à ilegalidade, classificando-as, em poucas palavras, como uma invasão de terreno, em que suas construções desrespeitaram as normas urbanísticas vigentes”. (GONÇALVES, 2015, p. 142). No entanto, mesmo que se aponte para esses como espaços ilegais, “os poderes públicos jamais estiveram ausentes das favelas [...] a formação e expansão das favelas não é um processo marginal ou espontâneo, mas contou com a tolerância e estímulo dos poderes públicos” (GONÇALVES, 2015, p. 144).

Vemos, assim, ao contrário do que tendem a afirmar, uma presença do Estado nas favelas e nos territórios periféricos dominados pela violência. Quando se coloca a gerência do Estado e da Igreja nesse mesmo espaço o que vemos é, como aponta Patrícia Birman: “o reconhecimento, por parte do Estado, de uma certa soberania na gestão do território é, sem dúvida, central para muitas dimensões da existência de seus moradores” (BIRMAN, 2009, p. 168). Para Marcia Leite (2009, p. 211), “a conversão religiosa pode ser pensada como uma alternativa no campo de possibilidades dos moradores de favelas para enfrentar o contexto de risco, insegurança e isolamento em que vivem”.

As décadas de 1990 e 2000 foram marcadas não só pela presença acentuada de evangélicos pentecostais, mas de como modificavam as formas de comunicação entre seus sujeitos. Vital da Cunha (2009) traçou uma linha histórica para destrinchar um pouco mais essas mudanças trazidas por esses discursos e modos de conduta bem aceitos por nichos diferenciados da favela, inclusive por aqueles

adeptos ao crime, ao tráfico. Eram eles também defensores desse tipo religioso, na maioria das vezes indo contra as religiões de matriz africana. Os evangélicos foram ganhando peso de diálogo entre os traficantes, Marcia Leite interpreta a entrada de um no espaço do outro como uma “espécie de salvo-conduto, que lhes permitia circular e agir sem se contaminar moralmente” (LEITE, 2009, p. 212).

Os evangélicos por mim entrevistados em 1997, em 2000/2001 e entre 2006/2009 falavam da “paz”, da “tranquilidade” na favela. Por “paz” e “tranquilidade” tinham como referência à oposição ao período de “guerras” entre comandos rivais do tráfico de drogas e de “invasões” da polícia na favela. A ocupação policial, como defendi na dissertação de mestrado, foi acompanhada de uma “ocupação evangélica” que se fazia presente, visível através da ocupação dos espaços públicos por faixas e cartazes, pela proliferação de igrejas, pelas músicas e pontos de oração que faziam valer sua voz a qualquer hora do dia na favela e da abertura de um sem número de comércios de produtos gospel e/ou com nomes que referiam a passagens bíblicas sugerindo o pertencimento religioso de seus donos. (VITAL DA CUNHA, 2009, p. 280)

Há teias complexas que envolvem traficantes e pentecostais. Alba Zaluar (1997) mostrou uma relação de oposição entre os dois, como representantes de Bem e Mal, os traficantes seriam vistos pelos crentes como agentes do demônio. No entanto, segundo Teixeira, “embora os pentecostais demonizem os grupos de traficantes, a relação entre eles não se caracteriza por uma relação de conflito. Os pentecostais gozam de respeito e prestígio em relação aos traficantes: seja quando pregam dentro das bocas-de-fumo ou quando resgatam pessoas ‘condenadas à morte’ pelos traficantes”. (TEIXEIRA, 2008, p. 181). Algum tempo depois da análise de Zaluar, ao fazer sua etnografia na favela do Acari, Vital traz análises sobre a existência de uma categoria formada por traficantes evangélicos, aqueles que seguem a crença evangélica pentecostal, mas que não a aderem completamente no que tange ao processo de conversão porque continuam no narcotráfico.

Essa relação, até certo ponto, não insidiosa entre ambos sugere muitos questionamentos em relação aos próprios pentecostais, como acusações de relações de uma cumplicidade deles com os traficantes. Teixeira formula algumas hipóteses sobre esse relacionamento e que nos faz refletir sobre o que falei acima da tensão de uma religião que prega legalidade, paz, justiça e não violência com grande adesão em favelas que são reconhecidas e interpretadas como territórios que operam em valores antagônicos a esses apontados.

O cotidiano das áreas socialmente vulneráveis em que há a presença do tráfico, de armas, de situações de risco, de conflitos entre polícia e quadrilhas de traficantes, etc., exige definições e agilidade nas repostas a estas questões. Como hipótese principal, dizemos que ao utilizarem com rigor regras de dom e contra-dom (Mauss, 1974) e, além disso, orientados por uma concepção encantada de mundo que consiste em compreender as ações e os conflitos do dia-a-dia de acordo com as disputas e as ações de Deus e do Demônio, ou seja, orientados pela lógica de uma Batalha Espiritual, os pentecostais conseguem responder de forma mais precisa e ágil às questões postas por um contexto violento. Uma religião de caráter popular, sincrética, ambígua e não institucional, ofereceria múltiplas possibilidades de repostas, possivelmente dificultando as ações coletivas e individuais num contexto que exige agilidade e definição no trato com o tráfico – e o reconhecimento da fronteira entre o simples contato e a convivência é uma questão levada a sério no cotidiano das camadas populares. Desta forma, a conversão religiosa (ao pentecostalismo) pode ser pensada enquanto uma alternativa para se viver num contexto que envolve a presença autoritária e violenta do narcotráfico e todos os riscos daí decorrentes. (TEIXEIRA, 2008, p. 183).

Por isso a afirmação de Abumanssur (2014, p.112) de que os “pentecostais são os responsáveis por essa difusão na qual ele acaba fazendo parte da paisagem local e se confundem com seu entorno”. Nesse sentido, também podemos formar mais hipóteses sobre as possíveis razões do pentecostalismo já fazer parte das diversas pontos do cenário da favela, da violência, do crime, como dos trabalhadores, dos *funkeiros* e suas referências à Jesus em algumas letras. Novamente, trazemos a dúvida sobre uma possível cultura pentecostal (VITAL DA CUNHA, 2009) ou de uma pentecostalização da cultura. Não necessariamente convertidos, ainda que não aderidos às doutrinas e regras religiosas, diversos grupos aderem às linguagens e dominam seus códigos, se sentem pertencentes, mesmo que não completamente afiliados.

Portanto, sociologicamente falando, não faz nenhuma diferença se a afiliação é fruto de uma transformação íntima do indivíduo ou não. E faz menos diferença ainda se essa transformação for súbita e radical ou lenta e gradual. Tais transformações pessoais devem ser entendidas na lógica do campo de trocas simbólicas que sustentam o poder local, ou seja, só se lançará mão do discurso sobre transformação pessoal, com a conseqüente crítica implícita do passado pecaminoso, se tal discurso apresentar alguma vantagem no processo de inserção e participação do novo adepto no grupo. Nos grupos onde a atitude sectária é mais acentuada, a conversão é mais desejada e esperada. Quanto menos sectário for o grupo, menor é a cobrança por uma conversão. À medida que o pentecostalismo se torna um componente da cultura da periferia, menos clara vai se tornando, pois, a conversão. (ABUMANSUR, 2014, p.112).

Destaco, dentro do crescimento em números de igrejas e diversidade em vertentes pentecostais, o referente ao tamanho dos templos e o aumento de seus membros. Ainda que igrejas já estabelecidas como as Assembleias de Deus, a Deus é Amor, a Universal do Reino de Deus ou a Mundial do Poder de Deus, continuam com seu crescimento, abrem espaços para o nascimento de outras, com essa capilarização é mais fácil que a teologia pentecostal exerça influência através de tantas possibilidades de espaços de prática da fé. Essas pequenas igrejas ganham o chamamento de “garagens divinas” (ABUMANSSUR, 2004), recebem menos de 50 pessoas em seus cultos, mas possuem um lugar de importância na escala dos pentecostais, por serem muitas, espalhadas e em lugares de difícil acesso para o estabelecimento de grandes igrejas, são elas que, a partir de sua pulverização, alcançam mais membros e adeptos.

3.6. Ações transitórias entre poder e crime: relações entre CR, milícia e tráfico

Em minha primeira conversa com o Pastor, o assunto milícia veio à tona. Já havia escutado de alguns hóspedes um pouco sobre essa relação com eles, nada muito aprofundado, como assim não foi durante todo esse tempo. Ninguém parava para falar somente sobre a milícia, mas sua presença estava ali, pairando nas conversas, nas entrelinhas do que diziam. Era sempre uma presença sutil nos diálogos e entrevistas, mas, era presente e, sobretudo, necessária. Em nossa primeira conversa – lembrando que tive poucos encontros pessoais com o Pastor – já no final, quando havia fechado o caderno e guardado a caneta, quando estávamos somente nós dois sem nenhuma dessas “interferências”, ele menciona a milícia. Entro no assunto, tentando captar um pouco mais sobre aquela conexão. Ele não se aprofundou muito, mas o que trouxe já se mostrou interessante. *“Sabe como é né, miliciano não aplaude, mas respeita. Porque a gente nunca trouxe confusão”*. Davi também deu seu posicionamento corroborando com a fala do Pastor: *“aqui é cada um na sua, ninguém se mete com ninguém, quando a gente chegou eles ficaram com um pé atrás, mas a postura do pastor sempre foi muito séria e o trabalho conquistou o respeito aos poucos, então eles não interferem no trabalho, se mantem longe, mas não temos relacionamento”*.

Embora ele achasse que a relação era distanciada devido à falta de um vínculo formal, não via o estreitamento que havia em certas atitudes descritas por ele mesmo. “*Já aconteceu algumas vezes deles trazerem as pessoas para cá, até mesmo baterem e deixar aqui, porque aqui é seguro e dizendo que se sair daqui vão ‘pegar’ eles lá fora. A própria milícia vê aqui como um lugar seguro, se tiverem aqui tudo bem pra eles, melhor do que estar lá fora causando confusão*”. Há uma clara relação. Eles estão fazendo o redesenho da inclusão por fora da política de Estado.

Essa fala é interpretada por eles como um respeito mútuo, um reconhecimento da autenticidade do trabalho realizado no Centro. No entanto, a atitude da cena não para somente no respeito, ela revela o estabelecimento de uma relação, demarcada pela tentativa de um vínculo de confiança, ou melhor, de uma dominação velada. Alguns hóspedes também relataram sobre o aparecimento de membros da milícia local para averiguar se algumas pessoas ainda estavam ali como combinado ou ordenado, pois o fato de estar ali mostrava que não “traria problema”. Tal situação pode ser analisada por alguns ângulos, uma se refere ao poder capilar, mesmo que se pareça “à espreita” ou, como dizem Cano & Duarte (2012), “só no sapatinho”, é um poder real e atuante. Mesmo que não aja de modo ostensivo ou que a agressão não se mostre de maneira aberta e conhecida, as formas de dominação ocorrem pelos poros e pelas vias de possibilidade.

Como já dito, o pentecostalismo tem uma vasta bibliografia no que se refere ao seu crescimento em áreas de favelas, com predominante violência do tráfico de drogas. Outra ponta de violência institucionalizada, principalmente no Rio de Janeiro, fica a cargo da milícia, especificamente na área da zona oeste, lugar onde o PLC está localizado. A localização poderia não ser tão importante para a análise, mas, nesse caso, ela o é, e determina uma série de acontecimentos decisivos para os caminhos dos hóspedes e do espaço.

Nos primeiros momentos, relutei trazer essa reflexão de forma mais aprofundada, por se tratar, de fato, de um “terreno escorregadio”, entretanto, à medida que o campo se mostrava, mais essa necessidade de reflexão sobre o território e as ligações de crime e poder além muros eram mais vinculada aos passos dados. O território, tampouco, é alheio ao que ocorria no CR, é, na verdade, determinante para suas ações, trazendo novos elementos, principalmente à sua,

digamos, “curiosa” relação com o tráfico. Digo “curiosa” porque tráfico e milícia operam como forças contrastivas que expressam os vértices do crime, as duas que gravitam em torno do poder no Rio de Janeiro.

Quando analisamos a *violência urbana* presente nas periferias da cidade do Rio de Janeiro, destacam-se dois distintos atores sociais, reconhecidos normalmente (pelo Estado e por boa parte da população) como criminosos: trata-se de grupos armados comumente chamados de **tráfico** e **milícia**. São grupos que marcam a organização social e política nesta cidade por sua presença armada ostensiva em favelas e outras formas de habitação popular no Rio de Janeiro, gerando efeitos significativos para a sociabilidade local e a relação dos seus moradores com as demais formas de habitar a cidade. (CONCEIÇÃO, 2015, p. 198).

É importante frisar que o termo usado aqui – milícia – se trata de uma categoria utilizada no Rio de Janeiro, seriam eles “os grupos que na maioria das vezes se apresentam como agentes de segurança comunitária, formados principalmente por ex militares, ex bombeiros, ex policiais, etc. Geralmente mantêm sua atividade cobrando uma taxa aos moradores e comerciantes e não comercializam drogas. Seus agentes são conhecidos como *milicianos* ou *milicos*”. (CONCEIÇÃO, 2015, p. 198). Essas taxas seriam pagas em troca de uma “proteção”, calcados num discurso de uma “brecha” deixada pelo Estado se colocam como capazes de proteger ao oferecer segurança a partir de uma “paz negociada”. Sobre os grupos de extermínio, trago a análise de Misse (2011), que:

Ressalta que a partir da década de 1970, formaram-se grupos de extermínio na periferia do Rio de Janeiro. Estes eram pequenos grupos de policiais, agentes penitenciários e guardas que recebiam dinheiro de comerciantes e empresários para evitar a ocorrência de crimes em determinada área. Outro grupo surgido nesse mesmo período foi a ‘polícia mineira’, formada por ex-policiais e policiais que vendiam proteção aos comerciantes locais. Na década de 1990, a ‘polícia mineira’ começou a ganhar novas configurações, já que a proteção por ela oferecida se estendeu aos próprios moradores, e não apenas aos comerciantes, com o objetivo de impedir a disseminação do narcotráfico. Esse modelo, atualmente denominado de milícia, proliferou basicamente pela zona Oeste do Rio de Janeiro e apresentaria traços, de acordo com o autor, de uma organização mafiosa. Segundo ele, haveria cerca de 90 favelas sob o domínio de milícias no estado, que controlariam a distribuição de gás em botijão, os serviços clandestinos de internet e televisão a cabo e, em algumas áreas, o transporte público ilegal. (CANO & DUARTE, 2012, p. 14).

O termo foi cunhado em 2006, mas, podemos dizer que num cenário público e de disputas, a história da milícia no Rio de Janeiro se consolida a partir de 2008.

Nesse ano, a expressão milícia começou a ganhar mais presença e notoriedade nos espaços públicos devido ao caso de jornalistas do jornal “O Dia” sequestrados por membros da milícia da favela do Batan, localizada no bairro de Realengo na Zona Oeste da cidade. Faziam eles uma pesquisa sigilosa sobre a atividade dos milicianos nessa região do Rio. Não que ela não atuasse de maneira capilar antes disso, pelo contrário, essa data torna-se um marco exatamente por vir ao público amplo tal atuação já tão engendrada em diversos territórios, mas pouco conhecida, difundida ou denunciada.

Esta ocorrência alertou a mídia e a sociedade em geral para o fenômeno. O que se alastrara por anos nas regiões mais periféricas da cidade do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense e que aterrorizava o cotidiano de cada vez mais pessoas, virou finalmente um caso notório, levando, entre outras ações, à instalação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, naquele mesmo ano. (CANO & DUARTE, 2012, p. 11).

No âmbito da grande mídia e de grande representatividade, deve-se citar a novela produzida pela Rede Globo “Duas Caras” (2008) que contava de uma favela fictícia dominada pela milícia, mesmo que isso não ficasse abertamente claro. Temos, sobretudo, o filme “Tropa de Elite 2: o inimigo agora é outro” (2010), que trouxe à tona o protagonismo da milícia no debate. Com a CPI das milícias, muitos de seus líderes foram presos e, gradativamente, o foco sobre eles foi se pulverizando e se voltando, novamente, ao tráfico de drogas, principalmente, após a instalação das Unidades de Polícias Pacificadoras. Quando o direcionamento de atuação da milícia foi mudando, foram, estrategicamente, modificando sua forma de agir, mas não deixaram de atuar nos territórios, sua ação passou a ser menos ostensiva ou, como dito no título do livro de Cano & Duarte, uma ação “só no sapatinho”. Ainda assim, sabemos que “só no sapatinho” fica apenas para o “grande público”, pois para aqueles que a vivenciam diariamente, a exposição é a mesma.

No processo de conhecimento sobre esse novo fenômeno houve, no início, uma certa aceitação, pois eram vistos como combatentes do crime organizado, ainda que não agindo por vias legais, não eram vistos a partir da lente de uma prática criminal, eram vistos como um “mal menor” em comparação com o narcotráfico. “O prefeito da cidade em 2006 definiu esses grupos como ‘autodefesas comunitárias’ e outras autoridades publicasse manifestaram em termos parecidos”.

(CANO & DUARTE, 2012, p.13). O foco de crítica quanto a eles recaia na extorsão dos moradores, o que não dava elementos suficientes para igualá-los ao dolo com o qual se encaixava o narcotráfico.

Falar de milícia não é trazer um fenômeno único e unificado, assim como o tráfico de drogas é formado por uma série de ramificações, com facções, “ideologias”, pensamentos e formas de atuação diferentes. O nome milícia é uma categoria que aborda experiências que podem ser bem diferentes entre si, quando falamos sobre ela, temos que ter em mente o caráter heterogêneo de sua existência e de suas vivências. Cano (2008), ao discorrer sobre os seus modos de vida, traz o conceito de “guarda-chuva”, o que revela diferentes experiências de “policimento” sendo encaixados nesse perfil. Logicamente se criou uma rede entre os que são nomeados de milicianos, entre os que fazem esse tipo de trabalho, mas não necessariamente eles têm uma ligação direta ou se entendem na mesma identidade. Por isso mesmo não há uma referência identitária única e precisa, “trata-se, na realidade, de uma etiqueta aplicada, de maneira crescente, a cenários bastante variados. Nem sequer entre os moradores das áreas controladas por estes grupos é possível inferir uma definição consensual do que seja uma milícia” (CANO & LOOT, 2008: 59).

Sendo assim, destaco que o tipo de milícia que apresento aqui não é unificador de toda a cidade do Rio de Janeiro ou o mesmo possui perfil de outros tipos de atuação, no entanto, por escolha de preservação da localização do Centro não irei identificar qual seria esse grupo atuante na área. Vemos um crescimento elevado do número e da representação dos CR pentecostais no cenário, muitos deles nas zonas mais afastadas do centro da cidade, onde há mais espaço físico para o recebimento de um quantitativo maior de hóspede. São exatamente esses locais que estão, em sua maioria, sob “domínio” dessa outra força de poder e crime institucionalizada. O que o PLC nos apresenta, em termos do número de hóspedes vinculados ao tráfico de drogas, é apenas uma representação da realidade macro de muitos outros CRs com o mesmo funcionamento. Sendo assim, o que se abre é a cena de um espaço com muitos ex traficantes inseridos num território com outro controle e jurisdição por alguns que, no processo de vida, se firmaram como força opositora. Como já mencionei, se torna no mínimo curioso observar e tentar, minimamente, entender o que está para além do quadro dado. “A milícia, por

exemplo, afirma sua legitimidade enquanto radicalmente diferente do tráfico. Tais instituições se apresentam no imaginário da violência urbana carioca a partir de representações que, a princípio, parecem opostas e não conciliáveis”. (CONCEIÇÃO, 2015, p. 197).

Existe também outro ângulo mais visualizado pela ótica do PLC, e que será melhor apresentado nos capítulos seguintes, que é a transformação num homem de Deus. O CR também se coloca como uma espécie de facilitador para a (re)entrada deles na vida formal, pois ao sair de lá, a milícia tem mais chances de enxergá-lo como redimido e, agora, de confiança. Ou seja, apenas a passagem por aquele espaço confere algum tipo de legitimidade às possíveis e futuras ações, funcionando como uma espécie de “lavanderia das almas”.

A postura do próprio Centro ao reconhecer a importância da visão da milícia sobre os membros denota uma forma mantenedora do poder. Isso se traduz em dizer que aquele território e que aquela ação só existe pela concessão e permissão da milícia. A milícia age lançando em seus vários braços um poder que se fixa nos meandros das relações, se travestindo em respeito à instituição que oferece passividade, pacificidade e negociações de reconhecimento silenciados, formadores de um pacto de utilidade. Tal pacto se desenvolve de várias maneiras, uma delas é que os hóspedes agora encontram-se em área que não pode ser invadida pelos “antigos exércitos” dos quais faziam parte ou por aqueles aos quais deviam alguma coisa. Sentem-se protegidos pelos que antes eram os seus inimigos e que agora se tornam seus “protetores” para sua possibilidade de existência e garantia de sobrevivência.

Tal fato deixa claro que há uma nítida fronteira delimitadora de produção e reprodução do poder num território de entressafras, que por um lado permite aos membros do CR tanto novas absorções nas suas dinâmicas de sobrevivência, como por outro permite um retorno às antigas dinâmicas já conhecidas e vividas por eles. Dessa forma, o sítio serve para alguns como refúgio, como momento de passagem de uma vida de limites à outra mais aceita pelos parâmetros familiares e sociais que reinsere numa “nova tipologia de normalidade” que os tornam mais “adequados” ao mundo das relações. Se essa “limpeza moral” não se dá pelos vínculos de reconhecimento estatal e sócios, ela pode acontecer pela recuperação dos vínculos espiritual que, para eles são “superiores” aos vínculos físicos que estabeleceram até

então. Assim, se agarram à última chance que lhes parece passível de uma recuperação também no âmbito social.

O fato a ser destacado, mesmo que como apontamento e sem uma conclusão é o cenário que se abre tecido pela tensão das duas maiores pontas do crime, as que se organizam e firmam para que as forças se encontrem no mesmo território. Se território é compreendido como local de disputa de poder, como se dá essa nova configuração e alocação do poder? Ele está em predominância, o que modifica o lugar dos sujeitos na cena, membros do tráfico que outrora podiam se portar como inimigos à altura, agora se compõem numa nova estrutura hierárquica, no qual não há mais disputa e sim uma aceitação.

Nesse pensar, a milícia tem o poder político sobre o território e o mantém sob sua égide de proteção e concessão. Esse poder é dinâmico demonstrando o que se pode ou não fazer, o que se deve solicitar e direciona pensamentos e ações para uma aceitação e pacificação na atitude de “recebimento da proteção”. Há uma prática ilegal que se baseia na profissão de defesa, de permissão, um acordo tácito em que o lado mais forte na sua liderança regional coloca: “se mantenha sob minha licença, porque se a atropelar, resta-lhe somente a vala, o tiro e a desesperança final”. Inserido nessa lógica o CR acredita que seu poder se perfaz e permanece no controle, muito embora seja e perceba que é o controlado.

À guisa de conclusão dessa Parte para a abertura da próxima (na qual falarei mais sobre o aspecto macro político que a envolve e dá meios e formas de articulação para que toda a realidade apresentada aqui exista), reflito sobre os possíveis desfechos da relação institucional com a milícia. Destaco, novamente, o tom novidadeiro desse tema que, assim como a favela, se constitui num território de violência, mas com uma área maior, um crescimento horizontal acentuado e com a vivência de outro tipo de crime organizado que não o narcotráfico, possuidor de uma forma de gestão diferente.

Uma questão que fica é sobre a incorporação de alguns hóspedes pela milícia ao saírem do CR. Esse seria um caminho por vezes natural visto que existe uma referência e uma ligação mais próxima com eles. No entanto, tirando um caso específico que me foi passado sem tanta ênfase ou detalhamento, não ouvi e nem era normal falar desse tipo de desfecho, dessa incorporação por parte da milícia. A

partir daí pode-se fazer algumas hipóteses: uma que, de fato, esse número é irrisório e por isso não ganha proeminência no discurso deles ou mesmo porque a relação pode ser ainda mais íntima ou subterrânea e, por isso, a intencionalidade é deixar demarcado na fala esse grau de distanciamento. Para encontrar uma resposta para esse assunto seria necessário mais tempo de campo, olhando para esse tema especificamente de modo mais minucioso.

Pode ser que a milícia local seja também “apenas” um poder que garanta a atividade do CR não indo muito além disso. O que me foi passado no tempo de trabalho de campo foi que as relações se estancavam aí, nessa anuência, e ela por si só já é representativa. Como os pentecostais ramificam suas formas de diálogo com o crime? Se na favela, como descrito acima, tinham acesso mais largo ao tráfico, o mesmo pode acontecer com a outra ponta do crime. O fato de se necessitar de uma autorização para o desenvolvimento das atividades nos faz pensar, entre outras coisas, primeiro a forma de domínio dessas ações criminosas, estabelecendo o que se pode ou não pode sobre determinado território, tal qual o Estado, ou mesmo com um tipo de permissão (mesmo que velada) dele. Sendo o PLC um Centro à margem e não incluído juridicamente (ponto que será discutido na próxima Parte), a aprovação da milícia local acaba sendo um dos únicos meios de se materializar sua existência. Então, se a relação dos dois se finalizar na autorização de funcionamento já denota uma miríade de questões complexas, posto que o CR, sem o reconhecimento legal, encontra no controle da milícia uma forma de se legitimar.

A outra problemática posta é o porquê se torna interessante para a milícia ter um Centro religioso com tamanha predominância em tamanho e influência na mesma área que eles. Até que ponto o consentimento com o trabalho do CR é pelo fato deles não “darem trabalho”, como apontado por Davi? Por uma possível troca de favores? Ou mesmo por uma sensação de domínio sobre os ex traficantes que agora estão numa posição de submissão ou subalternidade? Muitas são as perguntas que um campo tão rico pode nos trazer para questionar.

Desde o início, percebi que poderia e deveria haver acordos de existência, sobrevivência, permanência e regras próprias por parte da milícia em relação ao Centro. Ainda que isso decorra, é necessário analisar como se desdobram esses passos no cotidiano. Difícil conseguir extrair toda a profundidade dessas relações tão entremeadas e com seus enigmas próprios. Mesmo que não seja possível abarcar

o todo, busquei pistas que nos fazem pensar e abrir mais horizontes de reflexão sobre um contexto atual, pujante, que está na esfera do presente e pedindo para ser pensado. O que apresento aqui é apenas uma visão, uma interpretação, que deve ser somada a tantas outras para essa construção. Trago, posteriormente, algumas perspectivas colhidas durante a pesquisa de campo.

PARTE II - POLÍTICA, RELIGIÃO E MODELOS DE TRATAMENTO

1. Cena 2. A televisão. O retorno. Os quatro.

Fomos para um canto ao ar livre, um lugar chamado por eles de televisão, um campo aberto, no alto, com uma vista para o bairro e tudo o que acontecia. Aquele era o lugar deles pararem e verem a vida acontecer. A atribuição para o espaço como televisão remonta ao olhar, ao ver, ao perceber, observar, assistir, ao relaxar, ao descomprometer, ao se ligar em algo que não seja você e, assim, ficamos ali, em frente à “televisão”. Naquele dia, Davi estava ansioso para apresentar um psicólogo hospedado e, com ele, trouxe mais três homens. Havia um orgulho em receber ali alguém *ilustre*, importante como um psicólogo, um psicanalista. Muitos são os possíveis porquês desse orgulho de ter alguém que não um traficante, um criminoso, um morador de rua ou qualquer pessoa desacreditada socialmente. Além do psicólogo, tinha outra figura importante, que era Estevão³⁵, de classe média e morador do Recreio. Não foram poucas as vezes que Davi e Malaquias citaram a passagem de um engenheiro, de um médico, até mesmo a presença de um policial ali trazia um ar diferente.

Me parece que a presença de alguém com certa credibilidade confere ao lugar alguma aceitabilidade. Mostra que ali não tem somente os estigmatizados, tem capacidade para receber os letrados, os “entendidos”. Tais credenciais não os deixam ser um trabalho qualquer. Davi e Malaquias dão, notoriamente, tratamento diferenciado, principalmente, ao psicólogo, que une posição social com *status* médico. Ele também se colocava de maneira diferente, como os outros, como quem está consciente de sua situação, mas consegue se colocar fora dela e a analisar. Com seu vocabulário diferenciado, com as análises sobre o próprio culto, os outros hóspedes se colocam como ouvintes de alguém que tem mais ainda a acrescentar.

³⁵ Estevão significa “Coroa”, que traz uma conotação de riqueza, poder. Dei esse nome a ele por ele ter sido o único hóspede branco, de olhos azuis, de classe média alta e que relatou o uso de drogas para orgias e festas.

Farés³⁶, de 48 anos, sem dúvida, foi uma das figuras mais interessantes que me foram apresentadas. Com ele, nem precisou de um quebra gelo, falante, já se colocou desde o primeiro momento, contando sua formação, sua carreira, como psicólogo e psicanalista, professor universitário e usuário de cocaína. Sua associação primeira com a cocaína foi com o aumento da criatividade, com ela, segundo ele, conseguia “escrever livros” e, assim, traz Freud para a conversa, fazendo a associação. *“Vocês sabiam que Freud usava cocaína, não é mesmo?”*, continuou: *“Freud viu que o sintoma da cocaína não era decifrável, se não é decifrável, o que sobra é a cifração”*. Diz ele que Freud conseguiu sair sozinho da droga, um desafio para todos ali, pois quando se entrega ao uso, a vontade é sempre de ir ao limite. Farés não tinha nenhum vício religioso, aparência, trejeitos ou fala, mas se colocava como um convertido. No entanto, um convertido diferenciado, que analisava o que estava a sua volta.

“Eu passei por nove clínicas. A família virou as costas, na verdade, a família não sabe, só o dependente sabe o sofrimento que passa. Minha irmã me ligou e disse para eu assumir que tinha me tornado um dependente, eu não assumia. Fui tentar comprar mais na boca para cheirar, mas os traficantes não deixaram”.

Nesse momento, Davi interrompeu e disse que é assim mesmo, que os traficantes sabem quando não devem vender a droga, que eles sabem “ler” seus consumidores e Farés disse: “na verdade, o traficante é um psicólogo, só não sabe que é. Eles dão diagnósticos, isso sem estudar, só de olhar mesmo”. Depois de ter passado por nove clínicas, Farés foi para o centro de recuperação, com muita dificuldade ainda, pois tinha preconceito com o tipo de tratamento oferecido ali, principalmente pela falta de terapia, de remédios e a incidência religiosa.

“Eu nunca fui de ‘reteté’³⁷, de linha pentecostal do poder. Eu fico só olhando e falo pra quem tá do meu lado que sei a hora que alguém vai falar em

³⁶ Farés significa “o que rompe”. Escolhi esse nome porque ele pareceu sempre querer quebrar com paradigmas estabelecidos à medida que conta sua trajetória.

³⁷ Conceito nativo que se relaciona a estar imerso no poder do Espírito Santo, será mais trabalhado na Parte III.

línguas e é certo, ele fala naquela hora. Agora, você pode perceber que quando eles entram ‘no poder’ e começam a sapatear, se perguntar depois o que foi falado na pregação, ninguém sabe o que foi falado”, frase essa que foi concordada por Davi, que acrescentou que as suas mensagens não tinham apelo emocional e que davam estrutura para o crescimento da fé de Farés.

Malaquias trouxe mais três homens para a roda e, assim, tivemos que parar de conversar com Farés para ouvir os que se juntavam. Era perceptível o orgulho dele ao trazer um dos hóspedes, dizendo que um era ex criminoso, dizia que ele havia passado pela cadeia como um modo de admiração, o apresentou como ex traficante, mas em seu depoimento depois disse que era só “avião”. O discurso de Malaquias exaltava a potencialidade de crime, mesmo não tendo patente alta como outros, foi apresentado, então, como traficante dentro de uma lógica de redes de interesse. Tinha, ainda, outro hóspede que se diferenciava entre eles.

Estevão no primeiro olhar já mostrava-se completamente diferente do perfil do PLC, grande, homem branco, loiro, olhos azuis, feições europeias, emblema que aquele ali é um território compartilhado. Embora lugar predominantemente negro, havia a figura do que, para eles, representava uma “partilha democrática do atendimento”. Ele se diferenciava não só pela aparência, mas pela forma de se colocar e de falar. Com 48 anos e 9 meses no Centro, conta que o que o levou pra lá foi álcool e cocaína. Estevão não era envolvido com o tráfico, pelo contrário, fazia parte da classe média que alimentava o movimento. Notoriamente sabedor de sua posição ali, se coloca e conta sua trajetória:

“Sou de outra classe social e de outro poder aquisitivo, eu sei. Minha ligação com as drogas começou quando eu fui pro interior de Minas, lá se bebe muito e eu bebia normal, com 19 anos voltei pro Rio e deixei uma filha lá, a Sofia, que hoje tem 25. Aqui no Rio fiz Administração de Empresas, comecei a trabalhar como consultor imobiliário e morava no Recreio. Comecei a usar cocaína nas festas. No início era um uso esporádico, nas festas, mas foi só aumentando e tomando conta de tudo. Tinha 10 anos de casado e separei. Tinha um amigo de trabalho que separou na mesma época que eu e morreu assassinado por causa das drogas, em uma das visitas numa favela pra buscar droga. Mesmo aquilo tendo me

chocado não larguei as drogas. Trevas chamam trevas. Ai eu montei uma empresa, não tinha essa de dependente químico, eu me considerava usuário, mas dependente não. Mas ai cheguei a um ponto de nem ir mais pra minha própria empresa, que fechou. Parei de pagar o aluguel e fui despejado. Ai tudo começou, passei dois dias na rua, perambulando sem destino pela Taquara, fiquei dentro da Igreja Universal, não tinha a quem recorrer. Ai Deus falou comigo. Lembrei de um conhecido que eu tinha que passou por aqui e morava na Taquara. Fui atrás dele e ele me trouxe aqui. Vim rindo porque tinha certeza que queria vir. Mas os primeiros dias foram bem difíceis, me assustei com o ambiente. Pensei: “não vou ficar aqui”, a gente pensa até em suicídio, sabe. Mas eu fui bem acolhido. Eles sabem a dor que é, reconhecem a sua dor e hoje eu faço a mesma coisa com os novos que chegam. Ser de classe social diferente não passa batido. Mas por mim não, é mais por eles, eu vejo que notam as diferenças, educação, modos, essas coisas, só que não é um problema isso, não é conflitante não. Eu sinto que tô na reta final. Dizer que está pronto é complicado, tenho medo sim de sair daqui e tudo voltar, é o espírito contra a carne, mas tô com Deus. No início, não poder sair pra mim foi o maior conflito, mas agora eu já peguei confiança, já pude até ir em Minas, fazer uma viagem. Pedi autorização pro pastor e ele te olha e logo vê o espiritual.”

O segundo homem era Rubem³⁸, 31 anos, está lá há quatro meses, seguiu os passos do pai. O pai, usuário de cocaína, agredia a mãe e os filhos. Rubem começou o uso bem cedo, em torno de 14 anos. Apesar de o pai ser usuário e saber do uso do filho, nunca o incentivou a continuar. Rubem disse que, embora os dois fizessem uso da mesma droga, nunca a usaram juntos, pois isso seria falta de ética. Continuou, começou a morar nas ruas, usar crack e contou que o *start* para procurar recuperação foi depois de um mês seguido nas ruas. Seu pai já havia iniciado o tratamento no centro, havia se tornado diácono e referência entre os outros. Rubem, então, procurou o mesmo centro e disse estar há 4 meses “de pé” – eles não usam a expressão “limpo” e sim “de pé”, que tem referência com estar firme na fé também, as ligações das expressões não se referem somente à droga, mas, sobretudo, a uma gramática religiosa. Nesses 4 meses, já conseguiu “cargo”, toma conta de cerca de

³⁸ Rubem significa “filho”, essa foi a identidade mais forte colocada, pois ele e os dirigentes sempre traçavam sua própria trajetória em comparação a de seu pai.

90 homens num quarto, fato esse que mostra um pouco da relação hierárquica dentro da autogestão. Sua fala orgulhosa demonstrava a importância da regra, disciplina e divisão do poder. Em suas palavras, sua expectativa de vida está em recuperar a dignidade de vida e o caráter e, conta que, desde que entrou, não sente vontade de usar nada mais.

O terceiro da roda era Esdras³⁹, de 39 anos, que está lá há nove meses. Era ele que se mostrava mais feliz por eu estar ali. Repetia várias vezes que as pessoas não se importam em ouvi-los e ter alguém que os ouvisse, que se interessasse pelo o que eles têm a dizer era muito importante. *“Tô feliz porque apareceu gente por causa de nós, na rua ninguém ouve nós”*, eram suas palavras. Ali estavam quatro que, em suas falas, mostravam as vias que os sustentavam, sempre mostradas por meio dos discursos. Farés pela ciência, Estevão e Rubem pela fé e Esdras pelo afeto.

A história de Esdras está ligada à vida nas ruas. Aos 14 anos começou a se envolver com cocaína e o álcool, através da cachaça. *“Quando eu vi que tava desacreditado pela sociedade e a família não me queria mais, fui pras ruas. Lá eu fiquei vivendo sem ninguém saber, se via alguém da minha família, me escondia. Foram 4 anos assim”*. Uma pergunta foi feita sobre o pensar e a consciência do uso da droga e ele: *“só pensava na consciência quando acabava o dinheiro e pensava, meu Deus, o que estou fazendo, mas quando pintava dinheiro de novo, esquecia a consciência novamente. Tentei parar várias vezes, mas se libertar da droga é só com Deus mesmo. Vou te falar uma coisa, todo mundo que vai pra droga é vacilão. Eu era um vacilão, porque ter uma família boa e ir pra rua, só mesmo um vacilão”*.

Trouxe um caso que havia acontecido na outra semana, bem recente e que o havia deixado por demais abalado: o assassinato de seu irmão. *“Meu irmão era bom, não merecia morrer, eu fiquei pensando quantos livramentos Deus me deu da morte, e levou ele, que não usava, não fazia nada”*. O mais agravante é que ele diz saber quem o assassinou: *“Minha primeira vontade foi sair daqui e voltar pra rua pra me vingar, mas o Malaquias me ajudou, me aconselhou e nesse tempo, depois da morte dele, minha família se reestruturou, eles vieram me visitar, todo mundo se uniu e a Bíblia diz que temos que amar nossos inimigos”*.

³⁹ Esdras significa auxílio, socorro. Na fala desse hóspede todas as frases pareciam um pedido de socorro.

Ao falar sobre os conselhos que havia dado para Esdras, a palavra voltou para Malaquias, que continuou a falar sobre sua vida e dos trabalhos de feitiçaria que fazia em sua vida “no mundo”. Contava dos “trabalhos” para o mal de pessoas e famílias e disse que “pega mesmo”. “Agora, se a família for de Deus, não pega mesmo, mas se der brecha, aí pega”. O foco no mal dentro da fala deles é sempre preponderante, tudo gira em torno do mal, seja por meio do poder ou do medo. Estar blindado, sem brecha senão o mal entra, esse se mostra todo o tempo como o cerne da teologia deles. Nesse decorrer, ele mostrou (novamente com orgulho) sua tatuagem no braço, do Zé Pelintra e diz que não sabe se tira ou deixa ali como marca de seu testemunho de vida.

(Diário de Campo, julho de 2016)

*

O orgulho é um sentimento compartilhado com muita frequência nos discursos, sendo eles individuais, coletivos ou institucionais. Orgulho da vida antiga frente a vida de agora, orgulho dos testemunhos, das possibilidades de transformação, orgulho da recepção de gente com credencial, orgulho do quantitativo de homens que passa por ali e pela relevância e respeito alcançados. Dentro desse repertório se torna muito presente a ação do mal e a repetição sobre a falta de conflito naquele espaço.

Essa Cena mostra a heterogeneidade de realidades, trajetórias e buscas: pelo poder, pelo reconhecimento, pelo afeto, pela estabilidade, pela recuperação, pela dignidade, pela influência, pelo comando. Assim se apresenta a complexidade do Centro de Recuperação, nada simples de ser captado, mostrando a real necessidade de uma análise sobre o seu lugar e como intervém com ascendência. Trouxe essas histórias individuais para apresentar essa Parte da tese, que tenta compreender as tramas coletivas e institucionais que se encontram nesse micro espaço cotidiano. Para além dos quadros estatísticos, diagramas burocráticos e visão estatal, como eles se enxergam, como se interpretam enquanto instituição e como comunicam isso com seus hóspedes. Falas como a deles revelam o olhar sobre quem usa as drogas

– sobre eles mesmos – sobre o lugar que a droga ocupa nessa cadeia reprodutiva e sobre o poder operacional e subjetivo que possui o Centro de Recuperação, o que veremos, em sua forma mais ampla descrita aqui.

São trajetórias individuais que não estão desvinculadas de um cenário macro estrutural que coordena também as vias institucionais. Por isso, nesse momento, os esforços estão concentrados na dimensão de Religião e Política que abre espaço para se pensar acerca dos modelos de tratamento. Nesse contexto, como se encaixa a produção de conceitos a partir de um CR à margem na busca que seu trabalho seja legitimado ainda que não legalizado? Nesse limiar encontra-se, acredito eu, um terreno mais complexo, no qual os modelos jurídicos esbarram no que o espaço entende sobre si mesmo. O lugar da religião na política, os modos de enfrentamento das drogas, por seus usos e abusos, as formas de tratamento que respondem a essas visões e como o PLC se encontra nessa discussão são os temas que tentei trazer, ao menos preliminarmente, nessa Parte.

2. Religião e Política

Para o bem ou para o mal, parece impossível separar a religião da demanda de se tornar visível.

Jeremy Stolow

No dia 09 de setembro de 2016 foi ao ar, na rede Bandeirantes, o segundo debate entre os candidatos à Prefeitura do Rio de Janeiro. Participaram Marcelo Freixo (Psol); Flavio Bolsonaro (PSC); Jandira Feghali (PCdoB); Pedro Paulo (PMDB); Marcelo Crivella (PRB); Alessandro Molon (Rede); Osório (PSDB) e Índio da Costa (PSD). Em determinado momento, Flavio Bolsonaro pergunta a Marcelo Freixo sobre o seu posicionamento acerca da legalização das drogas. Destaco alguns trechos que considerei importante do diálogo:

FB: *Qual a sua proposta para recuperar os dependentes químicos na cidade, especialmente os de crack?*

MF: *Temos que ter um sério debate para legalização das drogas, porque o que se encara, de fato, é a criminalização da pobreza. A juventude não está morrendo de overdose e sim de tiro. Queremos uma política de saúde, o município deve ser o gestor pleno e tem que efetivar essa política de saúde, seja no crack ou em qualquer droga. O que não se pode é tratar como um caso de polícia e sim de saúde pública, com capacidade de investimento preventivo.*

FB: *Eu entendo que nós não temos que abrir mais portas para as drogas, ao contrário, eu sou um candidato que sou contrário à legalização das drogas. Certamente, a maconha é a porta de entrada para as outras drogas mais pesadas. Fico imaginando quais vão ser o projeto de lei do Psol para os 160 municípios, vai criar o programa “Bolsa Larica”, por exemplo, para combater a fome das pessoas. Na verdade, esse assunto deve ser levado a sério, eu defendo a parceria com as entidades religiosas de todos os segmentos, como acontece, por exemplo, na igreja Batista. Eu sou Batista e acompanho de perto o projeto da Cristolândia. Você que nos assiste tem a oportunidade de conhecer, pois só com o intermédio de pessoas fazendo esse trabalho voluntário sério, levando dignidade e amor a essas pessoas⁴⁰*

⁴⁰ Grifo meus.

É importante contextualizar que, em tempos de redes sociais e *Facebook*, todas os acontecimentos estão em outra ordem e velocidade, as questões políticas estão abertas e os debates tomaram outra dimensão de alcance e de diversidade de posicionamentos. Não é interesse aqui trazer uma análise mais profunda sobre esse tema tão relevante, mas apenas apresentar o cenário no qual o momento que essa tese se insere. Imerso nesse contexto, é de se imaginar a repercussão e o alcance que essas falas tomaram, militantes e simpatizantes das duas ideias “viralizaram” o vídeo, que se tornou, por alguns dias, um dos assuntos principais das páginas virtuais. Grupos que não se colocavam nesse assunto, ou não se portavam com tanta veemência passaram a ver, em cenas como essa, abertura para se posicionar, o assunto da política de drogas ganhou um alcance ainda maior que o já tido.

Decidi apresentar a cena pela abrangência da veiculação e pelo debate municipal mostrar muitos indicativos e sintomas, pois trata-se de duas figuras públicas de grande alcance e popularidade na cidade, com discursos opostos e abraçados por um contingente muito grande, principalmente da juventude. As falas, bem compartilhadas, trazem sucintamente duas visões que parecem antagônicas quando no terreno da disputa eleitoral. No entanto, serem diferentes e de planos políticos e ideológicos não as tornam necessariamente antagônicas. Isso porque a ação antiproibicionista e a validação de uma descriminalização das drogas não inviabiliza a existência de outros espaços de tratamento e recuperação, eles não seriam excluídos da arena ou seu trabalho cancelado pelo alcance da descriminalização ou legalização. Há uma teia muito mais complexa entre as ações de e para as drogas. O que a fala de Bolsonaro destaca é a possibilidade de admissão de projetos como o PLC na condição de políticas públicas. Sendo isso muito representativo para os que acreditam num processo de conversão de condutas para o evento sócio político.

Bolsonaro, ao mostrar sua postura proibicionista, trazer a religião para a centralidade do tratamento, sendo bastante específico com a “bandeira” evangélica. Seu discurso não abriu para outras religiões, apenas destacou o trabalho realizado pela linha na qual ele mesmo é filiado, citando a Cristolândia⁴¹ como modelo, um

⁴¹ Deborah Fromm realizou uma pesquisa na Cristolândia de São Paulo e relata que a “Cristolândia tem como *“prioridade resgatar dependentes químicos e codependentes por intermédio do ensino da Palavra de Deus, pois entende que somente a ação do Espírito Santo e uma vida íntima com Cristo proporcionarão uma verdadeira libertação e recuperação”* (Manual Operacional

projeto grande, que funciona em 7 estados brasileiros: São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Bahia, Espírito Santo, Brasília e Belo Horizonte, sendo sempre localizadas em locais de concentração de uso de drogas, sobretudo, crack. “A Missão Cristolândia é fruto de uma política missionária financiada por igrejas batistas, atreladas à Convenção Batista Brasileira (CBB), de todo o Brasil, foi eleita como organização central” (FROMM, 2014, p. 13).

Para além da citação da Cristolândia em si, destaco a fala naturalizada e aceitável do candidato de, necessariamente, chamar a igreja para realizar plenamente uma gerência que é do Estado. Sua proposta não traz o Estado como protagonista e sim como apoiador ou financiador do trabalho já efetivado pela igreja, deixando claro que em sua gestão não haveria ação direta estatal nessa pauta, a política de drogas ficaria a cargo do desempenho dos programas evangélicos. Seu discurso concorda com a fala proeminente dos dirigentes desses projetos de que é função da igreja acabar com o “problema das drogas”, pois o Estado não tem como resolver esse problema. Acreditam, assim, ser a igreja a única instituição com tal competência. Tem essa posição construída no argumento de que só Deus é capaz de promover uma libertação total das drogas e que Ele não age, tão somente, de modo pontual. Nesse contexto, pode-se pensar que quem financia quererá dividendos políticos, logo protagonizará na esfera pública. Isso fisga de volta a fronteira que vinha sendo desenhada para dentro dos limites da política institucional e do Estado. A situação mostra como o papel da religião nessa temática toma uma

Cristolândia, 2012: 13). O programa propõe um modelo terapêutico baseado na formação cristã, ou seja, é através do ensino da *palavra* que se agencia a cura. Como enfatizou Soraya, a coordenadora do programa batista, “*nós não somos clínica, não trabalhamos com nada medicamentoso. Nós não somos casa de recuperação. Nós não trabalhamos na linha de casa de recuperação, nem comunidade terapêutica. Nós somos um programa pedagógico. É todo educacional. Todo o processo do programa é educacional*”. O tratamento proposto pelo programa pedagógico batista é desenvolvido através da internação em Centros de Formação Cristã (CFCs) e está dividido em três fases. De imediato, convém ressaltar que a recusa pelo uso de medicamentos está atrelada a uma concepção de que apenas o poder de Deus propicia uma cura verdadeira, sendo a utilização de fármacos uma mera substituição de drogas e “vícios” (FROMM, 2014, p. 16-17). “Na primeira fase é realizada uma avaliação médica e exames (de sangue e urina, hemograma, HIV, VDRL, etc) para que seja traçado um diagnóstico da situação de saúde do interno(a). Durante essa fase, o foco é o resgate do vínculo familiar e a “desintoxicação”, através de cultos e estudos bíblicos, além de atividades de laboterapia (horta, granja, pomar, mercearia, etc). Já na segunda e a terceira fase, há a continuidade dessas atividades terapêuticas, porém essas fases estão voltadas para a “reinserção social”, através de cursos de capacitação e profissionalização, além da criação de um acompanhamento de uma Igreja Batista com o aluno e sua família. Além disso, em todas as fases é trabalhada a “vocação” dos que desejam seguir a carreira missionária, a qual, para além dos aspectos religiosos e espirituais, surge para muitos como uma fonte de estabilidade profissional e financeira. (FROMM, 2014, p. 22-23)

notoriedade e importância cada vez maior e corrobora com o pensamento de Fromm de que:

Não se trata somente de resolver o problema nacional do crack, mas de a partir desse problema, que para eles condensa uma disputa mais fundamental entre esses polos, fortalecer uma aposta evangélica para resolver todos os problemas da pátria. Por isso, nos permitem pensar em um *dispositivo de evangelização*, ou seja, apostar analiticamente que em torno da ação evangelizadora são mobilizados sujeitos, saberes, instituições e tecnologias empenhados no combate guerreiro ao Inimigo que, inclusive, redundam na construção de um projeto de nação. (FROMM, 2014, p. 14).

E aí se coloca a análise de religião e política em perspectiva, vendo que há um ato ou um projeto político em constante crescimento. Essas duas dimensões são imbricadas a partir desse *dispositivo de evangelização*, mostrando como se estabelecem no contexto político a partir de elementos teológicos e bíblicos e com o discurso de que sua atuação não é eminentemente e nem de caráter político. Concordo com Fromm (2014, p. 14) quando analisa que:

Ao contrário de considerar a luta contra o demônio como indício de uma alienação política, ou seja, como um equívoco que projeta sobre o inimigo errado os motivos das mazelas e desigualdades sociais, há a necessidade de se estender a noção ordinária de política, centrada na disputa de poder em torno do Estado, de modo a abarcar outros modos de figurar o conflito social que, muitas vezes, extrapola mesmo a luta entre os atores que consideramos usualmente como “humanos”.

Por essa via, o *dispositivo de evangelização* age na construção política, vistas não somente na sua visibilidade e interferência, mas na capacidade de agir e dar resultado nas questões em que o Estado, e o governo, não agiu. Fazem isso, como bem trouxe Fromm, a partir da presença de novos atores da cena religiosa, o que promove mudanças significativas tanto na esfera privada, quanto na pública, mas sempre em movimento, com tensionamentos e simbioses. Torna-se difícil desarticular política e Estado⁴², pensando religião como força pública, de fato, pois fazem surgir novas políticas de pertencimento. O que deve ser pensado é a base conflitiva dessa relação, como essas políticas alternativas de pertencimento,

⁴² Sobre essa frase: “Mas se a separação da Igreja e do Estado é preciosa como regra das nossas ações, ela se tornaria ruínosa se fizéssemos dela a regra de nosso pensamento. O político e o religioso não são jamais inteiramente separados nem separáveis. Só é possível compreender tanto um como outro se não os separarmos” (Pierre Manent, *La raison des nations*, 2006, p. 11).

diferença e identidades entram em acordo ou competição com os interesses do Estado-Nação é uma das questões centrais.

Política e religião são, ambas, fontes doadoras de sentido e estão cada vez mais imbricadas. No caso do pentecostalismo, por exemplo, vemos uma entrada na política institucional a partir da eleição para a Assembleia Constituinte, em 1986. Até então, prevalecia o discurso de que “crente não participa da política”. Isso se inverte naquela eleição para o “irmão vota em irmão”, transformando partidos e parlamentos em “instrumentos para a realização da obra de Deus” (ALMEIDA, 2009). Nessa época, eles elegeram mais de 30 deputados e hoje estão com 3 senadores e mais de 70 deputados. Saindo da máxima que cindia assuntos de religião e política, que dava a ênfase apenas de uma ação espiritual na religião, entra um novo momento de entrada e relevância religiosa – principalmente evangélica – no cenário político que traz novos desafios e modos de discussão, incidindo, também, de forma determinante na política de drogas.

Formou-se a chamada “bancada evangélica”, fenômeno que inicia na década de 1980 e que Pierucci (1996) chamou de “ativismo político religioso de grupos protestantes na esfera pública política”. De acordo com Galdeano (2014), para além da Assembleia Constituinte que abre esse espaço para os evangélicos, houve desdobramento da atuação partidária e parlamentar e a emergência de um novo tipo de ativismo.

O ativismo político religioso abriu espaço para um ativismo evangélico na área da “violência”, em que deputados estaduais e vereadores ligados à bancada evangélica se valem de suas posições no legislativo para mediar as relações entre os obreiros e os equipamentos de segurança pública (GALDEANO, 2014, p. 44).

A pensar sobre esse *dispositivo de evangelização*, vemos as representações atuais na política num cenário de disputa religiosa. Os católicos – também cristãos – ainda que sejam maioria no Congresso, possuem pautas muito mais heterogêneas que os evangélicos, que apesar de seu caráter fragmentário, conseguem a formação de um corpo, um todo caminhando em prol dos mesmos interesses, ganhando força e notoriedade política, midiática e social.

Embora os católicos sejam hegemônicos na Câmara Federal, o número de sacerdotes que passaram pelo Congresso Nacional nas últimas décadas foi muito reduzido. Além disso, os políticos católicos, de modo

geral, não apresentam um comportamento tão alinhado com a Igreja como o dos evangélicos em relação às suas denominações. A agenda política desse grupo é bem variada, incluindo temas que vão do aborto à política fundiária, expressando a diversidade interna do catolicismo brasileiro. Assim, enquanto os parlamentares mais vinculados aos movimentos das Comunidades Eclesiais de Base e da Pastoral da Terra privilegiam as questões econômicas e sociais, os integrantes do movimento de Renovação Carismática tendem a seguir as orientações da Santa Sé e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, dedicando-se aos temas relacionados à preservação da vida humana – aborto, eutanásia e uso de embriões para fins terapêuticos, entre outros – e desempenham papel importante na Frente Parlamentar da Família e Apoio à Vida. O universo evangélico tem um caráter fragmentário o que acaba por pluralizar as instituições religiosas e por gerar muita competição em torno dos fiéis e dos espaços sociais que facilitam a socialização religiosa. Essa especificidade tem favorecido não só a expansão do número de templos, pastores e fiéis, como também o lançamento de um grande número de candidaturas de religiosos e leigos das mais diferentes estruturas eclesiais. Muitas denominações interpretam a participação na política partidária e nas disputas eleitorais como fundamentais à ampliação e ao fortalecimento de suas respectivas igrejas no campo evangélico e frente ao grupo confessional hegemônico no país. (MACHADO, 2012, p.45-46).

Essa incidência entre política e religião interpela às vidas individuais. Ana Paula Galdeano (2014) realizou uma etnografia trazendo a vida de José como representativo da difusão das ideias e noções evangélicas na forma política. José era vice-presidente do Conselho Comunitário de Segurança Pública de Sapopemba, zona leste de São Paulo e dono da firma de segurança privada Águia Forte, nome dado em forma de agradecimento à salvação espiritual operada no decorrer de sua trajetória evangélica. Galdeano, a partir de José, reflete sobre a:

Maneira como o ativismo evangélico na área da violência se funda a partir de formas variadas de “acordos” com o Estado, contribuindo para a correlação de projetos seculares e religiosos e o ordenamento da segurança na vida cotidiana dos moradores das periferias urbanas. A trajetória de José é, por isso, tomada aqui como recurso heurístico para compreender o diagrama religião / empreendedorismo / segurança (privada e pública) / política partidária / assistência, iluminando como ele se desenrola. (GALDEANO, 2014, p. 39).

O próprio nome escolhido para sua empresa denota a influência geral nas escolhas e atitudes feitas para a sua vida, como que a atuação política e os acordos com o Estado e ação, principalmente nesse caso, em áreas de violência redesenham um quadro de sociabilidade, sobre relacionar-se em coletivo e como, de certo modo, não só direcionam, mas determinam trajetórias individuais. O caso de José,

representativo de muitos evangélicos, mostra um discurso que retroalimenta um preconceito engessado sobre os Direitos Humanos, a relação direta das drogas com o Diabo e ações pecaminosas, premissa essa que abre a prerrogativa de uma efetividade legítima da hegemonia religiosa nas políticas de drogas.

O discurso dos direitos humanos é praticamente nulo, não fosse a aceitação da cartografia discursiva dominante que condena o “papo de direitos humanos” e o apóia “práticas mais enérgicas” por parte dos policiais. Os agenciamentos e redes de José configuram uma forte ênfase na atuação do Diabo na vida moradores envolvidos no crime e nas drogas, e um direcionamento voltado para a segurança pública, de um lado, e o mercado da segurança, de outro. experiência de evangelização mediada por políticos evangélicos conferiu sentido à vida pregressa de José, que foi interpretada como plano divino necessário para a conversão de bandidos. Também, a partir do contato com a dinâmica das delegacias e das prisões, foi “revelada” a sua missão espiritual e profissional: atuar no combate à “violência”. Foi ancorado exatamente nesses preceitos de valorização da pessoa e no empreendedorismo que José conquistou a salvação individual e se voltou para salvação de presos, usuários de *crack* e moradores de rua (embora seu discurso estivesse menos organizado pela busca por justiça social como valor universal, como fazem os católicos). (GALDEANO, 2014, p.44).

Como se monta, com essas referências, um discurso de confrontação, sobretudo, moralista diante da problemática das drogas? A força do *dispositivo de evangelização* nas arenas políticas remonta e dá luz ao pensamento antiproibicionista que forma demandas de formas de tratar voltadas a essa ideia. Perpetua-se a união de forças extramundanas no universo político e de que Deus deve ajudar a governar a “guerra justa” ainda que num país laico. Tais posturas são endossadas cada vez por mais políticos, como visto na fala de Flávio Bolsonaro, cuja atuação de religião e política se confundem entre suas competências e realizações. Existem muitos casos emblemáticos que representam essa questão, acredito ser a condução política religiosa dos casos de uso de drogas e vida no crime as que necessitam de análise da hora. É esse raciocínio que se apresenta no título da tese. O Estado chega somente até o corpo, já o transcendental, tido como o complexo que atinge a subjetividade, só é acessada na alma, na busca por uma saída de libertação. Nessa via se vê o trânsito entre a gestão dos corpos do Estado com a autogestão de almas que a igreja permite.

2.1. Proibicionismo e antiproibicionismo

Além da análise sobre a relação política e religião, as colocações de ambos os candidatos mostram um lugar de disputa entre os modelos de tratamento. Para se pensar modelos de tratamento considero importante apresentar um pouco dessa esteira política no que se refere à visão sobre o combate e relação com as drogas. Antes de se pensar esses modelos, é cabido apresentar um pouco sobre as posturas que o antecedem e os formatam: o proibicionismo e antiproibicionismo.

Por proibicionismo cito aqui a definição proposta pelo Núcleo de Sociabilidade Libertária – NU-SOL: o conjunto de discursos e leis antidrogas ficou conhecido como proibicionismo. Desde os anos 1920 ele se consolidou como o modelo legal mundial para tratar de uma sempre crescente lista de drogas. O proibicionismo conjuga argumentos de quatro tipos: o moralista, o de saúde pública, o de segurança pública e o de segurança internacional. O uso de drogas seria um desvio de conduta (moral) que levaria a um problema geral de vício e degradação pessoal e social (saúde pública); como as drogas proibidas continuariam consumidas haveria a formação de um mercado ilícito (segurança pública) que ganharia, como narcotráfico, contornos de problema global (segurança internacional). O proibicionismo visa erradicar permanentemente práticas sociais relacionadas a drogas que são milenares por meio de leis e de repressão policial e militar. Um exemplo conhecido dos efeitos do proibicionismo é a Lei Seca, em vigor nos EUA entre 1920 e 1933: a proibição do álcool impulsionou a máfia, aumentou o nível de repressão policial, não conteve o hábito de beber e gerou graves problemas de saúde para pessoas que consumiram bebidas produzidas sem qualquer cuidado⁴³. Nesse sentido, percebe-se um arranjo estrutural, com respaldo histórico para que o proibicionismo seja colocado como a melhor saída possível, como podemos comprovar com Fiore (2012, p.09):

Proibicionismo é uma forma simplificada de classificar o paradigma que rege a atuação dos Estados em relação a determinado conjunto de substâncias. Seus desdobramentos, entretanto, vão muito além das convenções e legislações nacionais. O proibicionismo modulou o

⁴³ Vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Verbetes NU-SOL, in: <http://www.nu-sol.org/verbetes/index.php?id=70>

entendimento contemporâneo de substâncias psicoativas quando estabeleceu os limites arbitrários para usos de drogas legais/ positivas e ilegais/ negativas. Entre outras consequências, a própria produção científica terminou entrincheirada, na maior parte das vezes do lado “certo” da batalha, ou seja, na luta contra as drogas. O proibicionismo não esgota o fenômeno contemporâneo das drogas, mas o marca decisivamente. Não se “explica” o empreendimento proibicionista por uma única motivação histórica. Sua realização se deu numa conjunção de fatores, que incluem a radicalização política do puritanismo norte-americano, o interesse da nascente indústria médico-farmacêutica pela monopolização da produção de drogas, os novos conflitos geopolíticos do século XX e o clamor das elites assustadas com a desordem urbana. Além disso, sem desconhecer a importância histórica do pioneirismo e do empenho dos EUA para torná-la universal, é preciso notar que somente convergências locais na mesma direção puderam fazer da proibição uma realidade global. O caso brasileiro, nesse sentido, é exemplar, na medida em que as legislações proibicionistas foram criadas *pari passo* às norte-americanas e, no caso específico da maconha, droga já há muito estigmatizada pelas elites locais, a perseguição oficializou-se primeiro aqui.

Há uma extensa literatura [BECKER (2008); VELHO (1998); FIORE (2008,2013); CARNEIRO (1994,2008); RUI (2007,2014); LABATE (2004,2008) VARGAS (2001)] que se dedica à compreensão da relação droga e contexto social e que se inserem nessa pauta chamada de antiproibicionista. Não é o intuito aqui um esforço sobre tal literatura, mas somente chamar a atenção para aspectos importantes que a estruturam, principalmente como crítica ao modelo proibicionista para apresentar o cenário de disputas no qual surgem os tipos de modelo de tratamento.

Sendo assim, para se pensar os sentidos da proibição, parto do ponto que o consumo de psicoativos não data da sociedade contemporânea, mas os diversos sentidos de medicalização *x* criminalização a ela sim. O fenômeno da droga como problema é uma construção social dessa mesma sociedade, ela é trazida para o mundo das guerras como um *problema* não, necessariamente, como uma *questão* social, a diferença semântica reside em atos políticos, ou seja, sendo ela um problema, mais que uma questão, deve ser tratada nos moldes penais, vira problema de polícia, criminológico, carcerário. E aí, inicia-se a formação de um novo fenômeno que alcança um inconsciente coletivo no que se refere a uma fatalidade nociva da substância, afetando, sobretudo, seu usuário e seu comércio. O uso de droga passa a ser reconhecido como problemática para *qualquer* pessoa e um usuário, ainda que recreativo, nesse raciocínio, está fadado à dependência, independente da sua trajetória de uso.

Os interesses do proibicionismo são transparentes na economia e numa utilidade moralística, como afirma Henrique Carneiro: “a história das ‘drogas’ é não apenas uma história dos comportamentos, mas também a história de certa moralidade moderna”, mostrando que: “efeitos dessas drogas, tanto num sentido farmacológico como simbólico, era pouco ressaltado e que o desconhecimento era governado pela vigência do tabu, produzindo estigmatização e demonização de certos fármacos”. (CARNEIRO, 1994). O próprio termo fármaco nos leva a problematização da nomenclatura que alguns deles carregam: “drogas”⁴⁴. Amplamente utilizado, a palavra encerra em si mesma um gradiente de significados. Existem os fármacos, estabelecidos como “remédios” e os fármacos psicoativos, a que chamamos de drogas, ambos separados por uma linha de critérios biopolíticos, já que os psicoativos denotam sentidos morais, que rege essa separação entre o que se torna lícito ou ilícito, moralmente aceitável ou não.

“Drogas” não são somente compostos dotados de propriedades farmacológicas determinadas, que possam ser natural e definitivamente classificadas como boas ou más. Sua existência e seus usos envolvem questões complexas de liberdade e disciplina, sofrimento e prazer, devoção e aventura, transcendência e conhecimento, sociabilidade e crime, moralidade e violência, comércio e guerra. (SIMÕES, 2008, p. 13)

O uso da substância implica na produção de pessoas no mundo contemporâneo (VARGAS, 2001), na formação da tríade substância, sujeito, contexto, lugar de contextos variados que modulam experiências. Existe uma série de argumentos que tocam no cunho político, social, jurídico, que comprovam a

⁴⁴ “Na linguagem mais técnica, “droga” serve para designar amplamente qualquer substância que, por contraste ao “alimento”, não é assimilada de imediato como meio de renovação e conservação pelo organismo, mas é capaz de desencadear no corpo uma reação tanto somática quanto psíquica, de intensidade variável, mesmo quando absorvida em quantidades reduzidas. Nesse plano, estamos falando de substâncias tão diferentes como a cerveja, a cocaína, a jurema e o diazepam. “Psicoativo” é um dos termos cunhados para referir às substâncias que modificam o estado de consciência, humor ou sentimento de quem as usa – modificações essas que podem variar de um estímulo leve, como o provocado por uma xícara de café, até alterações mais intensas na percepção do tempo, do espaço ou do próprio corpo, como as que podem ser desencadeadas por alucinógenos vegetais, como a ayahuasca, ou “anfetaminas psicodélicas” sintéticas, como o MDMA, popularmente conhecido como ecstasy. Ao lado das significações atuais mais costumeiras de “medicamento” e de “psicoativo”, encontra-se nas línguas européias uma utilização mais antiga do termo para designar ingredientes empregados não só na medicina, mas também na tinturaria e na culinária, provenientes de terras estrangeiras distantes, como as especiarias do Oriente e, posteriormente, o açúcar, o chá, o café e o chocolate (Goody, 2001). Na linguagem mais comum, por fim, “drogas” significam substâncias psicoativas ilícitas (maconha, cocaína, crack, heroína, LSD, ecstasy etc.), cujo uso é tido necessariamente como abusivo e que são alvo dos regimes de controle e proibição”. (SIMÕES, 2008, p. 14)

falência da guerra às drogas. Nesse campo, as pesquisas científicas não ficaram à margem, revelaram seu protagonismo principalmente no tocante ao problema de saúde pública. No entanto, houve uma predominância por parte das ciências biomédicas no debate acadêmico e, também, público, porém abriu uma brecha nos discursos sociais:

Se isso significou, por um lado, avanços significativos para o acúmulo do conhecimento sobre substâncias psicoativas e seus efeitos fisiológicos, terminou, por outro, enfraquecendo a consolidação desse campo de pesquisas em ciências humanas, principalmente perspectivas que não encarassem o consumo de substâncias psicoativas como um problema em si. (LABATE *et al*, 2008, p. 23)

A pesquisa de Rodrigues (2006) traz mais um elemento que comprova as questões e áreas afetadas por essa guerra, além das discussões político-sociais, temos os termos jurídicos, principalmente no que se refere ao encarceramento em massa. De acordo com a autora, diferente de outras qualificações de crimes, a criminalização do uso e do comércio de drogas trata-se de um fenômeno relativamente recente no código penal. Alguns dados comprovam isso, como a livre circulação, para uso recreativo e medicinal, da cocaína, do ópio e da maconha até o início do século XX, o que deixou de ser no início do século passado, quando esse mesmo trio passa a figurar a lista negra das substâncias que devem ser totalmente banidas. A recente criminalização apresenta um cenário de penalização e patologização, em detrimento de sua politização. Vemos que questões sociais, de saúde pública, políticas, jurídicas e psicológico estão cadencialmente relacionadas e implicam gestões entre si.

Entenda-se proibicionismo não apenas como o tratamento jurídico e político que se consolidou como resposta estatal hegemônica à questão das “drogas” no mundo contemporâneo, mas também como toda a interdição e moldagem bélica da pesquisa e do debate público sobre o tema. [...] Considera-se que boa parte daquilo que se apresenta como o “problema das drogas” não é resultado das propriedades intrínsecas das substâncias, mas sim da atual política proibicionista. Outro ponto comum parece ser o reconhecimento de que, guardadas diferentes perspectivas a respeito, é necessário respeitar o princípio ético da autonomia do indivíduo sobre o seu próprio corpo (LABATE *et al*, 2008, p. 24-25)

Quando não se atenta para as complexidades devidas incorre-se ao erro de que se perpetuar que drogas ilícitas – que devem ser vistas e analisadas em suas

especificidades – sejam colocadas em unidade de proibição, somente. Drogas ilegais/ negativas fazem mal a você e ao que o cercam, destrói vidas e famílias e ponto final... Não há o que se discutir sobre a descriminalização da maconha, quicá da cocaína ou do crack⁴⁵. Todas entram na mesma trama, indissociáveis de seus malefícios biológicos, políticos e sociais. O grande engano está aí, o que está junto na mesma teia não são as drogas, para além das peculiaridades de efeitos reais, existem os efeitos simbólicos vistos na manutenção de uma política e no estigma de seus usuários. Elas não são todas iguais e trazem consigo respostas detonadoras de como a política contra drogas é usada para perpetuar as bases de discriminação social e racial.

No campo antiproibicionista, temos algumas lutas, vistas também no sistema jurídico. A Lei 11.343, de 2006, determinou a aplicação de pena alternativa para os usuários de drogas, diferenciando-os dos traficantes, e a compreensão de que aqueles que faziam um uso problemático dessas deveriam receber atendimento e tratamento no Sistema Único de Saúde – SUS. Desde então, o campo da saúde desenvolveu políticas para esse segmento da população e o resultado foi a promoção de uma discussão entre os profissionais da saúde e a criação dos CAPSad. Em 2015, o Supremo Tribunal Federal discutiu a despenalização do porte de pequenas quantidades de drogas para uso pessoal e, embora a discussão tenha sido adiada, três ministros já deram voto favorável à matéria. Em 2012, um grupo de profissionais da saúde e da educação reunidos em São Paulo lançou o Fórum de Medicalização de Sociedade e da Educação, que tem atuado desde então denunciando a radicalização da condenação à aplicação medicamentosa aos diversos comportamentos considerados inadequados ou contraproducentes de

⁴⁵ Sobre esse assunto, visto ainda como discussão audaciosa, Rui e Mallart (2015) escreveram um artigo recente, publicado na Plataforma Brasileira de Políticas de Drogas, no qual apóiam a descriminalização de todas as drogas, inclusive o crack: <http://pbpd.org.br/wordpress/?p=3617>. Destaco o trecho: “Curioso observar, nesse sentido, que o voto do ministro Luís Roberto Barroso ataca a guerra às drogas e a superlotação penitenciária, mas insiste na imagem de que “o crack transforma as pessoas em corpo sem alma” – o que revela que os nefastos desdobramentos das prisões provisórias sobre os usuários de crack, e sobre a dinâmica social de modo geral, não parecem ser compreendidos [...]Se insistir em se manter tímido em sua votação, o STF seguirá cúmplice do cruel mecanismo que produz, com violência, uma população extremamente precária, muitas vezes matável, condenada a circular por toda a vida entre a rua e as instituições de assistência e cuidado, de punição e controle; seguirá cúmplice, portanto, do mecanismo que produz vidas incapazes de se emanciparem de tantos aparatos de gestão”.

acordo com os valores e padrões dos diferentes grupos sociais, destacadamente a escola e os espaços laborativos.

Nesse contexto, é possível enxergar como a religião está completamente vinculada a esses discursos e não só faz parte, mas se tornou participante, formadora e fomentadora e legitimadora do discurso proibicionista principalmente pela égide moral.

3. Comunidades Terapêuticas (CTs) e Centros de Recuperação (CRs): sobre modelos de tratamento

“*Aqui não é uma Comunidade Terapêutica*”. Essa foi a resposta do Pastor responsável quando perguntado o que consistia o trabalho desenvolvido por ele. “*Aqui nós somos igreja e igreja com um projeto de recuperação, mas é uma obra de libertação*”. Essa fala faz com que repensemos as diretrizes e o escopo desse Centro, apesar de atuarem como Comunidades Terapêuticas (CTs) na maioria das frentes, não se enxergam e não se colocam apenas como tal. A concepção de que o “trabalho vai além” está expresso no próprio nome quando designa o espaço como mais que um projeto de recuperação e sim como obra de libertação. Aí nos detemos para pensar como muitos CRs se formam, mesmo que à margem, criando cada qual sua própria gestão.

Voltando à discussão sobre as CTs, é interessante destacar que após a afirmativa de que ali não se tratava de uma Comunidade Terapêutica, me foi solicitado responder o que a definia, quais as regras e até me pedido para que enviasse a eles o documento que a conceituava para que, pela primeira vez, eles pudessem verificar quais seriam os pontos que a aproximavam e a distanciavam. Eles assumiram não ter total domínio do que seria uma CT, mas, pelo o que sabem e tem acesso, argumentaram saber que ali não se trata de uma principalmente pelo sentido de laicidade, ou seja, não seria possível, nesses moldes, colocar a fé em Jesus como única fonte para o tratamento. Além dessa questão, o projeto recebe sempre entre 300 e 400 homens, o que seria, também, “condenado” à vista da norma. Antes de qualquer conclusão, é necessário entender o que eles, bem como outros dirigentes de projetos análogos, compreendem como tal para encontrar o hiato institucional e normativo de sua inscrição política e social. Sendo assim, ao afirmar isso, que parâmetros “fere”? O que aproxima e distancia o PLC do modelo clássico de CT?

Proponho aqui uma reflexão sobre como as CTs e os CRs se colocam e tratam os usuários abusivos, qual seu lugar no Estado, na tentativa de apontar continuidades e diferenças, que demarcam também sua posição no espaço político e social. Tento compreender os dois como diferentes não somente por uma

demarcação conceitual, mas também pela definição que eles se dão, pois é importante entender e salientar a visão que os mesmos montam e em que medida se comunicam com o poder estatal e, é claro, com a sociedade civil. Pensar o diagrama legal, principalmente, ajuda na compreensão de centros de recuperação que fogem desse enquadramento, que se moldam às margens, mas mesmo que não reconhecidos institucionalmente não são impedidos em seu funcionamento, pelo contrário buscam cada vez mais relevância, visibilidade e reconhecimento no cenário que podem alcançar.

Por isso, ainda que falemos de heterogeneidade no campo de novas formas de se pensar e conduzir o tratamento e a recuperação, busca, por outro lado, um enquadramento normativo que dê conta do fôlego da diversidade. Há, de fato, a formação de uma rede de atenção a esse usuário em uso problemático ou extremo. Nas últimas décadas, enquanto a atenção aos usuários de drogas pela rede pública tentava se consolidar, vimos a difusão das CTs nascidas de grupos religiosos. Esse nascimento “espontâneo” com o passar de sua consolidação teve que adotar e se enquadrar aos termos médico-jurídicos. “Em meados do século XX, os brasileiros contavam somente com os manicômios como alternativa de tratamento de uso abusivo de droga. A psiquiatria não conseguia atender nem mesmo à grande demanda de doentes mentais”. (AGUIAR, 2014, p.43).

Na perspectiva de entendimento da relação CT e CR, é possível ver que devido à aceitação e ao fortalecimento das CTs nesse cenário, elas tiveram que se adequar a um escopo médico e legal. Frente a uma normatividade que tenta abranger e unificar seus parâmetros, surgiram, nas últimas décadas, outros centros de recuperação, que interiorizam os valores fundantes da CT, mas dão suas especificidades aos modos de tratar, e muitos não se autodenominam como tais. Por isso, vemos crescer tensões entre a normatividade que tenta estabelecer o lugar e a função das CTs no cenário de assistência e o nascimento de outros centros, em sua diversidade, que também reivindicam a prerrogativa e a legitimidade de tratamento.

Os elementos que ambos trazem se somam ao conjunto normativo proibicionista, que só admite a abstinência como forma de *cura*. No caso de CR tal qual o PLC, que apesar de se emergir na égide das CTs, se compreende como uma extensão da igreja e religioso ignora o discurso médico-jurídico, buscando a “libertação” total do sujeito por meio da fé, assim como o uso de pedagogias de

tratamento específicas. A partir do nascimento de novas concepções de CRs, vemos como a lógica das CTs possibilita novos signos e significados de tratamento, dando luz a metodologias e pedagogias que merecem ser mais aprofundadas.

Se formos pensar nas CTs desde sua idealização e consecução conseguimos enxergar uma trajetória não linear frente às transformações de ideia e ação. Nasce numa perspectiva dupla de tratamento psiquiátrico, além dos psicoativos. Vários autores concordam que as CTs se originaram a partir das experiências do médico psiquiatra Maxwell Jones após a Segunda Guerra Mundial (DE LEON, 2003; SENTIS, 2010). Todavia, há ainda algumas discussões a respeito de bases sobre as quais tais fundamentos se estabeleceram. Para alguns, tais bases encontram-se na reforma psiquiátrica, no bojo das lutas antimanicomiais, para outros, remontam tempos mais antigos, cuja origem se encontra no grupo de Oxford (1921), como resultado dos Movimentos de Temperança no século XIX. Nesse sentido, a gênese das CTs está fundamentada no proibicionismo.

Acredito que uma posição não inviabiliza a outra, se a origem das CTs encontra-se, pelo menos no que diz respeito a sua concepção de “regenerar a alma”, como pensavam os puritanos que lideraram os movimentos de temperança, o tratamento dos loucos nas colônias agrícolas do século XIX guarda, também, uma estreita relação com as práticas presentes nas Comunidades Terapêuticas. No primeiro caso, a ideia é de tratar a mente através da ciência, mais precisamente da psiquiatria. No segundo, verificamos a conotação de um resgate da moral e dos costumes cristãos, da vida controlada pelo espírito. As primeiras CTs imprimiram, de certa forma, um pouco dessas duas visões, uma confluência que perdurou em alguns modelos e que ainda hoje se pode observar nos formatos regulamentados, em que a espiritualidade é considerada como peça chave no tratamento da “doença”. Entretanto, a premissa desses modelos reside no isolamento do sujeito problemático, uma máxima, reproduzindo o afastamento dos indivíduos indesejáveis da sociedade ativa, tal como no período das internações dos loucos, onde se buscava consolidar um domínio sobre a loucura por meio da razão, imprimindo a ideia de que o louco representava um perigo não apenas para a sociedade, mas também para si mesmo.

É noção de “perigo”, finalmente, que foi introduzida nesse momento, teorizada na psiquiatria e criminologia do século XIX (...). Esta pode dizer: vocês pretendem que prendamos um doente (ou, no hospital, um

prisioneiro)? Absolutamente! Confinamos quem foi “perigoso”. (...) Quer dizer que é perigoso “pra si mesmo” quando não chegamos a provar que é perigoso “para os outros”. (FOUCAULT, 2006)

Esse afastamento dos sujeitos perigosos, agregada ao ideal laborativo, permitiu que as CTs emergissem dentro de uma ordem discursiva que lhes davam legitimidade de tornarem-se tutoras dos “ébrios” e “drogados”. É essa ordem discursiva que nos interessa destacar, uma vez que é por via desta que o poder opera. Para Foucault (2006, p.253), o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder, restando-nos, assim, encontrar que outros elementos compõem esse conjunto de relações de saber-poder.⁴⁶ A proposta de Foucault passa por problematizar não apenas o discurso, mas também as instituições, assim como as leis que as regulamentam e com isso produzem um tipo específico de sujeito.

No caso do consumo de substâncias psicoativas, sobretudo aqueles com características de abusos dessas substâncias, esses sujeitos são tipificados como alguém sem controle dos próprios instintos, tornando-se assim, objeto de intervenção da psiquiatria, da medicina social e da justiça. A intervenção passa pela construção de normativas em que a verdade sobre tais práticas é apropriada pelo saber médico-jurídico. Tal apropriação busca estabelecer uma homogeneidade do que se pode considerar normalidade do corpo e da alma, normalidade essa a qual Nietzsche denunciou como “dogma da igualdade dos homens”.

A célebre forma de medicina moral (a de Aríston de Chios), «a virtude é a saúde da alma», deveria ser pelo menos assim transformada para se tornar utilizável: «A tua virtude é a saúde da tua alma». Porque em nós não existe qualquer saúde, e todas as experiências que se fizeram para dar este nome a qualquer coisa malograram-se miseravelmente. Importa que se conheça o seu objetivo, o seu horizonte, as suas forças, os seus impulsos, os seus erros e sobretudo o ideal e os fantasmas da sua alma para determinar o que significa a saúde, mesmo para o seu *corpo*. Existem, portanto, inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais se permitir ao indivíduo, a quem não podemos comparar-nos, que levante a cabeça, mais se desaprenderá o dogma da «igualdade dos homens», mais necessário será que os nossos médicos percam a noção de uma saúde

46 Para Foucault, saber e poder se implicam mutuamente: Não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber. MACHADO, R. *Microfísica do Poder*. Org. Rio de Janeiro, Graal, 4 Ed; 1984. p. 21.

normal, de uma dieta normal, de um curso normal da doença. (NIETZSCHE, 2008).

Ao problematizarmos, como sugere Foucault, os dispositivos estratégicos que envolvem os usos de psicoativos, podemos compreender as CTs como um dos elementos de um conjunto de saberes (médicos e jurídicos), que operam por meio de uma positividade de poder, ou seja, um saber que produz tipos específicos de sujeitos. Para tanto, primeiramente foi preciso concernir o vício (CARNEIRO, 2002), depois defini-lo como doença (SANTOS, 1995), para finalmente constituir o indivíduo problemático e perigoso para os outros, mas, principalmente, para si mesmo.

Após essa breve discussão sobre as condições de possibilidades que permitiram a emergência de todo esse conjunto de elementos que se configuram em tecnologias do discurso proibicionista, é interessante analisar a caracterização das CTs e de como essas garantem e contribuem para conformar e confirmar a proibição. Antes é preciso perceber que as Comunidades Terapêuticas são somente uma dessas tecnologias, e que mais recentemente foi associada a toda uma rede de políticas públicas de saúde coletiva quanto à prevenção, tratamento e combate ao uso indevido de psicoativos. Rede essa que conta com diversos serviços de atenção aos usuários e familiares. Contudo, antes mesmo das CTs serem incluídas na rede, já atuavam com seus saberes a práticas associando o behaviorismo com a lógica religiosa de moralização.

As CTs, tal qual conhecemos hoje, tiveram seus primeiros experimentos a partir do pós Segunda Grande Guerra. O objetivo era que os traumas gerados nos soldados pelo conflito no campo de batalha pudessem ser aliviados por meio da troca de experiências entre os próprios. Como mencionado acima, tal experiência encontra antecedentes nas experiências de Sullivan com psicóticos na década de 1930, nos trabalhos de Menninger na década seguinte e, por fim, em um dos seus principais teóricos, o psiquiatra do exército inglês, Maxwell Jones. Partindo do princípio de que o grupo seria um “organismo psicológico”, Jones entendia que os pacientes eram capazes de superar seus problemas através da interação, uns auxiliando aos outros, reunindo forças juntos, compartilhando dores e esperanças. (SOARES, 1997).

Com base nos modelos de Maxwell Jones e no recente programa de Doze Passos⁴⁷ dos Alcoólicos Anônimos (1935)⁴⁸, após muitos anos frequentando o AA, e inconformado da recusa do grupo em aceitar usuários de outras substâncias, Charles Dederich, inaugurou em 1959 a *Synanon*, uma palavra oriunda da junção de simpósio e seminário. Essa história que começou um ano antes no próprio apartamento e expandiu-se para um sítio, Dederich fez uso dos passos do AA, mas não se limitou apenas a isso, foi além recorrendo a outros métodos. Uma prática utilizada por ele era a “terapia de ataque”, que consistia no confronto verbal entre os pares. Seus residentes não eram tratados como doentes, mas como irresponsáveis. Havia dois métodos mais praticados o *The Game* e o *The Trip*, no primeiro o participante era confrontado por todo o grupo, ouvia de cada componente aquilo que havia de pior nele. O segundo consistia em uma maratona de 48 horas sem dormir e comer. O objetivo era “baixar” as defesas do componente, uma vez que com sono e faminto se tornaria mais vulnerável aos confrontos. (SENTIS, 2010).

⁴⁷ São esses os 12 passos: **1)** admitir a impotência perante as drogas e que perdeu o controle da própria vida; **2)** acreditar que um Poder Superior (Deus) pode devolver a sanidade; **3)** Entregar a vontade e a vida aos cuidados de Deus; **4)** Fazer um minucioso e destemido inventário moral de si mesmo; **5)** admitir para Deus, para si mesmo e para os outros a natureza exata dos seus defeitos; **6)** Ficar pronto para que Deus remova todos esses defeitos de caráter; **7)** Humildemente, pedir a Deus para que Ele remova essas imperfeições; **8)** Fazer uma relação de todas as pessoas que prejudicou e se dispor a fazer reparação a todas elas; **9)** Fazer reparação direta a essas pessoas, exceto quando fazê-lo implica em se prejudicar ou prejudicar as outras pessoas; **10)** Continuar a fazer o inventário pessoal e, quando estiver errado, admitir prontamente; **11)** Procurar, através da prece e da meditação, melhorar o contato consciente com Deus, rogando apenas o conhecimento de Sua vontade e força para realizar essa vontade; **12)** Tendo tido um despertar espiritual, por meio destes passos, levar esta mensagem a outras pessoas e praticar esses princípios em todas as atividades. O programa de Doze Passos (*twelve-step program*) foi um programa criado nos Estados Unidos em 1953 por William Griffith e Doutor "Bob" Smith, inicialmente para o tratamento de alcoolismo e mais tarde estendido para praticamente todos os tipos de “adição”.

⁴⁸ A associação “Alcoólicos Anônimos” (AA) foi fundada em 1935, na cidade de Akron, no estado norte-americano de Ohio, a partir de uma longa conversa entre um corretor de imóveis de Nova Iorque, chamado Bill Wilson, e um médico de Akron chamado Bob Smith. Bill Wilson parou de beber, inicialmente influenciado por outro alcoólico chamado Rowland H, cuja recuperação se deu no grupo de Oxford. Mais tarde Bill Wilson, após ter sido hospitalizado por desidratação, passou por um despertar espiritual fundamentado em manter a sobriedade. Esse despertar foi influenciado pelo livro de William James (Variedades da experiência religiosa). Posteriormente, após algumas viagens de negócio à Akron, Bill sentiu uma intensa vontade de beber. A fim de evitar beber, Bill conversou com Henrietta Sieberling, associada ao grupo Oxford de Akron, que o indicou outro alcoólico, o médico Bob Smith. A partir daquela conversa e das trocas de experiências entre os dois, desencadeou a missão deles de ajudar outros alcoólicos. Os 12 passos e as 12 tradições do AA são os princípios que guiam a pessoa no processo de recuperação (DE LEON, 2009)

A história da *Synanon* é cheia de controvérsias, especialmente no que diz respeito ao comportamento de seu líder, que transformou a instituição em uma religião de obediência à sua figura, e sofreu acusações de maus tratos e de obrigar seus residentes a praticarem trocas de casais. A outra precursora é a Daytop Village, criada em 1963 pelo psiquiatra Daniel Casriel, cujo projeto buscava pautar-se mais nos modelos médicos, evitando que seus pacientes desenvolvessem dependência emocional por um líder carismático tal qual ocorrera com Dederich (GEHRING,2014). O tratamento, porém, guardava algumas características semelhantes ao de seu contemporâneo, do médico Willian Glasser, membro da equipe de Casriel, que coordenava a *scream therapy* e o *bonding*. No primeiro fazia-se o uso do grito como elemento de descarga emocional; o segundo envolvia o contato físico entre os pacientes, como o abraço.

Cabe ainda mencionar aqui mais um projeto precursor das CTs modernas, esse nasceu no coração da sociedade estadunidense, em Nova Iorque, a *Phoenix House*. Idealizada por um ex-residente da *Synanon*, Frank Natale, cuja crença era de que o usuário seria um indivíduo com desvio de personalidade. O projeto tinha como principal fundamento as terapias de grupo no modelo de confrontos. Acreditava-se que, criando situações onde o sujeito era levado aos limites, era possível identificar seus padrões de comportamento disfuncionais, para, assim, ajudá-los a corrigi-los (SENTIS, 2010).

Os modelos de CTs que daí descendem, embora guardem características próprias, muitos ainda mantêm em suas bases teóricas e incluída em suas práticas elementos de seus antecessores. Ao longo dos últimos anos, alguns estudos procuram analisar tais práticas e fundamentos, bem como seus resultados do ponto de vista terapêutico, dentre outras problematizações. Por outro lado, na última década, também é possível constatar o esforço no âmbito das teses de saúde pública em regulamentar e legitimar tais serviços. Nesse sentido, verifica-se no caso brasileiro, a construção de um projeto pedagógico que confere à classe médica o estatuto do que deve e o que não deve ser considerado aceitável, o que é ou não terapêutico, cujo ponto de partida deu-se em 2001 com a resolução da Anvisa⁴⁹, que

49 "Serviços de atenção a pessoas com transtornos decorrentes do uso ou abuso de substâncias psicoativas (SPA), em regime de residência ou outros vínculos de um ou dois turnos, segundo modelo psicossocial, são unidades que têm por função a oferta de um ambiente protegido, técnica e eticamente orientados, que forneça suporte e tratamento aos usuários abusivos e/ou dependentes de

regulamentava os serviços de atenção a pessoas com transtornos decorrentes do uso de psicoativos em regime de internação, também conhecida como RDC 101.⁵⁰ Ao longo da última década, várias medidas foram tomadas no sentido de fazer com que esses serviços seguissem padrões mínimos, como critérios de admissão e alta, garantias de alimentação saudáveis, proibição de castigos físicos, ambiente salutar, a permanência voluntária e o desligamento sem constrangimentos e a garantia do sigilo.

Boa parte desse conjunto de normas instituídas pela RDC 101 já estavam presentes no código de ética da Federação Brasileira de Comunidades Terapêuticas (FEBRACT) desde 1995. No entanto, dez anos depois da resolução da Anvisa, o 4º Relatório Nacional de Direitos Humanos, elaborado pelo Conselho Nacional de Psicologia (2011), ao fiscalizar 68 CTs, constatou uma série de situações em desacordo com a regulamentação. O relatório encontrou todo tipo de irregularidade, como agressões físicas e morais, cárcere privado, imposição de credo, negligência com a saúde, alimentação precária, habitações insalubres e ausência de saneamento (PERRONE, 2014).

Ainda sobre as críticas às CTs, encontra-se o problema da padronização dos comportamentos socialmente aceitáveis e, conseqüentemente, a repressão daqueles considerados não aceitáveis. O fato de colocar indivíduos com realidades diferentes e, por conseguinte, com padrões de consumos distintos, também são questionados, uma vez que boa parte dos modelos não distinguem essas diferenças e sujeitam seus “pacientes” à padronização. Acrescente-se, ainda, a crença de que retirando a pessoa do seu meio social tornaria o processo de tratamento mais eficaz. No que diz respeito a essa última prática, para alguns caracteriza um regime de segregação (DAMAS, 2013), ou seja, espaços fechados onde se estabelece uma relação de

substâncias psicoativas, durante período estabelecido de acordo com programa terapêutico adaptado às necessidades de cada caso. É um lugar cujo principal instrumento terapêutico é a convivência entre os pares. Oferece uma rede de ajuda no processo de recuperação das pessoas, resgatando a cidadania, buscando encontrar novas possibilidades de reabilitação física e psicológica, e de reinserção social. Tais serviços, urbanos ou rurais, são também conhecidos como Comunidades Terapêuticas”. (ANVISA, 2001).

50 A RDC 101 é a resolução baixada no ano de 2001 pela ANVISA – AGÊNCIA NACIONAL DE VIGILÂNCIA SANITÁRIA, visando a regulamentação da chamadas Comunidades Terapêuticas. Em face da pouca aderência, da complexidade e da heterogeneidade das instituições destinadas a tratamento de indivíduos com problemas decorrentes do uso de substâncias psicoativas, em 2011 foi baixada a RDC 29, cujo objetivo foi de flexibilizar as normativas que mais foram questionadas.

dominação por quem exerce o poder dito por terapêutico sobre sujeitos desprovidos de direitos.

Quanto à pluralidade e até a discrepância dos serviços disponíveis no Brasil, Fernando Damas (2013), por exemplo, nos chama a atenção para os bons e maus serviços. Na sua opinião, uma boa CT é aquela que se atualizou com relação às novas linguagens terapêuticas, que possui um quadro de profissionais especializados, enquanto um mau serviço apresenta características retrógradas como o fundamentalismo religioso e a exploração do trabalho sob a égide da “laborterapia”. Sobre a “laborterapia”, para alguns, seus fundamentos encontram-se nos preceitos da ideologia capitalista, cuja crença entende o trabalho como algo que dignifica o caráter do homem. Segundo dados do Sistema Nacional de Políticas Públicas Sobre Drogas (SISNAD), 80% da população que se encontra em tratamento por conta de usos compulsivo por SPAs o fazem em CTs (PERRONE, 2014). A maioria destas, no entanto, não são regulamentadas. Dentre os maiores entraves apresentados pelas instituições que se recusam a regulamentar-se está a afirmação na crença religiosa como é o caso do PLC.

Diante da pequena apresentação sobre a realidade das CTs e quando a colocamos numa frente analítica com os CRs, percebe-se que existem muitas perspectivas a serem abordadas, muitas delas expressas nas determinações da Anvisa – já citada – que encontram pontos de congruência com o PLC. De início, destaco a sustentação do tratamento pela “tríade: fé, trabalho e disciplina” (AGUIAR, 2014), prática já há muito criticada por Damas (2013), como mencionado anteriormente. Eles possuem uma rotina fixa, na qual, todos os dias, devem colocar em prática a fé, por meio dos cultos, do trabalho, pois todo o espaço é mantido por eles, além da disciplina, como confirmação da obediência. Esse comportamento adotado pela linha institucional denota a lógica da “laborterapia”, como não existe nenhum funcionário externo, são eles responsáveis por toda a limpeza do sítio e preparo do alimento, além da existência de um lava a jato, no qual, para além de se responsabilizarem na gestão do espaço, prestam serviço à comunidade entorno. Essa disciplina também passa, é claro, pela crítica já realizada à padronização do comportamento, no qual não é levado em conta a heterogeneidade existente nas 400 trajetórias ali presentes. Todos são obrigados a

seguir os mesmos ritos e regras, sem adaptações, possuem suas tarefas diárias e fazem o cotidiano do centro funcionar.

As atividades laborais, também chamadas de laborterapia, possuem função socializadora e de integração de hábitos cotidianos familiares, considerados perdidos devido ao uso abusivo de drogas. As atividades laborais incluem a manutenção e limpeza cotidiana das CTs, não havendo pessoal remunerado para esse tipo de atividade. Assim, são os internos que preparam as refeições, arrumam os cômodos da instituição, lavam a roupa, capinam o quintal. A distribuição dessas atividades segue um padrão hierárquico: quem está há mais tempo na instituição fica com os trabalhos mais especializados ou tem a função de coordenar o trabalho dos demais. (AGUIAR, 2014, p. 39)

Encontro no sentido de laborterapia não somente as aproximações naturais do trabalho diário e das atividades divididas pelos hóspedes. O que mais se destaca e se coloca como forma central de gerência e ação é que a laborterapia também incide e ratifica a autogestão. O que adorna e ordena a execução das atividades é a coordenação que dá ao outro, vão além do trabalho conjunto de compartilhar, um tem capacidade e possibilidade de gerir o outro. Primeiro destaca-se uma hierarquia nessa autogestão, ela não é anárquica nesse sentido de uma linearidade de responsabilidade, existe uma relação de poder, mas relação essa que não exclui ninguém do olhar de vigilância. Todos, por menor grau hierárquico que tenha, também se engendra na dinâmica da gestão.

No campo de visão formativa do Projeto, há outro ponto que os aproxima da caracterização das CTs. Um molde basilar comum no tratamento é de que há a ascendência da “mente” sobre o “corpo”, como vemos na análise de Rui sobre uma CT religiosa: “no interior da CT, droga é concebida mais como um problema da ‘mente’ do que do ‘corpo’, por isso recorrem, sobretudo, às mudanças nos comportamentos e nas atitudes como terapêuticas mais eficazes para a abstinência das substâncias” (RUI, 2014, p. 97). O entendimento e a prática deles fazem com que mergulhem ainda mais no que seria esse conceito de mente: seria um problema de alma. O uso de psicoativos é, antes de tudo, um problema de alma, que afeta a mente (nos comportamentos) e, conseqüentemente, o corpo. É visível uma hierarquia que se expõe primeiro num tratamento de alma, depois de mente e, por último o corpo. A discussão sobre saúde no sentido médico ou nos moldes psiquiátricos com a saúde mental torna-se escassa e, na maioria das vezes,

inexistente. Os CRs, nesse sentido, aprofundam uma tônica já criticada sobre o modelo de CT, cuja recuperação é reorganizada, determinando novas prioridades. Ainda que digam se tratar de um tratamento direcionado a usuários de psicoativos, não tratam a droga como elemento central, que necessita de um método terapêutico pontual, e sim para que haja cura é necessário alcançar a alma, o homem por inteiro, em sua integralidade.

Essa lógica nos remete à posição dos puritanos, que lideraram os movimentos de temperança com a concepção de “regenerar a alma”, por meio do resgate da moral e dos costumes cristãos, da vida controlada pelo espírito. O caminho de análise é diverso, não se parte da saúde para se pensar em formas de tratamento e sim da alma e da mente. Inserida nessa lógica, a linha para se desenhar a tipologia pedagógica e disciplinar será outra. Assim, o ritual de entrada já dimensiona a ruptura, pois há uma diferença entre *estar* no Projeto e *entrar* no tratamento. A entrada no tratamento pressupõe a conversão, ou seja, o primeiro passo para a “libertação da alma”. Na conversão é preciso admitir a perda de controle e a necessidade da ajuda de Deus, o que nos remete, principalmente, aos primeiros dois passos da teoria dos Doze Passos, já que a entrada no PLC se dá mediante ao “querer”, ao consentimento do possível hóspede.

O método sobre o ato de tratar parte da expectativa não somente da estagnação do uso, não se refere somente aos termos objetivos das atitudes, mas sim uma mudança de si, não somente do que ele faz, mas do que ele é. O que se aproxima do que Goffman denomina como “mortificação do eu”, “concepção de si” e a “cultura aparente”⁵¹ que trazem consigo, que são formadas na vida familiar e civil. A condição de interno traz uma mudança de universos, na qual se aplica a visão de si e visão de mundo, pois se vê diante de uma nova posição social que é diversa da anterior que, por sua vez, não será a mesma quando sair do Projeto.

Inicia-se um processo de mortificação do eu inicial do sujeito, pelas concessões de adaptação às novas regras institucionais. O indivíduo é despedido da sua personalidade real e a personalidade que lhe é induzida, não só pela instituição como por toda a sociedade. Cada carreira moral, e, atrás desta, cada eu, se desenvolvem dentro dos limites de um sistema institucional, (...) Neste sentido, o eu não é uma propriedade da pessoa a que é atribuído, mas reside no padrão

⁵¹ Todos conceitos trabalhados por Goffman ao analisar os efeitos e influências que as instituições promovem estão em seu livro *Manicômios, prisões e conventos* (2003).

de controle social que é exercido pela pessoa e por aqueles que a cercam. (GOFFMAN, 2003, p.142).

Se falamos dos sentidos pedagógicos de tratamento devemos compreender a lógica coordenativa, por isso, a simbologia da estufa faz parte da crença social na correção, da readaptação do indivíduo aos valores impostos pelo meio social do qual é membro (GOFFMAN, 2003). Para adquirir uma concepção de certa eficácia normativa, o projeto age a partir de suas metodologias, as quais eles preferem denominar como doutrinas.

Sendo assim, vemos que a presença de CRs religiosos (principalmente os pentecostais) para tratamento de usuários abusivos de drogas já se encontra no cotidiano da maioria das pessoas, como relatado sobre os diversos internos de centros de recuperação discursando nos meios de transporte, na Introdução. O debate sobre a atuação desses centros alcançou já grande escala midiática e é potente nas redes sociais, o que representa a abertura para as diversas visões, principalmente as que se chocam, formando um plano polarizado de discussão. De um lado, o discurso sobre política de drogas e respeito humano ao usuário, abraçado pelos Direitos Humanos, com uma via antiproibicionista, encampada, na prática, pelo Programa de Redução de Danos (PRD) e os Capsad. De outro vemos um que entende o tratamento pela via da abstinência, como as Comunidades Terapêuticas e os Centros de Recuperação.

Como demonstrado na fala expressa entre os candidatos à prefeitura do Rio de Janeiro, existem muitos modelos de tratamento. O que mais se enquadra na visão exposta por Marcelo Freixo, de cunho antiproibicionista, é o PRD que foca no cuidado com o corpo, de forma pontual, enxergando não como dependentes químicos e sim como usuários problemáticos. Tem uma atuação que não age a partir da perspectiva da abstinência. É claro que não é possível o aprofundamento, nesse espaço, de todos esses modelos de tratamento, mas destaco, mesmo que brevemente, a atuação do PRD não somente para apresentar uma outra ponta (política, ideológica, postural) desses trabalhos, como para destacar algumas diferenças fundamentais que vão determinar os passos e os destinos individuais e coletivos, diferenças que demarcam conduções institucionais.

Autores como Rui (2014), Amarante (1998), Petuco (2012) tratam sobre o PRD. Entre outras coisas, destacam que uma das diferenças entre o tratamento de

CTs e da Redução de Danos (RD) é que no segundo caso há um deslocamento de postura que vai da segurança à saúde e estimula o princípio de prevenção coletiva em detrimento da abstinência. Dentro da discussão de saúde pública, essas políticas são abraçadas pela via da saúde mental.

É preciso ter em conta que se trata de um fenômeno que envolve uma série de outros engajamentos e vulnerabilidades que, como propus com Mary Douglas, não se reduzem ao “materialismo médico”, embora o integre: ele envolve ainda fatores sociais, econômicos, políticos, morais, policialescos, legais, urbanísticos e fundamentalmente, mas não só, a disposição individual. (RUI, 2014, p. 88)

Dentro dessa lógica, a RD, em contraposição às CTs que retiram os usuários dos locais de consumo, se dirige até esses locais, ampliando as formas de intervenção e reconhecendo a possibilidade dos usuários de drogas viverem em melhores condições ainda que o uso da droga não seja interrompido.

É preciso ter em conta que muitas das suas ideias e práticas compõem um cenário mais amplo de disputa por intervenção e terapêutica do abuso de drogas e se fundamentam, principalmente e de modo mais radical, na oposição aos modelos de internação fechada e de busca pela abstinência, que estão na base do tratamento proposto, sobretudo, pelas Comunidades Terapêuticas. (RUI, 2014, p.95)

Essa conduta do PRD faz com que haja uma busca pelo entendimento da “territorialidade dos ‘mundos da droga’” (PETUCO, 2012), ou seja, conhecer os códigos próprios do território e dos indivíduos. Isso porque os próprios redutores são ex usuários ou ainda usuários, que se movimentam até os espaços e os sujeitos, o que facilita o acesso dos beneficiários e a criação de vínculos entre ambos. O foco do PRD – ainda que envolvido numa lógica dialogal com o social – é o cuidado de si, na ampliação da vida a partir da saúde, do corpo. A proposta das CTs e dos CRs é ir além, é a “cura integral”, na qual não cabe somente o uso de droga, eles incluem a alma. Um movimento demarcatório dessa postura é a não medicalização, como veremos no próximo tópico.

3.1. As faces da medicalização

O tratamento farmacoterápico nada pode contra o conflito, é impotente diante do drama no qual se antagonizam o desejo e a regra, a pulsão e a civilização, os instintos e a lei. Contra a vergonha, no entanto, ele apresenta soluções, pois o vazio da insuficiência pode ser preenchido revertido, consertado.

Mariana Côrtes

O PLC rejeita o uso de medicamentos. Esse não é um dado solto ou isolado e deve ser problematizado sobre que tipo de não medicalização⁵² é essa. Até 1960 a psiquiatria brasileira era pautada no modelo asilar de assistência psiquiátrica, sem discriminação eram recolhidos negros bêbados e desempregados, algo bem próximo da realidade tratada por Foucault em “A história da loucura” (1978). Desde o final da década de 1980 temos o movimento antimanicomial, na luta contra essa proposta asilar caminhando para a desinstitucionalização da psiquiatria e uma expansão no entendimento e tratamento da saúde mental (AMARANTE, 1998; RESENDE, 2001). Nesse contexto, o trabalho dos CAPs ganha potência e relevância e muitos autores – da área da psiquiatria, saúde mental, psicologia e também ciências sociais – encampam à tradição crítica à medicalização.

A crítica do conceito de medicalização representa uma reação às análises sociológicas funcionalistas, que sustentavam a ideia de que a Medicina (suas instituições e profissionais) cumpria um papel central – e positivo – para a manutenção do equilíbrio social e correção de desvios que colocassem em questão a ordem capitalista. (CARVALHO *et al*, 2015, p.1254).

Ao longo da história, a questão da loucura foi tratada de diversas maneiras, por muito tempo foi excluída da sociedade e muitas vezes tratada sem qualquer humanidade. Após a Segunda Guerra, Franco Basaglia, médico psiquiatra Italiano,

⁵² Proposto por Zola (1972), o conceito de *medicalização* se consagrou a partir de estudos de investigadores da década de 1970, que tinham como referências iniciais as correntes marxistas e liberais humanistas. Em geral, a medicalização denota algo suspeito derivado da criação ou incorporação de um problema “não médico” ao aparato da Medicina (ROSE, 2007a). Na raiz desse fenômeno, o autor caracteriza a Medicina como uma instituição de controle social, dimensionando-a com ordem de grandeza tal como a religião e a lei. Em nome da produção de saúde, a Medicina tornava-se um repositório de verdade, um campo no qual juízos eram sentenciados por especialistas que portavam uma objetividade e uma moral supostamente neutras. (CARVALHO *et al*, 2015, p.1253).

ao se deparar com as condições miseráveis dentro dos hospitais psiquiátricos, percebeu a necessidade de uma verdadeira transformação da prática e pensamento destas instituições. Inicia-se assim a luta antimanicomial, com um olhar voltado para os direitos humanos e resgate da cidadania dos portadores de transtornos mentais. Tal movimento impulsionou a Reforma Psiquiátrica em diversos lugares do mundo, inclusive no Brasil. No final da década de 70, o movimento da Reforma Psiquiátrica no Brasil começa a tomar forma, a insatisfação dos trabalhadores da Saúde Mental e dos familiares dos pacientes com transtornos mentais fazem com que a mobilização aconteça. Em 1989, o então Deputado Paulo Delgado, propõe um projeto de Lei 3657 que pretende redirecionar o modelo de assistência em Saúde Mental, porém é somente em 2001 que a Lei 10216 é aprovada. É a partir da aprovação dessa Lei que surge a Política de Saúde Mental em nosso país, que dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais.

Vejamos:

Art. 1º Os direitos e a proteção das pessoas acometidas de transtorno mental, de que trata esta Lei, são assegurados sem qualquer forma de discriminação quanto à raça, cor, sexo, orientação sexual, religião, opção política, nacionalidade, idade, família, recursos econômicos e ao grau de gravidade ou tempo de evolução de seu transtorno, ou qualquer outra.

Art. 2º Nos atendimentos em saúde mental, de qualquer natureza, a pessoa e seus familiares ou responsáveis serão formalmente cientificados dos direitos enumerados no parágrafo único deste artigo.

Parágrafo único. São direitos da pessoa portadora de transtorno mental:

I - ter acesso ao melhor tratamento do sistema de saúde, consentâneo às suas necessidades;

II - ser tratada com humanidade e respeito e no interesse exclusivo de beneficiar sua saúde, visando alcançar sua recuperação pela inserção na família, no trabalho e na comunidade;

III - ser protegida contra qualquer forma de abuso e exploração;

IV - ter garantia de sigilo nas informações prestadas;

V - ter direito à presença médica, em qualquer tempo, para esclarecer a necessidade ou não de sua hospitalização involuntária;

VI - ter livre acesso aos meios de comunicação disponíveis;

VII - receber o maior número de informações a respeito de sua doença e de seu tratamento;

VIII - ser tratada em ambiente terapêutico pelos meios menos invasivos possíveis;

IX - ser tratada, preferencialmente, em serviços comunitários de saúde mental.

Como podemos ver, no Art. 1º fica claro o conceito de Universalidade, segundo os princípios do SUS. A saúde é um direito de todos, inclusive dos portadores de transtorno mental, e nenhum tipo de discriminação pode tirar o direito dos sujeitos de terem acesso à saúde. No Art. 2º temos também questões importantes relacionadas à cidadania e ao direito dos portadores de transtorno mental que corroboram com a ideia da RD: quando diz que o tratamento deve ser consentâneo as suas necessidades, estamos tratando aí da individualidade de cada sujeito, como seres únicos e que precisam ser tratados conforme sua demanda individual; ser tratado com humanidade e respeito, como todo cidadão deve ser, buscando sua recuperação pela inserção na família, no trabalho e na comunidade, ou seja, não isolar, excluir, afastar, mas trazê-los para a convivência social; ter livre acesso aos meios de comunicação disponíveis e receber o maior número de informações a respeito de sua doença e de seu tratamento, mostra que mesmo diante do transtorno, eles continuam sendo atores de suas vidas e histórias e corresponsáveis no processo de tratamento; ser tratado em ambiente terapêutico por meios menos invasivos, também é uma forma de respeito a esse sujeito que sofre, é tratá-lo com mais dignidade; ser tratado, preferencialmente, em serviços comunitários de saúde mental, mais uma vez nos mostra a necessidade desses sujeitos estarem próximos da comunidade e de seus vínculos, sem retirá-los do convívio social. Tal ideia fica clara no Art. 4º. Segue:

Art. 4º A internação, em qualquer de suas modalidades, só será indicada quando os recursos extra-hospitalares se mostrarem insuficientes.

§ 1º O tratamento visará, como finalidade permanente, a reinserção social do paciente em seu meio.

§ 2º O tratamento em regime de internação será estruturado de forma a oferecer assistência integral à pessoa portadora de transtornos mentais, incluindo serviços médicos, de assistência social, psicológicos, ocupacionais, de lazer, e outros.

§ 3º É vedada a internação de pacientes portadores de transtornos mentais em instituições com características asilares, ou seja, aquelas desprovidas dos recursos mencionados no § 2º e que não assegurem aos pacientes os direitos enumerados no parágrafo único do art. 2º.

Além disso, no § 2º é abordada a questão da assistência integral, o que significa olhar esses sujeitos na sua totalidade. Colocando seu transtorno entre parênteses pra poder conseguir enxergar o sujeito que sofre, que tem demandas que vão além do seu transtorno, que desejam, que pensam, que sentem, são sujeitos de si.

A Lei 10216/2011 nos mostra como a Saúde Mental percebeu que apenas um único saber não é capaz de dar conta, a psiquiatria sozinha não conseguiria cuidar adequadamente dos seus pacientes. É preciso conversar com outras áreas e setores, a fim de se aproximar ao máximo da integralidade do sujeito. A Saúde Mental e Atenção Psicossocial, como sugere Franco Rotelli, é um processo social complexo, e é por esse caminho que devemos avançar.

Para além dos avanços na área da Saúde Mental, existe um campo de disputas. Olhando para esse cenário, Bihel traça críticas ao processo de farmacologização. Nas palavras de Bihel (2005) “emergiram na onda dessa ‘farmacologização’ da saúde mental a serviço de uma forma difusa de governança e expansão de mercado”. Essa realidade influencia e modifica trajetórias de forma, muitas vezes, quase que irreversível. Bihel traz a história de Catarina, uma mulher jovem, abandonada e internada há muitos anos, e mostra como ela reflete sobre o seu uso de psicofármacos.

Ao se engajar com esses novos regimes de saúde pública e ao alocar seus já esticados e escassos recursos, famílias aprendem a agir como “proxy-psiquiatristis”, ou psiquiatras de fundo de quintal, podendo se livrar de seus membros improdutivos e indesejados, às vezes sem sanção, baseados no fato de que tais indivíduos não se submetem aos

regimes de tratamento. Psicotrópicos mediam o abandono, tanto pelo valor de verdade científica que conferem ao que está acontecendo, como também pelas alterações psíquicas que ocasionam. Essas drogas, que acabam funcionando como tecnologias morais, na realidade fazem com que as perdas de laços sociais sejam irreversíveis. A intratabilidade e a impossibilidade de certas formas de vida humana acontecem em paralelo com exploração do mercado, dominação por gênero, novos padrões de consumo e um Estado administrado no que podemos chamar de estilo gerencial, cada vez mais distante do povo que ele governa. (BIEHL, 2008, p. 421)

Internação e medicalização são temas candentes e que são profundamente vistos na realidade do PLC. No entanto, o fato do não uso medicamentoso e, sobretudo, os argumentos da instituição para isso está longe de ser a mesma crítica ao processo de medicalização feita pelos movimentos e intelectuais pós reforma antimanicomial. A lógica desses está em romper com a atribuição monolítica do conceito, se colocando críticos ao papel da indústria farmacêutica e seus efeitos na cultura do uso de medicamentos, refletindo como “práticas desmedicalizantes, podem estimular os indivíduos a reconquistar o controle sobre a sua saúde e a assumir o papel de cidadãos e/ou consumidores ativos de bens ofertados pelo ‘mercado’ da saúde-doença”. (CARVALHO, 2004).

Negligenciam-se, com isso, as profundas interações entre os medicamentos e as relações sociais, entre os neurônios e os símbolos, entre a afetação simbólica dos neurônios e a afetação neural dos símbolos. As respostas da psiquiatria contemporânea ao sofrimento, quando aplicadas a sujeitos estranhados em relação às novas modalidades de acumulação capitalista, revelam, justamente quando fracassam, seu segredo: a cumplicidade silenciosa com as formas emergentes de gestão dos indivíduos, inauguradas pelo “novo espírito do capitalismo”, cuja demanda por produção de “corpos flexíveis” suplantou a antiga demanda de fabricação de “corpos dóceis” da sociedade burguesa em sua fase de instauração e consolidação. Em outra direção, as respostas ao sofrimento empreendidas pela indústria simbólica pentecostal surpreendem por sua inventividade quando se tem em conta sua capacidade, extremamente eficaz, de adequação às condições sociais ambivalentes de muitos dos sujeitos “mancos”, “bastardos”, “ambíguos” que compõem o espectro de *estranhos sociais* da sociedade brasileira contemporânea. Os chamados “ex-tudo”, sujeitos que trazem em suas histórias de vida as marcas das identidades progressas de ex-criminosos, ex-mendigos, ex-prostitutas, e inúmeros outros ex, com suas trajetórias biográficas repletas de episódios dramáticos de desesperos sociais e sofrimentos recorrentes, não são previamente rejeitados pelas empresas simbólicas pentecostais por carregarem signos de estigmatização demasiadamente insuportáveis. Ao revés, no espaço aberto e sem fronteiras do mercado religioso, há um lugar – ainda que precário – destinado a eles. Refugio dos processos disruptivos da máquina de aceleração capitalista não-sacral, os “extudo” são reincorporados, exatamente por sua qualidade de refugio, por uma máquina de aceleração capitalista alternativa, que se diz sacral,

pela qual os bens da *cidade de Deus* são direta e rotineiramente barganhados na *cidade dos homens*. (CÔRTEZ, 2012, p. 340).

Mariana Côrtes, em sua tese, analisa a ação da fluoxetina e do diabo diante das disposições humanas, na forma de usá-los para o apaziguamento e enfrentamento seja de paixões e pecados. Seja pelo drama químico dos psicofármacos, que indica para que lado penderão suas escolhas e a expressão de suas emoções ou pela ação do diabo, coloca-se um paradigma sobre a responsabilidade de suas escolhas e em que lugar se encontra o sujeito nessa relação, que podem ser vários e por isso mesmo ninguém. A fluoxetina e o diabo passam a agenciar sua produção de culpa, vergonha e ética. “O diabo e a fluoxetina possuem, assim, mais analogias do que poderíamos imaginar à primeira vista. Tanto o primeiro, através de uma intervenção *sobrenatural*, quanto o segundo, através de uma intervenção *hipernatural*”. (CÔRTEZ, 2012, p. 345).

A crise da *cura*, no plano da psiquiatria biológica, e a crise da *conversão*, no plano da religião neopentecostal, são dois fenômenos análogos. As duas são expressivas de outra crise, mais fundamental: a crise das tecnologias políticas de sujeição dos *diferentes, anormais, estranhos*. Vimos como, em grande parte da história da modernidade, a guerra contra a diferença e os diferentes, quando se revestia do otimismo de sua vigorosa missão civilizacional, foi marcada pelo empenho diligente em “converter”, “aculturar”, “domesticar”, “disciplinar”, “reformatar”, “emendar”, “curar”, “assimilar”, “educar”, “iluminar”, “civilizar” os sujeitos, que por inapetência ou rebeldia, se recusavam a participar do jogo liberal conforme a mecânica dos interesses. Estas eram as prerrogativas da sociedade obcecada com a construção do Um e a conjuração da diferença, mas não são mais os meta-programas da sociedade contemporânea. (CÔRTEZ, 2012, p. 352).

Ainda que se construa um discurso contra o uso de medicamentos, existe uma ligação que possui bases com encontros essenciais nos dois polos, o médico e o religioso. Para Côrtes, eles se encontram exatamente nas tecnologias políticas de sujeição para lidar com os diferentes, por meios diferentes tentam curá-los, converter seus caminhos para outros. Vemos que a via pentecostal está ancorada e amparada pelo discurso religioso, no qual não se debruça sobre a ação multifatorial e se direciona toda a questão de cuidado com o corpo e saúde mental para a sustentação pela alma, sendo ela responsável primeira e de ação perpendicular para todo o resto do sujeito, ou seja, se a alma está bem e curada, não se faz necessário

o uso de remédios para outros tipos de tratar, todo o cuidado passa por uma via única.

Frente a todas as discussões aqui expostas, é sabido que todos os que procuram a internação desejam um tratamento específico para o problema vivenciado. No entanto, o ato de tratar engloba noções por demais complexas e subjetivadas que transcendem a etimologia da expressão tratamento, envolvendo fatores e nuances que apresentam muito mais do que a cena aparenta ter. Para tanto, *tratamento* revela sua raiz na palavra “trato”, “contrato, ajuste, pacto”, o que sinaliza a ideia de ajuste por duas partes, a que oferece e a que recebe num acordo consentido de quem cuida e de quem quer ser cuidado. Assim, “na impossibilidade de tratar de si próprio, já que tratamento implica radicalidade das partes, o sujeito faz o pacto que autoriza o profissional a escolher e prescrever a sua melhora. O padecimento carrega, portanto, o potencial e, por vezes, a condição de operar no paciente a subtração de sua autonomia”. (FIORE, 2013). Nesse sentido, a vida em extensão é defendida em detrimento da vida em intensidade (VARGAS, 2001), e outras gestões do corpo serão realizadas a partir da nova lógica que tem na normatividade e preservação do corpo na sua fisiologia emocional o seu aporte de chegada.

Enquanto o espaço de tratamento visa atenuar o usuário do sofrimento, na prerrogativa de uma vida longa em sua extensão, este procura o limite da experiência intensa, o desfrute mergulhado na droga, a sensação que vai além e põe no limite as reações volitivas de emoção no seu corpo. Ainda que em colisão, essas visões sobrevivem, e o trabalho de centros de recuperação reside exatamente na mediação dessas duas formas conflituosas. No entanto, paradigmas estabelecidos “empurram” por muitos meios o usuário para a formação desse pacto, pois o problema denominado como dependência se enquadra tanto em eixos médicos – *patologia* – quanto na apreensão jurídica como *desvio*, o que gera entraves sociais, morais e culturais. Preso a essas categorias, o usuário é impelido a procurar um tratamento “por escolha própria”, é impelido em reconfigurar seus desejos, sua fisiologia embrutecida e corrompida pelos efeitos da droga.

O pensamento exposto entra em contraponto com algumas condições promovidas por alguns centros de tratamento em geral, sejam eles médicos ou religiosos. A primeira condição para o início do tratamento seria exatamente o

comum acordo, o pacto feito pelas duas partes, ou seja, a escolha do próprio usuário para adentrar ao tratamento. Entretanto, frente às capilaridades que os leva a essa procura, o sentido de decisão autônoma deve ser problematizado, já que:

O procedimento de atrelar o uso de drogas à noção de patologia caminha paralelamente à sua construção como transgressão às normas sociais [...] a medicalização e a criminalização do consumo de substâncias psicoativas pressupõem, dessa forma, a construção do usuário ora como dependente, ora como criminoso. Em ambas as categorias, é sobre a capacidade de escolha desse sujeito que a classificação atuará: a dependência é a nomeação de sua desautorização e a infração sua desqualificação (CETTIN, 2010, p. 146).

Seja na posição patológica ou criminosa, poucas capacidades ou possibilidades lhe são factíveis, nesse contexto, o tratamento mostra-se como o que é permitido, o que é aprovado, a única instância de aceitação sem restrição, o lugar de refúgio. O lugar de reconfiguração e de reconhecimento de sua condição de sujeito. O paradoxo entre a escolha e a coação do usuário na busca por tratar-se é, por muitas vezes, colocada como caminho natural após a perda de uma “referência moral”, ou seja, quando há a falta de vínculos que o associem à família, à política, ao mundo social e ao afeto, resta o tratamento como trilha de retorno das rupturas pregressas, pois “nos relatos de profissionais, o crack imprime em seu usuário a divisão temporal na vida do sujeito, marcando um corte em sua subjetividade” (CETTIN, 2010, p. 149). Amortecendo sentimentos antes latentes e o lançando para uma vida de baixo enfrentamento com a realidade.

Tal qual o crack, o modelo de tratamento que visa a recuperação também se coloca como instrumento de uma divisão temporal na vida do sujeito, porém, não promove um corte na subjetividade e sim uma remissão diferenciada a ela. Seguindo esse pensamento, procurei trazer elementos teóricos de análise sobre os significados por trás das concepções de recuperação, problematizando a escolha dotada de plena autonomia para adentrar ao universo do tratar. Portanto, o que deve ficar para ser refletido são os paradoxos de um tratamento por meio da tríade internação, integração e interação.

PARTE III

O DRAMA SOCIAL: RUPTURA; CRISE E INTENSIFICAÇÃO DA CRISE; AÇÃO REPARADORA E DESFECHO

1. Cena 3. As estações. Os botões. O silêncio.

Mais uma vez era primavera, início de novembro e eu chegava em mais uma tarde lá no centro. Lembrava-me das muitas estações que passei naquele espaço, comecei a pesquisa no verão, logo peguei o outono, o inverno, a primavera e revivi algumas delas. Minhas lembranças ali são sempre mais latentes em dias de calor, com aquela água na garrafa de refrigerante sempre congelada. Agora é primavera, mas o sol me faz acreditar que passei dois anos frequentando o centro em pleno verão. Essa informação pode não parecer importante, mas para mim é, diz muito, não só pelo contato e proximidade que o verão proporciona entre as pessoas, a leveza, a descontração, o corpo mais descansado e pedindo ócio. De fato, somos mais abertos no verão, nosso corpo se comunica diferente e se mostra também de outra forma, se apresenta outro tipo de sociabilidade.

Destaco as estações e o clima exatamente por isso, percebi que havia uma abertura à minha presença que era também típica de dia ensolarados, por outro lado, muito me chamou a atenção uma parte considerável de homens estarem vestidos com trajes tipicamente evangélicos num sol a pino – leia-se camisa social de manga comprida e abotoada até o pescoço e calça comprida. Não eram todos, mas uma grande parte e, para mim, isso comunicava algo, não estava despido de intencionalidade. Essa observação repetida me fez associar a uma das primeiras cenas presenciadas e aqui apresentadas: a fileira da facção. Naquele dia, o calor também beirava o insuportável e todos os cinco ex-traficantes estavam vestidos dessa forma, enquanto outros não “precisavam” estar. Preciso dizer que essa indagação não foi respondida, mas ficou como forma de questionamento. O que diferencia os que se vestem dessa forma independente do tempo favorável ou não dos outros? Por que alguns podem ficar condizentes com a temperatura e outros não? Se é por vontade própria ou para demarcar alguma posição ou hierarquia?

Essas questões nos mostram que muitos significados se alocaem nesse terreno antropológico, muitos mais que estão fora do nosso alcance de olhar e interpretação integral.

Não somente o clima relacionado à estação era perceptível, como também a atmosfera do lugar. Para mim, acho que se traduzia no gosto do final, já sabia que era uma de minhas últimas idas, que a pesquisa estava fechando seu ciclo e chegando ao fim. Por isso, a percepção cronológica, quase nostálgica, do tempo que passava ali. O lugar também dava os seus sinais de mudança, parecia estar mais vazio, mais silencioso, bem mais silencioso. A ironia do dia era que tinha ido conversar sobre música, louvor, som e minha recepção soava com silêncio. Davi não estava lá, essa era uma informação muito importante. Depois de muitos e muitos discursos sobre a falta de conflito no centro, eis que sou surpreendida com uma notícia perto da minha saída do campo. A última fase ritual de Turner é marcada pelo desfecho e esse foi um dos desfechos que relacionam campo x pesquisadora: Davi e o pastor haviam brigado e Davi estava afastado. Mais que os motivos, as motivações reais desse desentendimento não foram claramente expressas, mas era o principal líder, o braço direito do pastor afastado do projeto, da liderança, nem ir lá mais ele podia por um determinado tempo. O motivo: indisciplina. Durante uma pregação do pastor, Davi levantou durante sua fala. Sua atitude foi lida como irreverência, ele argumentou dizendo que não passava bem, e ainda assim foi disciplinado e afastado de seus trabalhos no centro por um mês. Davi não quis entrar em muitos detalhes comigo, apenas disse: “Paulo diz que toda disciplina é para crescimento. Cabe a mim obedecer e ser exemplo também na disciplina. Vida que segue”.

Não sei exatamente o que o afastamento de Davi acarretou, mas aquela entrada era diferente das outras, apesar do sol, que traz o movimento e as vozes, o que sentia ali era o silêncio. Nesse dia fui recebida por outro diácono, que ainda não havia conversado em todo esse tempo. A me ver, diferente de todos que já me receberam, se mostrou fechado e indisponível, disse que ligaria para o pastor para confirmar minha presença ali. Não retornou para falar comigo, não o vi mais depois. Quem chegou foi Malaquias, com o mesmo sorriso e me direcionando aos hóspedes para novas interações. Perguntei a ele se sabia de Davi e mostrou-se como se nada soubesse do conflito dele com o pastor. E assim perdurou o silêncio do desfecho.

(Diário de Campo, Novembro de 2016)

*

As estações do ano e as mudanças no ambiente e na sociabilidade que elas trazem me falam muito sobre passagens, e essa Parte está centrada exatamente nesses processos de passagens demarcados pelos rituais, por isso a escolha dessa Cena como ilustração, como forma livre de interpretação. Como o rito é também compreendido como uma interrupção da vida rotineira. Trago as estações como a demarcação temporal para novos tipos de posturas e ações, novas formas de vestimenta, disposição e comunicação, como uma interrupção de uma antiga rotina para a entrada de uma nova. É isso que veremos nessa Parte, uma reflexão sobre os rituais de todos os envolvidos, a partir de uma dramatização e teatralização do que se mostra contínuo, apresentadas em momentos em que vemos regras e normas convivendo com criatividade, por vezes não reguladas. Como se colocam, a partir de suas subjetividades, frente ao que já está estabelecido?

Após uma breve reflexão teórica sobre os ritos de passagem, rituais e drama social, emergimos nas vidas dos hóspedes, dirigentes e cotidiano institucional através das quatro fases ritualísticas de Victor Turner (ruptura, crise e sua intensificação, ação reparadora e desfecho), mostrando o quanto não há um espaço fechado para cada uma e sim um diálogo entre todas e, no que tange ao desfecho, como dito acima, às vezes podem se “fechar” no silêncio.

“Falar em vida social é falar em ritualização” (DAMATTA, 2015, p. 80), então, trago a vida social desses sujeitos, desse Centro, desse território a partir dos ritos que os unem, na tentativa de compreender um pelo outro, sempre a partir de suas intermediações.

2. Um sobrevoo sobre os rituais

- Mas, se tu vens a qualquer momento, nunca saberei a hora de preparar meu coração... É preciso que haja um ritual.

- Que é um ritual? Perguntou o príncipezinho.

- É uma coisa muito esquecida também – disse a raposa. É o que faz que um dia seja diferente dos outros dias; uma hora das outras horas. Os meus caçadores, por exemplo, adotam um ritual. Dançam na quinta-feira com as moças da aldeia. A quinta-feira é então o dia maravilhoso! Vou passear até a vinha. Se os caçadores dançassem em qualquer dia, os dias seriam todos iguais, e eu nunca teria férias.

Antoine de Saint-Exupéry

Essa tese está pautada nos rituais. A decisão veio por compreender que todo o processo pessoal e institucional está demarcado por ritos de passagem, pela expressão do drama ritual. Porque “se os ritos não resolvem a vida social, sabemos que sem ele a sociedade não existiria de forma consciente”, como afirmou Damatta ao se referir à obra de Van Gennep. (DAMATTA, 2015, p. 80). O estudo dos ritos demarca uma antropologia do movimento, uma antropologia onde o micro e macro entram em simbiose, sendo uma antropologia do paradoxo é também uma antropologia da ruptura. “Se os ritos não resolvem a vida social, sabemos que sem eles a sociedade humana não existiria como algo consciente, uma dimensão a ser vivenciada e não simplesmente vivida”. (DAMATTA *in* TURNER, 2005). Assim, os processos rituais ganham preenchimento e são entendidos através de suas ambiguidades e paradoxos, seja no plano das classificações mais abstratas, como código ou texto constitutivo do mundo social ou como centro privilegiado de tensões, mostram como se dão as técnicas das diversas significâncias e como significam suas práticas. expressos e sublimados por “símbolos, rituais e dramas sociais” (TURNER, 1974; 2008).

Dentro desse espaço há produção de significado, vista nas expressões de seus rituais, processos ritualísticos e seus dramas sociais. A partir dessas perspectivas, a noção de drama social modifica os momentos dos ritos de passagem de Van Gennep (2011) traduzidos por: separação, transição e reagregação e que na

lente do drama de Turner, apresenta-se em quatro momentos: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho.

Na esteira da antropologia dos rituais, vemos Van Gennep como um precursor dessa reflexão. Durkheim, apesar de não esquematizar uma antropologia dos ritos, quando escreveu “As formas elementares da vida religiosa” já pensava sobre a ação deles. Gennep, diferente de Durkheim não considerava os ritos como condutas coercitivas dentro de um sistema de regras, nem estático. O que Gennep traz é a visão do rito de passagem como “um período intermediário e temporário de incerteza e de crise, isto é, um interstício que possibilita o indivíduo refletir sobre a sua existência na sociedade” (GENNEP, 2011). É a fase que não se está nem de um lado e nem do outro, que ainda não está definido o que será e nem o que era totalmente, é o lugar da travessia, ou mesmo de indeterminação do sujeito. E, sua teoria, de um modo geral, os ritos de passagem podem ser decompostos em ritos de separação (preliminares) do mundo anterior, de margem (liminares) e de agregação (pós liminares) ao novo mundo. Gennep acrescenta que quando se perde uma qualidade, geralmente profana ou impura, e se adquire outra, isso se denomina rito de iniciação.

“A primeira vez é que tem valor”, afirma um ditado popular, não deixando de ter interesse observar que, não somente, esta ideia é propriamente universal, mas traduz-se em toda parte, com maior ou menor força, por meio de ritos especiais. Vemos repetidas vezes que os ritos de passagem não se apresentam em sua forma completa, ou não se acentuam mais, ou mesmo não existem a não ser por ocasião da primeira passagem de uma categoria a outra. (GENNEP, 2011, p.147)

Os ritos seriam, assim, sequências de separação, margem e agregação, o que demonstra que não há apenas um modo iniciático e sim uma pluralidade de inícios, vendo as diversas formas de identificação e reconhecimento. Nesse caminhar, vemos o aparecimento de outros antropólogos que fixaram suas pesquisas nessa temática tão múltipla, como Victor Turner e Edmund Leach, que, segundo Roberto DaMatta (*in* TURNER, 2005), são as figuras que “inventam e dominam essa antropologia dos paradoxos, dos processos rituais e das ambiguidades, seja no plano das classificações sociais lidas no seu sentido mais abstrato, como código ou texto constitutivo do mundo social (como foi o caso de Leach do ensaio sobre os “abusos verbais”); seja como centro privilegiado de tensões, expressas e sublimadas por símbolos, rituais e dramas sociais, como é o caso do Turner”.

A entrada dos rituais no estudo antropológico vem, então, se distanciar de uma visão funcional-estruturalista, focada numa integração social harmoniosa para se concentrar num caráter processual, dinâmico, combativo, de caráter quase agonístico, onde as tensões sociais se tornam centrais. Dessa perspectiva nasce a noção de drama social com Turner, isto é, “unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situação de conflito”. (TURNER, 2008, p.33). E assim, Turner modificou as três fases de Van Gennep para cinco. Essa inspiração foi avultada pelas “descobertas” em sua pesquisa entre os Ndembu, onde, frente aos conflitos deles, viu a função dos símbolos e dos processos rituais de maneira mais profunda e clara. Marcou, desse modo, o lugar de um novo estilo de estudar os símbolos e os rituais. Uma das maiores diferenças de sua análise é o olhar direcionado aos símbolos em movimento e a transformação mútua do drama em ritual e do ritual em drama. E é por isso que leva o “título” de precursor de uma antropologia do drama e do ritual:

Não deve ser, pois, estranho, que uma antropologia do paradoxo, da ambigüidade e dos estados intermediários, tivesse surgido nesse momento histórico tão convulsivo. É certo ela aparecia mesclada e corria em paralelo com uma antropologia das estruturas, das coisas em seus lugares e, mais que isso, das suas propriedades invariantes, no que prometia ser o advento de uma antropologia científica, tão precisa em suas formulações quanto a Lingüística de onde vinha a sua inspiração explícita. Mas diferentemente do estruturalismo levi-straussiano que estudava as coisas nas suas relações e lugares, essa “antropologia do paradoxo”, propunha tomar os sistemas de classificação, vendo-os como geradores da prescrição que sustenta as rotinas (e as estruturas), mas também — eis o seu ponto crítico, original e atraente — como instrumentos produtores de ambigüidade, paradoxo e, no limite, de desafios e contradições. (DAMATTA *in* TURNER, 2005)

Na esteira dos marcos teóricos dessa antropologia, Edmund Leach - que “descobriu” os Tambiah no Sri Lanka - vem na propositiva da ruptura, ao discordar de muitos pensamentos “consagrados” da antropologia estruturalista. No início de sua teorização, se contrapõe a tradição durkheimiana, pois não crê nas sociedades em equilíbrio estável. Se distancia, também, dessa tradição ao não separar sagrado e profano quando trata de rituais. Para ele, se as estruturas sociais são representadas em forma de cultura, então, são passíveis de cair na imprecisão, já que os indivíduos possuem ideias contraditórias sobre suas próprias práticas. E essas são expressas, de forma ideal, nos rituais, apresentando, assim, a importância de se partir dos rituais para início de uma análise. Essa constatação faz com que se separe a estrutura

formal do conteúdo cultural, de modo que é possível encontrar num único território dois modelos ideais contraditórios, com sistemas políticos que apresentem metas e pensamentos hierárquicos e igualitários ao mesmo tempo, mostrando compromisso por ambos. Em sua arquitetura antropológica fica claro que Leach acredita que é a partir das incongruências e contradições que se pode entender como, realmente e efetivamente, funciona a sociedade.

Como percebido, o estudo dos ritos na antropologia ocorreu de forma processual, passando do plano teórico ao prático. Em seu bojo vem toda a aura do paradoxo, das contradições próprias do humano, carrega a essência da própria antropologia quando leva ao estudo do “objeto por ele mesmo”, “do sujeito por ele mesmo”. Vemos, portanto, o processo ritual e os ritos de passagem inscritos – ainda que de forma peculiar – das tribos brasileiras às da Oceania, nos símbolos modernos ao desenho da sociedade contemporânea. Das situações que envolvem e mobilizam toda uma sociedade às questões completamente subjetivas e pessoais. Mais que exigências culturais, os ritos de passagem são exigências da construção e da afirmação da identidade humana frente ao que o mundo nos apresenta. O rito é movimento constante que age no corte e na aproximação, como afirmou Van Gennep, “conviria agora examinar cada rito de passagem e demonstrar que é realmente rito de separação, de margem ou de agregação. Foram já dadas repetidas vezes que todos os ritos incluem o ato de cortar, por um lado, e o de ligar, por outro”. (GENNEP, 2011, p.141)

Assim, nos relatos, trajetos, tramas, vivências e produção de subjetividades, reveladas na relação constante entre o espaço e o hóspede, vemos esse traçar do drama social nos ritos de passagem. A entrada no centro de recuperação se constitui no primeiro rito, de **ruptura** com o que já vivera. A **crise** e sua **intensificação** são marcadas pelo conflito e seu alargamento, amplitude e intensidade. O que abre espaço para a **ação reparadora**, com mecanismos de correção que vem nos moldes da conversão, com *poder reparador* frente aos erros do passado, preenchida pela mudança da carreira moral. E o **desfecho** desse processo ritual é o momento esperado da saída com sua expectativa de uma recuperação, demarcado pela reintegração, reconhecimento e legitimação social. Por isso, a divisão dessa parte etnográfica terá sua estrutura pautada nessas fases, onde em cada uma é possível conhecer cenas e acontecimentos que a ilustrem, da entrada à saída, da ruptura ao

desfecho tudo é ritualístico e performático. A vida dos sujeitos e os caminhos do campo são como a antropologia dos rituais, em constante movimento dinâmico, aí o porquê dela ser a base e a condução⁵³.

⁵³ Destaco aqui a minha opção teórica e bibliográfica de usar como base para a minha argumentação de rituais autores clássicos como Van Gennep e Victor Turner. Existe uma extensa reflexão bibliográfica após esses autores inaugurais, como Clifford Geertz, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, outras também foram apresentadas na Introdução da Tese, mas para a base de minhas interpretações etnográficas, opto pelo uso desses principais autores diante da seleção bibliográfica que, obrigatoriamente, temos que fazer em qualquer trabalho acadêmico.

3. Ruptura

O estado de transgressão é que comanda o desejo, a existência de um mundo mais profundo, mais rico e prodigioso, em uma palavra, a exigência de um mundo sagrado

Georges Bataille

A ruptura, nas palavras de Turner (2008), opera como um processo liminar, uma zona fronteira, na qual uma comunidade estabelece, simbolicamente, uma nova identidade a partir de imagens, textos, falas e experiências do passado. O ato/processo de ruptura seria a primeira fase dos ritos de passagem – inspirado no conceito de liminaridade de Van Gennep, um lugar de margem, periférico. – que seria a “morte simbólica ou um afastamento do indivíduo das relações sociais ordinárias e profanas que se finda com sua reintegração à coletividade, seu renascimento simbólico” (TURNER, 2008, p. 47). É um período que está, segundo ele, “betwixt and between”.

Quando entram no PLC estão eles nesse lugar liminar, à margem, periférico, entre uma coisa e outra, não atuantes no mundo cotidiano. É um lugar de momento, que está fora e dentro do tempo. A ruptura aponta para esse momento de saída de uma antiga vida e entrada num novo código, porém, o centro de recuperação não é reconhecido como um lugar de chegada, estático e estabelecido, e sim uma passagem temporária para um novo desfecho que se abrirá, o momento do “entre”, de recepção, espera e preparo. Acredito que o próprio termo de hóspede pode ser problematizado nesse momento, já que hóspede remete a um caráter mais transitório do que interno, que se liga mais ao significado de “estar dentro, ser íntimo”.

Em especial à entrada no centro, relaciono a ruptura de Turner (2008) com a noção de risco de Le Breton (2009). Le Breton “propõe analisar as condutas de risco como um rito ordálico contemporâneo ou um rito individual de passagem, em que o sujeito joga, inconscientemente, com a morte, buscando significado e valor para sua existência”. (LE BRETON, 2009, p. X). Os hóspedes do PLC chegam de um ritmo de vida de uso de drogas ou de cotidiano de crime, no qual o risco faz parte da prática de vida deles, a ruptura seguida da entrada no centro são uma

tentativa de rompimento com o próprio risco na compreensão de Le Breton: “no mundo atual, o sujeito é levado, cada vez mais, a contar consigo próprio na existência de sentido para a sua vida. O fascínio pelos limites age como uma estrutura antropológica para o existir humano no enfrentamento metafórico da morte, atribuindo sentido à vida” (*ibid*)

Nesse caso, é o risco – decorrente da droga e do crime – que conforma o significado de vida deles, o que os abraçam em sentido e a forma com a qual sentem a vida. Entrar no centro é abandonar o risco nesse sentido tanto tangível quanto tácito que eles constroem. O risco de Le Breton se liga, então, à noção de vida em extensão \times intensidade de Vargas (2001). Por isso, a ideia de projeto de vida entra em atrito com os passos que o levaram até lá, é o momento do choque entre a “vida em intensidade e em extensão”, é o instante que o paradoxo do dia seguinte e da formação de uma trajetória como projeto pessoal se desdobra. A chegada ao novo espaço traz uma convulsão de emoções. Até aquele dia o seu projeto de vida pessoal se traduzia no inacabado, a sua expectativa finalizava com o dia seguinte, a ideia de projeto prolongado não era palpável em suas reflexões. A vida é o que traz para o amanhã, no máximo.

A noção da “vida em extensão” começa a fazer sentido a partir de acontecimentos que antecedem à busca pela recuperação, já que há uma uniformidade e concordância dos discursos que colocam a entrada no Centro como um divisor de águas em suas visões de planejamento de vida. A intensidade da entrega a droga, em suas palavras, os impediam de “ver além”, o que é interpretado, aqui, como essa perspectiva de futuro, de planos, das condições de produção de uma trajetória por excelência. Não faziam mais sentido os pensamentos acerca do sustento pessoal e familiar, das disposições laborais, tampouco, dos anseios culturais e educacionais, pois o conceito vivido da “vida em intensidade” diluía o fundamento de tais planos.

Nessa fluidez, ocorre um corte, algo abrupto que coloca esses dois conceitos de vida frente a frente, que se efetiva em suas palavras na dualidade de “vida ou morte”, no “tudo ou nada”, os pensamentos acerca da vida como algo além do dia seguinte são notados quando ela se encontra “por um fio”. Tal sentença é exemplar e figura em muitos relatos, como descrito por Silva (2014, p. 212):

Dentre as razões pelas quais os indivíduos entrevistados buscam tratamento para o vício de drogas existem um fator comum presente nos discursos dos mesmos que é o relato de alguma experiência limite na qual, muitas vezes, a vida esteve por um fio. Esta experiência limite, via de regra, provoca choques traumáticos que levam os indivíduos a optarem por mudar de vida enquanto há tempo para isso.

Somente a eminência da perda da morte física faz com que abandonem o sentido simbólico que atribuíram à vida até aquele momento e aceitam o romper-se. A ruptura se dá com a construção da carreira moral que fizeram até agora, com os códigos de risco, com a vida intensidade desfrutada. Aqui, se liga, então, a ruptura, o risco e a entrada.

3.1. Por escolha própria – Vidas por um fio em seus testemunhos de livramentos

“Deus tem um projeto de vida para você”. Normalmente, essa é a frase que um novo hóspede ouve ao adentrar o espaço do PLC, um lugar de refúgio, ou mesmo um escapismo. Escapam de uma realidade lembrada a todo momento por seus testemunhos, essa realidade não pode ser esquecida pois é ela que mobiliza a sua identidade e constrói a sua aceitabilidade e adequação no universo pentecostal.

A indústria simbólica pentecostal pode ser interpretada como uma grande agência de absorção de sujeitos que se encontravam nas margens dos processos de acumulação capitalista, de retroalimentação dos “subprodutos” gerados e contra-gerados pela pulsão modernizante da sociedade brasileira. No entanto, quando os absorvem, o fazem não como objetos que podem ser “recuperados” e devem ser “moralizados”, mas justamente por suas atribuições de *resto*, por aquilo que suas condições de vida trazem de ambivalência social e simbólica. Assim, ao se inserirem no mercado evangélico de bens simbólicos, os “ex-tudo” não passam por um processo intenso e extenso de *reforma*, *conversão* e *transformação*, não são remendados, consertados, ajustados. Se o fossem, perderiam a única moeda de troca que possuem para negociar sua legitimidade no comércio religioso: suas identidades liminares e estranhas. (CÔRTEZ, 2012, 440-41)

Nos testemunhos dos hóspedes a presença do livramento é constante. Entende-se livramento por estar numa situação limite e ser salvo por Deus, quando ele te dá mais uma chance de vida. Normalmente, esse é o principal momento da decisão de mudança. Nas palavras dos obreiros a entrada no espaço após ter passado por algo traumático é muito comum: *“Quem quer vir pra cá de livre e espontânea vontade? Quem vai largar mulher, status, dinheiro e drogas para viver sob regras? O cara só vem pra cá quando não tem mais para onde ir, quando mais ninguém quer, é aqui ou morrer, como não querem morrer, ele vem”*, afirma Salomão, o que nos permite dialogar com a pesquisa de Silva (2014):

A ocorrência desta experiência limite está intrinsecamente associada à vida levada com o uso de drogas. [...] A experiência limite que leva estes indivíduos ao tratamento frequentemente é relatada como algum acontecimento que envolve as implicações legais do consumo e tráfico de drogas ilícitas. A necessidade de fugir de traficantes, seja por causa de alguma dívida gerada pela compra de drogas ou em função disputas territoriais envolvendo traficantes de facções rivais, constitui ponto comum nos relatos dos entrevistados. Fugir de alguma investida policial também surgiu como um fator motivador para o abandono da vida criminosa e do vício de drogas. É importante deixar claro que as situações limite aqui apontadas como as propulsoras na busca por tratamento contra as drogas geralmente não ocorrem isoladamente na vida dos indivíduos. A ocorrência de várias destas situações limite simultaneamente ou em sequência é o que verdadeiramente estimula o toxicômano a procurar ajuda. (SILVA, 2014, p. 212)

A partir dessa afirmação voltamos ao paradoxo da “escolha própria”, que circula facilmente por todos eles, tanto dos hóspedes quanto dos dirigentes. Enquanto o centro atesta receber somente se o usuário **quiser**⁵⁴ e esse assegurar que saiu das drogas por decisão, por um lado ratifica o potencial de sujeito autônomo, mas por outro nos aponta para tudo o que necessitou ser fechado até se chegar a essa “opção livre”. Na verdade, podemos considerar que eles aceitam a coação que os vínculos quebrados os impeliram.

Os dirigentes tratam a questão da seguinte maneira, se foi porque quis que “entrou nas drogas”, só sai dela caso queira também porque, segundo eles, o tratamento não pode ser eficaz se o sujeito não estiver aberto para ele e, em suas palavras, aquele que entra forçado pode trazer problemas para o próprio projeto, pode ser um hóspede problemático que não obedece regras, e, ainda mais, pode manchar a imagem do centro, porque se o hóspede não sai “curado” é a imagem do

⁵⁴ Grifos meus.

PLC que é comprometida. Como afirmam, mais do que um compromisso com o projeto dar certo, o compromisso primeiro é com Deus e se não houver conversão e disciplina, se lá fora voltar a ser o que era antes, é como “jogar o nome de Jesus na lama”.

*“Aqui tem que entrar porque quer, por nenhum outro motivo. Às vezes o obreiro pode persuadir a pessoa a ficar aqui porque a família quer muito, por exemplo. Ai, o que acontece, esse cara age como se tivesse fazendo um favor em estar aqui, como se a gente tivesse devendo alguma coisa pra ele. Entra também a gratidão da família por ter convencido o cara de ficar aqui. Esse não é o nosso foco, não é isso que a gente quer. A pessoa tem que querer entrar, porque quando entrar tem um monte de mudança. **Quando entra ela não faz mais o que quer e sim o que pode.** Não é só largar a droga, a mudança tem que ser de dentro pra fora”.*

Chamo de paradoxo a questão da “escolha própria”, pois suas narrativas apresentam contradições, cuja escolha autônoma se encontra sempre num espaço liminar. Podemos perceber algumas ênfases entre o querer e o poder, quase que numa tensão entre a agência e a subordinação. Na linha lógica de seus pensamentos: a pessoa entra nas drogas **porque quer** – mesmo sem levar em conta os motivos objetivos e subjetivos que o “empurraram” – nesse caso a agência do sujeito é negatizada. Depois, ele entra para um tratamento **porque quer**. Esse querer está relacionado a sua única fonte de decisão entre o viver e o morrer. Num Estado que legitima mortes de várias maneiras, é muito difícil encontrar momentos que o sujeito tenha ainda alguma brecha autônoma de decisão sobre sua vida (que é matável), a decisão de entrar no PLC como último fio de expectativa representa uma opção por viver, enquanto essa decisão ainda está em sua competência. No entanto, ao entrar nesse tratamento a subversão é contrária, o seu querer passa a ser o poder, a possibilidade de fazer ou não, que não é direcionada por ele. É necessário que ele seja responsabilizado por suas decisões, pois estar consciente da escolha feita, o responsabiliza em suas futuras disciplinas e novas obrigações. Sua identidade não responde mais por si, ao mesmo tempo que a entrada num tratamento

dá um passaporte simbólico para a (re)entrada no mundo social, o limita a ser representante do trabalho institucionalizado, pois sua conduta atesta o trabalho do projeto.

Histórias por excelência percorrem seus testemunhos, como a do obreiro Asafe⁵⁵ homem baixo, negro, muito tímido, 44 anos, e três anos de casa, um dos mais antigos, que nos olhava com olhos pretos arregalados, esperando algum terreno seguro. O relato é longo, mas julgo necessário.

- Eu surtei no Jacaré, tive livramento de cinco mortes em menos de 12h. Ai eu já conhecia o Davi desde pequeno lá de Sampaio. Dai pensei: Se Deus mudou a vida dele pode mudar a minha também. Daí vim pra cá.

- Foi por causa da droga?

*- A pessoa entra nas drogas **porque quer**. Eu experimentei aos 15 anos porque quis, ninguém me obrigou não. Eu andava junto com os traficantes porque eles precisavam de um de menor, porque não podia ir preso ai levava a culpa. Mas eles não me ofereciam a droga não, eu que pedi mesmo. Um dia eles tavam cheirando cocaína ai eu pedi. Eles até falaram que não era bom e tal, mas eu queria mesmo assim. Comecei já pela cocaína, não passei por nenhuma droga, foi cocaína de cara e continuei só com ela. Comecei a usar toda sexta, mas **minha mãe era tudo pra mim** e eu comecei a enganar ela. Isso me fazia mal, **minha mãe era tudo pra mim**, eu tinha muito cuidado com ela, se eu pudesse colocava minha mãe num altar de ouro. Comecei a trabalhar, tinha um trabalho muito bom, ganhava muito bem. Eu era balconista de farmácia. **Na verdade, eu sou balconista de farmácia**⁵⁶. Só que ai comecei a me afundar mesmo, trabalhava drogado, já acordava usando. Minha mãe nunca descobriu. Dai sai da farmácia e comecei a me envolver no tráfico para ter mais facilidade de conseguir a cocaína, fui o braço direito do traficante, eu embalava a droga. Eu não queria nem ganhar dinheiro mesmo, queria era trocar por droga. Fui criado num centro espírita e lá eu fiz um pacto com o diabo. Ele me dava tudo o que eu queria. Mulher, drogas, dinheiro. Mas ele*

⁵⁵ Asafe significa “Deus foi benevolente”, o que estava presente em todos os depoimentos dele.

⁵⁶ O fato dele ainda se afirmar como sendo balconista, mesmo que não exerça o trabalho há algum tempo, revela a busca por formas de afirmação de identidade em algum vínculo formal, nesse caso o trabalho, ou melhor, a profissão.

*dá também te tira. A primeira coisa que ele me tirou foi a minha mãe. Quando a minha mãe morreu eu me revoltei com o diabo e rompi com ele. Minha mãe era tudo pra mim. Dai com raiva do diabo fui pra Igreja Universal. Mas eu tinha igreja como religião, sabe?! Toda sexta tinha uma “oração forte” e eu ia pedir pra Deus me proteger com o tráfico, os trabalhos que a gente ia fazer. Um dia me caiu a ficha de qualquer forma eu ia morrer no tráfico, ou pela mão deles ou “pelos polícia”, comecei a querer sair, mas por causa do envolvimento não sabia mais. Assim, eu quase morri algumas vezes, **mas naquela época o diabo me guardava.** Teve esse dia ai que eu tive certeza que queria sair, me despertou isso. O polícia deu um tiro de fuzil no menino do meu lado, mas ele não me viu porque o diabo me guardou. Não dava pra ver a cabeça do cara e eu pensei, imagina se eu morro assim e meu filho não pode me ver nem no caixão? Quero isso não. Tomei coragem e falei com o chefe. Ele disse que eu podia voltar se quisesse, mas falei que pra aquele lugar eu não voltava, nem que eu fosse catar latinha. Queria deixar de ser conhecido como o FIAT - Fui Iludido Agora é Tarde. Eu mesmo que escolhi esse apelido quando entrei. Lá é assim, ou escolhem por você ou você mesmo que escolhe. Mas dai, como eu tava contando, eu quis sair do tráfico. Meu casamento tinha acabado, sabe como é né, tem várias meninas iludidas pelo nosso respeito e dinheiro. Fiquei um ano sem dormir em casa. Um dia minha mulher me perguntou se eu sabia há quanto tempo eu não dormia em casa, eu tinha perdido a noção do tempo, falei, sei lá, uns três meses e ela disse que tinha um ano. Eu nem percebi, sabe. Olha, tem muita história para contar mas vou logo pro dia que eu decidi vir pra cá. Eu tava no Gambá, na época da guerra do tráfico, em 2012, quando invadiram o Morro das Serpentes, quando caiu aquele helicóptero com a PM. Então, eu fui pro Gambá, mas não me envolvia com o tráfico não. Eu entregava jornal, fazia um monte de coisa, mas continuava nas drogas. Um dia eu surtei e nesse dia que fui livrado de morte um monte de vezes. Comecei a ouvir vozes de criança pedindo socorro, comecei a correr, abrir a porta das pessoas, pra salvar a criança, mas era alucinação. Me pegaram e me levaram pra boca de fumo, mas eu consegui escapar, mas eu fugi pra uma padaria e queria entrar no forno aceso dizendo que era o meu esconderijo. O diabo te deixa numa situação ruim e fica só de longe assistindo aquilo tudo. Mas ele se incorporou em mim. Depois queria me esconder nos cacos de vidro, ai corri e me meti numa confusão na rua e os PMs vieram e os moradores queriam me linchar até que Deus usou um oficial da*

marinha para me proteger. De lá fui pro Salgado Filho, lá eles vendem cadáver pra funerária e acho que queriam que eu fosse mais um. Queriam aplicar soro vazio em mim, mas injeção com ar dá óbito. Ai não deixei me matarem. Depois desse surto e passar por isso tudo, decidi vir pra cá, porque se a vida do Davi tinha mudado, a minha também podia. Aqui é bom, mas bate a saudade da família, to há cinco meses sem ver meus filhos. Afundado nas drogas não dá para sentir saudade de ninguém, mas aqui a gente sente.”

A fala de Asafe é reveladora em muitos aspectos e, provavelmente, a análise aqui pretendida seja insuficiente para abarcar todas as dimensões que ela toca. Primeiro, podemos ver que o discurso da agência negativa também está forte em suas concepções sobre os caminhos que levam o homem à droga. Porém, aqui, pretendo dar destaque a outra questão. Em seu diálogo, Asafe demonstra a necessidade da divindade e essa era antes representada pela própria figura do diabo, o mesmo diabo que aparece, na maioria dos depoimentos, como o antagonista do Deus, o malfeitor responsável por todas as mazelas acontecidas, agora acende como sua antiga divindade. Não o usa como inimigo, mas como protetor, no seu avesso espelho de Deus.

É claro que, agora para Asafe, o lugar do diabo é o mesmo que o apresentado por seus colegas /irmãos: como o responsável pela decadência. No entanto, em outros testemunhos o diabo se apossava dos corpos para, assim, repercutir em algo danoso, o que é diferente em Asafe. O diabo não se apossava dele, era um ente externo que o “guardava”, que cuidava dele, era digno de reverência. O litígio com o diabo ocorreu por outros moldes, se deu devido a uma traição, o diabo, que tinha promessas para cumprir para com ele, o trai, tirando o que havia de mais sagrado em sua vida: sua mãe. Vê-se a necessidade da divindade se revelar em sua vida a partir da figura sacralizada da mãe e da segurança e proteção no diabo.

Há outro ponto em sua fala, na qual faz uma diferenciação entre ir à igreja como religião e como prática de fé, o que seria a “verdadeira” conversão. No sentido apresentado, ter a igreja como religião é apenas uma repetição de ritos, sem que esses ritos percorram os outros setores de sua vida, tônica essa muito forte no PLC. Nesse caso, a percepção de conversão se aproxima de afiliação, como explicitado

por Vital da Cunha (2009, p. 204): “a afiliação, nos termos de Castel (2005), ou a conversão, nos termos dos moradores, à igreja evangélica é um importante passo em direção a uma vida de maior contenção da impulsividade que permite ao indivíduo estar mais em contato com Deus, com as forças do Bem”. Quando Asafe diz que o que ele fazia era “só religião” não assume esse caráter completo de uma total afiliação por parte da igreja e a tudo que a ela compreende e compete em relação à vida de seu membro.

Essa afirmação, então, se conecta às duas realidades concomitantes que vivia: a de religioso (não a de convertido) e a de traficante. Esses conceitos compartilhados são complexos, o que significa uma maior demanda de tempo de pesquisa para se compreender e se conformar, contudo, de forma preliminar podemos fazer algumas inferências. A atitude de ir ao culto para a “oração forte” e pedir proteção nos trabalhos do tráfico é indicativo de uma nova “linhagem” no crime, que seriam a dos “traficantes evangélicos”⁵⁷:

O que seriam esses “traficantes evangélicos”? Trata-se de uma noção que me possibilitou compreender o fenômeno de aproximação entre evangélicos e traficantes em campo. Abarca um conjunto de atores sociais, os traficantes, que estabelecem com a religião evangélica e com as redes que a compõem no território múltiplas formas de aproximação/relação. Esses traficantes 1) freqüentam os cultos evangélicos; 2) participam de campanhas e correntes das igrejas; 3) fazem contribuições para as igrejas através de doações diretas à liderança ou de dízimo; 4) aproximam-se da rede evangélica para pedir proteção e livramento do Mal; 5) promovem, financiam eventos evangélicos na favela; 6) promovem cultos de ação de graça e/ou 7) mandam pintar muros e *outdoors* com mensagens bíblicas. Muitos destes traficantes já foram evangélicos e/ou têm em sua rede familiar e de amizade evangélicos e lançam mão de uma forma de expressão lingüística pentecostal, mostrando, para além de uma afinidade discursiva com os evangélicos, uma afinidade em termos de visão do mundo (a percepção do Inimigo à espreita – a Batalha Espiritual -, a solidariedade na percepção da prosperidade, da disciplina para alcançar o objetivo de livrar-se do Mal, do uso do corpo na Batalha, do controle

⁵⁷ Como retiro esse conceito da pesquisa de Vital da Cunha (2009) avalio ser necessário esclarecer as ressalvas que a própria autora faz sobre tal: “Traficante evangélico” é uma maneira, portanto, de me referir a uma diversidade muito ampla de traficantes que ocupam distintos lugares na hierarquia do tráfico e que têm distintas formas de lidar com o universo evangélico, com suas lideranças e fiéis (a “comunidade de irmãos”). É uma forma de tratamento que não é auto-referida, ao menos não a observei durante a etnografia. Somente um dos que entrevistei disse ter religião (evangélica). Mas, dizer que tem uma religião, que acredita em uma determinada cosmovisão, pode ser diferente de assumir uma identidade ligada a essa religião. Dizer que tem fé em Deus, que sua religião é a evangélica pode ser diferente de se identificar como evangélico e ao mesmo tempo traficante. Com isso, deixo mais clara a imprecisão do termo e desde já saliento a necessidade de investir mais em etnografia com esses grupos com vistas a compreender melhor seu sistema de crenças, valores, desejos, projetos. (VITAL DA CUNHA, 2009, p. 298)

da “mente” – forma de adesão a uma percepção que diz da necessidade de contenção, de controlar os impulsos, de civilizar-se). (VITAL DA CUNHA, 2009, p. 298).

Esse comportamento se evidencia no cotidiano de Asafe ao participar do que ele chama de “orações fortes” e os rituais que proporião a segurança “na batalha”. A batalha dele se legitimava numa guerra ilegal – o tráfico – mas, ainda assim, seus integrantes buscavam proteção em algo que era inverso e incompatível com a ilegalidade cometida. As “más ações” deveriam ser protegidas, seguras ou mesmo “abençoadas” pelo Bem supremo. Embora vissem essa contradição, não negavam o vínculo ativo de uma com a outra, o que torna esse tema ainda mais complexo. Essa ligação contraditória não é bem quista pelos evangélicos praticantes, como exposto nas falas de alguns personagens da pesquisa de Vital (2009, p. 210):

Os traficantes querem ser orados para serem protegidos, mas muitos deles não estariam, com esse ato, se solidarizando à mensagem e à “comunidade” evangélica. É como se aproximassem das redes de forma instrumental esvaziando ou desconsiderando o valor moral e religioso anunciado nas mensagens e vivido na “comunidade”.

Por isso, talvez, esses traficantes, apesar de viver os ritos evangélicos não tomam para si essa alcunha, não se autodenominam “traficantes evangélicos”, sabem que fazem um exercício “mecânico” com o intuito de conseguir proteção. Ai reside um ponto no qual podemos pensar a religião ritual e o significado de conversão e mudança de vida que é realçada na precisa diferença estabelecida entre os dois nas palavras de Asafe.

3.2. Trajetória x dia seguinte: o inacabado como projeto de vida pessoal

“Onde existe a falta de Deus existe a presença do diabo. É porque existe a atuação do diabo. A atuação e manifestação do diabo na vida daquela pessoa. E quando a pessoa não tem a presença de Deus ela expressa o caráter do diabo. Ela vive na prostituição, ela vive no adultério, vive nos vícios. Mas por que a pessoa age assim? É porque existe um espírito dentro dela, um demônio no corpo dela”⁵⁸

O rompimento com esse uso na busca da reparação e conquistas de novas demandas apresentadas aos sujeitos usuários, vistas, ou antevistas ao longo da caminhada do consumo, redundava numa busca de ajuda, de tratamento. Não poucas vezes presenciei a chegada de novos membros ao PLC, reproduzo aqui uma delas como exemplificação da discussão. Certa vez, ao entrevistar um dos obreiros, chega um novo rapaz buscando uma vaga ali. Era muito comum essas chegadas repentinas em meio às nossas conversas e entrevistas, já que o centro recebe homens todos os dias e a qualquer hora. Esse era um rapaz novo, de seus vinte e poucos anos e já chegava contando sua história, acompanhado de sua mãe, que repetia *“não é para lembrar do passado, tudo se fez novo”*.

Tal comportamento leva à reflexão a função definidora de um familiar em tudo que adorna a *decisão* do usuário para a “cura”. Se partirmos do pressuposto de uma vida nas drogas sem muitos – ou nenhum – vínculos associativos, podemos ponderar que, muitas vezes, quando há a ação efetiva desse elo familiar, ocorre um encorajamento da busca de novas conexões sociais. Caso esse membro que o acompanha tenha alguma relação religiosa, o impulso ganha mais força, como visto também em Silva (2014, p.213):

O papel exercido por estes familiares e amigos muitas vezes ganha nuances proselitistas, tendo em vista que a adesão religiosa dos mesmos parece ser crucial para o tipo de indicação que oferecem aos toxicômanos. Além de indicarem as instituições aqui observadas, estas

⁵⁸ Trecho de uma pregação na Igreja Universal do Reino de Deus, retirado do livro ALMEIDA, Ronaldo. “A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico”, 2009, p. 81.

peças também atuam no sentido de fortalecer suas indicações através do relato de casos de terceiros que teriam obtido resultados positivos após passarem pelo tratamento indicado.

Encontrando eco nas palavras da mãe, Salomão o recebe com as palavras: *“Isso foi livramento de Deus, se você está aqui é porque Deus quis, o que passou, passou”*. Encorajado, Gerson⁵⁹ já é recebido com a máxima dos pecados perdoados. A aceitação prévia e irrestrita se desenha como marca característica do PLC, que diz não poder deixar de viver a princípio de Cristo *“Vinde a mim todos os que estão cansados e oprimidos e eu vos aliviarei”* (Mateus 11:28). Com o discurso religioso da inclusão, opera nesse novo membro uma quebra de antigos paradigmas da não aceitação e não aceitabilidade de si. O PLC entra na brecha aberta do Estado, na mancha da sociedade, nas possibilidades individuais, tomadas já como perdidas do sujeito. Não à toa ganha toda essa vitalidade, porque sabem onde entrar, como entrar, porque entrar e em quem entrar; sabem as lacunas e fissuras nas quais o Estado ou o modelo médico não conseguiram adentrar, nisso se formam e conseguem se estabelecer como alternativa de mudança de vida, quando o ar do usuário já se encontra rarefeito.

No momento de conversa entre Salomão, Gerson e sua mãe, entra um terceiro homem, um obreiro, e, ao perceber que se tratava de um aspirante à internação, prontamente diz:

“O diabo não coloca ninguém no inferno, é Deus e as nossas atitudes. A iniciativa é o primeiro passo e você já deu, está aqui. O segundo é a perseverança. Vai sair daqui obreiro, homem de família, com metas.

A conversa na sala continua e a mãe repete que ele não é batizado. Fala com todos, que a culpa dele estar “daquele jeito” era do diabo. E Salomão responde enfático: *“Tenho certeza que a decisão de vir pra cá te torna mais que vencedor. Imagina só o testemunho que você vai contar, vai mudar vidas lá na frente.* O centro aposta no empoderamento para início do tratamento. Gerson responde: *“Vai ser*

⁵⁹ Como se trata de um caso emblemático de um novato, o batizei de Gerson, que significa estrangeiro, peregrino.

lindo, né!?” Retorna o obreiro, que entrou no meio da conversa e diz: “*Você vai sair com projeto de vida e perspectiva* e começa a orar por ele (falando em línguas grande parte do tempo). Na oração fala que ele vai receber a “vitória” no determinado tempo. E pede para que Deus os ajude a dar suporte a ele. Acaba com a frase: “*agarra essa oportunidade*” e ele, prontamente, responde: “*agarro*”. Todos se abraçam e ele e a mulher agradecem a todos, inclusive a mim, que não participei em nenhum momento e nada falei.

Compreendi aquele agradecimento como o reconhecimento de que havia testemunhado o momento. Esse quadro me leva a pensar, novamente, no quanto a figura do pesquisador altera o ambiente. O silêncio e a escuta também são participação. A observação participação desvela-se nesse momento.

A cena remontada ilumina quanto ao contorno dado para o paradigma do inacabado. Uma das condições para a entrada no tratamento é o abandono de uma gramática de riscos (LE BRETON, 2009) unido a adesão da postura obrigatória de ter perspectiva (VARGAS, 2001), é preciso querer “ser alguém”, “chegar a algum lugar”, levando a cabo o entendimento de que ser alguém só se efetiva quando se está em movimento, quando se espera construir, quando se tem metas. A noção de trajetória longa e retilínea demarca o primeiro passo para a entrada nesse novo ciclo, para o abandono de velhas práticas, pois de outro modo não será possível deixar de ser “ninguém” para se tornar “alguém”. Estabelece-se aí, o primeiro potencial da instituição: “aqui é possível fazer planos” e sem eles não é possível carimbar o passaporte para a vida social.

Esse raciocínio remete ao sentido atribuído por Rocha (2009) – quando se refere a projetos sociais – de que certas instituições de recebimento atuam como prestadoras de uma “limpeza moral”, “detergente moral”, e servem como “passaporte simbólico” para um mundo formal, o acesso a uma família (mas somente se eles “se comportarem”) ou ao mercado de trabalho. Desse modo, elas se carimbam no cenário com seu dispositivo disciplinador. “Para uns, é o espaço que pode limpá-los de vinculações anteriores que seriam moralmente inaceitáveis; para outros, seria o espaço que pacifica, que disciplina” (ROCHA, 2009, p.121). Tanto os projetos sociais de Rocha, quanto os centros de recuperação funcionam, na visão de muitos, como *instituições correcionais*, como pontos referenciais para

experimentarem “outro mundo”, que os *corrijam* para a entrada numa outra condição.

Esse “outro mundo” engloba diversas conexões. Assim como a mudança do olhar para vida – troca-se o “dia seguinte” pelo “futuro” – é necessário também adentrar num novo código operacional e linguístico, que pode ser visto na continuação dessa mesma cena. Enquanto Gerson ainda está se adaptando ao tom novidadeiro que aquele cenário apresentava, aparece na janela um antigo conhecido seu, já hospedado, e eles se comunicam com o outro código de linguagem que não o evangélico/pentecostal, expressões como: “*koê*”, “*valeu, manê*” conduziam a comunicação dos dois. Para Gerson, que ainda não havia entrado no sistema simbólico do centro aquilo ainda era natural, mas para o colega hóspede foi necessário recorrer às suas antigas referências. A naturalidade com a qual o colega retornou ao linguajar passado revela o poder das redes, entendida aqui, como um sistema de inter-relação diferente do conceito de grupo, é a rede “uma capacidade de articulação permanente” (ENNE, 2004, p. 264).

Seguindo essa compreensão, o tratamento, a cura, nesse caso também a conversão e, posteriormente, a *limpeza moral* só podem ser efetivados mediante uma série de contornos e transformações em suas perspectivas subjetivas: forma de ver o mundo, em quem creditar a sua fé, modo de se vestir, condução semântica, que vai gerar um comportamento aceitável. Dentro disso, há o estímulo de falar sobre a vida presente em detrimento da anterior, hábito também firmado em Comunidades Terapêuticas, pois é através da memória do que se passou de ruim que se solidifica a confiança em um plano de vida limpo das manchas dessa *carreira*.

Há uma sugestão de que não se deve falar da vida na ativa, quando se usava drogas. A regra é que não se deve falar desse uso fora das reuniões. Mas durante as reuniões, por sua vez, ocorre um movimento inverso: tal fala é incentivada e até mesmo orientada no sentido de estabelecer uma sequência narrativa que resgate a lembrança de aspectos negativos da experiência. A partir dessa lembrança é que o tratamento tem êxito. De alguma maneira, a recuperação se dá através das palavras, da lembrança de determinados fatos e do comportamento por parte dos adictos de que esses atos não mais acontecerão. (RUI, 2014, p. 100).

Levando em conta que o PLC é um projeto de uma instituição eclesiástica, a concepção de se ter um projeto de vida vai além de um pacote cidadão ou de

recuperação. Toda a mudança de vida tem um “fim maior”, está relacionada não somente a um ganho pessoal, mas ao soberano. O plano passa a ser uma forma de servir a essa divindade, que se torna sólido ao ter um testemunho de vida. O fato de narrar a conversão do “antes e depois”, denota o poder do soberano em conceder a oportunidade de uma “vida com propósitos”. Nesse sentido, é possível a percepção de um orgulho. Portanto, o centro opera por demandas de vulnerabilidade e tem como papel institucional amalgamar carreiras desviantes e dar-lhes sentido. Assim, aplaina pessoas de sua condição “obscena” para a de institucionalizadas. Um dia de cada vez cede lugar para outros dias na direção do pra sempre.

3.3. Vidas no crime e vidas das drogas: um processo de rupturas

Entre o mundo do crime e das drogas existe uma miríade de personagens, nada é homogêneo ou roteirizado. Como discutido na Parte I existe uma hierarquia, até mesmo uma estratificação, em relação à droga e a seus usuários. Não podemos enquadrar nos mesmos moldes o usuário de maconha e o de cocaína, assim como o somente⁶⁰ alcoólatra é tratado de um modo particular até mais compreendido e natural, enquanto o de crack, como já desenvolvido anteriormente, atende por uma posição mais desqualificada e com diminuição do reconhecimento pela semelhança. Temos o usuário recreativo, o abusivo, o radical, temos o cachaceiro, o maconheiro, o chincheiro, o nória, e outros, que demonstram como diversos subgrupos são possíveis na categoria construída de “drogado”.

A mesma coisa acontece com os ex-traficantes. Certa vez, numa conversa com Davi, perguntei sobre a incidência de antigos traficantes no centro, sua resposta foi, prontamente para uma escala de ordem e atribuições, mostrando que o traficante não é uma figura unívoca e ideal como se atua no imaginário das pessoas e da sociedade em geral, existem muitas formas de ser um traficante.

⁶⁰ Uso o termo “somente” de forma intencional, pois é possível perceber nos discursos uma valoração diferente, até um certo eufemismo àqueles que fazem uso somente do álcool. Normalmente quando uma pessoa era alcoólatra não se coloca na categoria de drogado, como na fala de Malaquias que diz era “só um cachaceiro”. Há uma relação mais branda com os alcoólatras, que na escala das drogas encontra-se na pirâmide inicial. É claro que essa naturalização também é decorrente do caráter legal da droga.

“Ué, depende da ótica. Para classe média traficante é qualquer um, até o aviõzinho, que na favela já pode ser visto como trabalhador. Para mim, traficante é quem está no topo, é quem embala a droga, vende, faz negócio, gerencia. Quem tá na ponta muitas vezes pode ser um ‘otário útil’, gíria antiga da minha época. Agora tem que conversar com eles para saber o que eles pensam, né!”

Davi frisou que essa seria uma construção de olhar e postura dele e deixou em aberta a criação desses lugares e conceitos para os próprios (ex) traficantes, algo perto de um terreno antropológico onde não se encerram os conceitos, mostrando o quanto estão num processo construtivo e de impermanência, num constante diálogo com as mudanças sociológicas quanto as dos próprios sujeitos em suas vias peculiares de vida. Por isso, enquanto, para uns todas as funções que envolvem o mundo do tráfico se enquadra na imagem do traficante, para outros, essa definição abarca somente o que está na ponta. O que chamo de estratificação do tráfico foi analisado por Alba Zaluar, quando analisa a dinâmica das posições do tráfico, que, assim como bem marcado na fala de Davi, diferencia o vapor e o avião do traficante.

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 for 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” (ZALUAR,1985, p.151-152).

O que une e o que diferencia as hierarquias dentro dessa teia? Para Antônio Rafael esses espaços são distintivos a partir das relações estabelecidas, mas especificamente das amizades. “As hierarquias acionadas quando do funcionamento do tráfico nas favelas dependem das alianças laterais de seus membros, em especial daqueles que ocupam posições de chefia (estando presos ou não), e, a partir destas alianças, todo um diagrama de poder recobre a cidade na disputa pelos pontos de venda mais lucrativos”. (RAFAEL, 2001, p. 165).

Assim como o universo das drogas nos permite adentrar numa série de personagens heterogêneos, a mesma coisa acontece com o mundo do crime e quando os dois – usuário e traficantes e traficantes usuários – se juntam num só

lugar outras imagens também surgem como a do vacilão, a do X9 – aquele que dedura, do 171, do “caozeiro” – aquele que mente, do estuprador e tantas outras⁶¹, as categorias desses mundos se mostram através de muitos atravessamentos, nos quais a própria lógica do crime influencia a autogestão do cotidiano. Isso porque trazem repertórios do mundo do crime, da prisão, de outros centros de recuperação, da rua, então assim, mesmo num lugar que se prega a não diferenciação e do reconhecimento do outro como igual e irmão há uma série de tratamentos – sutis ou não – que diferenciam e demarcam as posições do que cada um é e representa, porque explora dinâmicas e disputas dentro do campo e gera uma própria desconfiança interna.

Acredito que uma das mudanças mais radicais é a do ex traficante, que abandona não somente o uso, como também a vida criminosa. A ruptura desse grupo passa por um processo mais denso de renúncias. Torna-se muito difícil o abandono solicitado pelo centro para se concretizar a ruptura, pois os códigos trazidos são muito formadores e o movimento mais comum é a chegada desses mesmos códigos para o centro – a partir de uma ressignificação ou releitura – do que de fato um abandono. Para essa primeira fase do processo ritual, a ruptura, trarei o drama ritual do ex-traficante.

⁶¹ Não somente nas próprias dinâmicas internas, como da nomeação de um cargo ou atividade, essas modulações são vistas também na relação com a pesquisa, principalmente na escolha e adequação de entrevistas para mim, onde há uma pré seleção dos melhores e daqueles que não me oferecem riscos ou perigos. É vista essa diferenciação entre eles especialmente na cena 2, apresentada na abertura da Parte II, quando mostram que a presença de alguns hóspedes transfere para o centro uma legitimação, quando ter um psicólogo exerce algum tipo de relação de poder, quando Davi diz que certa pessoa não deve ser entrevistada por ser mentiroso, etc.

3.3.1. Tráfico e traficantes, crimes e facções

*O certo é o certo. Nunca o errado nem o duvidoso. A ideia é que reine em todos os morros paz, justiça e liberdade*⁶²

Se no plano micro de relações encontramos essas marcações identitárias, o mesmo acontece na formação do território do plano macro, da construção do crime organizado e do que é o tráfico. Autores como Zaluar (1999), Leeds (2006), Biondi (2010), Grillo (2013), Rafael (1998), Marques (2013), Teixeira (2011), Lopes (2011), entre outros, trabalham esse assunto em profundidade. O trabalho de Antônio Rafael (1998) nos apresenta e problematiza o fenômeno do tráfico de drogas, no qual as cadeias são muitas, apesar de estarem conectadas, em suas palavras “um novelo partido em mil pedaços”⁶³. Na mesma perspectiva de Rafael, pretendo aqui buscar a compreensão do crime organizado não somente por sua matéria penal e sociológica, mas sim a partir das redes, relações e produção de significados.

Ou estamos diante de atividades levadas a cabo por pequenos grupos (gangues) ou indivíduos movidos pelos seus interesses imediatos, ou diante de “cartéis”, “máfias” ou “comandos” esta última terminologia utilizada no caso específico do Rio de Janeiro. De um lado, o “mundo do crime” é visto como um conjunto de “elementos” dispersos que se chocam intermitentemente nas margens da sociedade; do outro, uma estrutura piramidal, que tem o seu movimento e seus abalos, mas também o seu peso: os encadeamentos entre as máfias, assim como as lutas concorrenciais pelos mercados mais lucrativos, seguem o ritmo das grandes corporações. Tanto num caso como no outro, oculta-se a dimensão segmentar que é pertinente ao fenômeno. Ou, estendendo um pouco essa formulação: na composição entre estas duas imagens desaparece todo o processo segmentar que define os grupos como pertencentes a um campo de eventos. “Ontologiza-se” o tráfico de drogas o “movimento” passa a um estado substantivo. Congela-se todo o devir em proveito da constituição do “Ser” da organização criminosa. Uma entidade de contornos indefinidos, como podemos perceber em tais enunciados: “o tráfico deu ordens para fechar as lojas na vizinhança da favela em sinal de luto pela morte do chefe do tráfico...”; “o

⁶² Entrevista dado por Marcinho VP ao Jornal O Dia em 12 fev de 1996 numa fala sobre o Comando Vermelho (CV).

⁶³ Me permito aqui compartilhar a reflexão do autor acerca dessas várias linhas dos novelos: Da Colômbia, o tráfico de drogas passa por um deputado cassado no Acre, por uma quadrilha envolvida com o roubo de cargas no Maranhão, levanta suspeita acerca de um deputado alagoano e de um legista de Campinas, rebate-se em doleiros no Mato Grosso, chega no Rio de Janeiro com “Fernando Beira-Mar”, um “matuto” ou distribuidor da droga no atacado, e dali segue para os Estados Unidos, Europa ou África. Uma só “máfia”, parecem dizer. Cabe indagar: por que juntar os fios do novelo se ele está partido em muito pedaços? A que demanda responde esta imagem indivisa?

Comando Vermelho patrocina o extermínio de policiais” etc. E que será utilizada como o contraponto necessário para a produção dos discursos acerca da ordem. (RAFAEL, 2001, p. 167).

Dessa reflexão grifo a dimensão *segmentar e campos de evento* como as chaves. Tráfico como uma constante e um contraste, de fricção que gera fluidez do fluxo entre drogas, armas, homem e dinheiro. Inspirada no trabalho de Rafael, entendo o uso categoria de “organizado” para esse crime como algo não apenas referente a um complexo institucional e sim uma escala de agenciamentos, que “irá se exprimir num regime de signos ou num sistema de ações: controle territorial, guerras, hierarquias (a estrutura do “movimento”), modos de interação (com os moradores da “comunidade” onde o tráfico está inserido), produção de sobrecódigos e palavras de ordem (“CV, aqui é a vera”). (RAFAEL, 2001, p. 168).

Na construção das facções do tráfico de drogas no Rio de Janeiro é necessário se pensar as diversas particularidades, em primeiro lugar porque o agenciamento se dá, em primeira instância, a partir de determinada territorialidade. Depois podemos destacar a forma de cada uma dessas facções lidarem com a gerência e com a comunidade, o que envolve o estilo de liderança, o chefe, ao uso das linguagens de violência e os arranjos de comunicação. As facções formam suas disciplinas, hierarquias e vigilância, assim como os modos de produção de silenciamento.

No que diz respeito às facções e suas ligações é necessário ir além do preto e branco da guerra cristalizada entre elas, marcadas pelas diversas trocas de tiros pela disputa de poder, não são blocos piramidais com graus hierárquicos diferentes, maiores ou menores, o que os viabiliza são suas eventuais alianças. Além dessa lógica, há a questão de não haver linearidade nos processos relativos ao tráfico de drogas, devido a uma constante mudança de contexto e dinâmicas de ação dos traficantes.

Tratam-se de grupos que se apresentam como blocos territoriais, e onde não existe oposição segmentar que possibilite a articulação de um sistema piramidal, como aquela que é engendrada pelas relações genealógicas, por exemplo. Não existe uma hierarquia de níveis entre o grande “corpo” dos Comandos e as facções locais. Ataque e defesa de territórios são sempre resolvidos mediante a composição e acionamento de alianças eventuais (mesmo que isto implique uma “amizade já antiga”). E já que estamos falando em hierarquia, é necessário situá-la: a própria existência dos Comandos como centros de poder (Deleuze e

Guattari 1995-7, v. 3: 105) e como espaço de negociação permanente determina que possa existir a prevalência de um segmento sobre o outro, de uma facção sobre outra. Contudo, sempre é uma cristalização temporária (*Ibid*, 2001, p.176).

Dentro do território do crime e da formação da facção existe, ao mesmo tempo, a construção da identidade do traficante. Essa não se deu com linearidade, mas sim em “linhas pontilhadas” – como diz Vital da Cunha (2009) fazendo uso do conceito de Ulf Hannerz (1997) – como também pautada numa série de mitificações, algo já indicado por Eric Hobsbawn quando estuda a história do banditismo, que diz que “o bandido não é só um homem, é também um símbolo” (HOBSBAWN, 2001, p. 163). Tal símbolo também se (re)constrói de acordo com o contexto, o momento e o território. Christina Vital da Cunha, em sua pesquisa na favela do Acari, faz um caminho de entendimento sobre a figura do traficante que vai da construção glamourizada do “traficante rei” da década de 1970 até 1990 até o traficante pragmático.

“Traficantes reis” de outrora, os “bandidos formados” que eram bem considerados pelos moradores e tinham no “pedaço” importantes redes de proteção. Argumento que, no período (década de 1970 até início dos anos 1990), os traficantes faziam uso dessas redes e laços, assim como os moradores que as articulavam como forma de desfrutarem de alguma sensação de segurança em meio às instabilidades no/do crime que impactavam a vida social local. Por isso mesmo, Alvito (2001) e Larangeira (2004) referem-se à “majestade” dos traficantes da época, referindo-se não só à modalidade de atuação dos mesmos na localidade, mas também à percepção dos moradores. (VITAL DA CUNHA, 2001, p. 236)

Nessa mudança de roteiro sobre suas ações entra a ação forte e significativa da religião. A produção do mito em torno do bandido traficante, em certa medida, está associada às posturas religiosas, que mudaram seus signos, logo suas formas de conduta na favela. Na fala de Vital, a primeira construção da imagem do “traficante rei”, tinha como adornos principais as referências das religiões de matriz africana, o que mudou a partir da década de 1990 com a chegada massiva dos evangélicos nesses territórios, ligação explicitada na Parte I. “O dom, antes nas mãos do pai-de-santo, de fechar o corpo do fiel/cliente, agora está nas mãos do pastor pentecostal. Isso revela, em parte, o prestígio que essas igrejas adquirem em detrimento das tradicionais religiões de matrizes africanas”. (ABUMANSUR, 2014, p. 106).

Os traficantes, por sua vez, desde final da década de 90, vêm empoderando os evangélicos, apreendendo deles os seus signos, suas escrituras sagradas (gravando-as em muros e *outdoors* na favela), seus cânticos, seu linguajar pentecostal. Análise, por fim, o redirecionamento de fé, por parte dos traficantes, demonstrando que, se antes ela estava ligada ao universo das religiões de matriz africana, hoje volta-se para uma expressão exclusivista, pentecostal. (*Idibi*, 2009, p. 265).

Crime e religião, ao contrário da suposta dicotomia na favela, estiveram numa construção conjunta e não excludente. As relações de parentesco entre crentes e traficantes – vide a relação das mães evangélicas já apresentada anteriormente – mais a situação geográfica, torna essa sociabilidade parte indissolúvel de seus cotidianos. Cresce, portanto, a existência do grupo de “traficantes evangélicos” (VITAL DA CUNHA, 2009). Para esses não existe a conversão nos moldes aqui tratados, do abandono dos antigos hábitos e a mudança de vida, eles podem exercer seu papel social no crime sem, necessariamente, abrir mão de sua fé.

A forte presença, visibilidade e exposição dos pentecostais nas periferias e favelas das metrópoles implicaram em mudanças no cotidiano das pessoas que ali vivem e está mudando também o modo de ser pentecostal. Ao mesmo tempo em que as igrejas estão no meio dos territórios do crime, os criminosos também estão nas igrejas. Esse é, talvez, o preço que o pentecostalismo paga pelo seu crescimento e pela luta na conquista de hegemonia religiosa nas periferias. (ABUMANSUR, 2014, p. 100).

Crime e igreja buscam ao invés de total enfrentamento por espaços de poder, unir forças e não exauri-las em disputas de comando. Clara Mafra (2006) traz uma análise sobre a partilha territorial que mostra o tráfico como um movimento de centro gravitacional que organiza e dialoga com os fluxos de poder, na tentativa de se afirmar fora das margens do próprio tráfico. Essa tentativa é uma de suas hipóteses para a convivência pacífica entre ambos.

No caso do PLC, embora haja um pretensão antagonismo entre crime e religião dentro do Centro, vemos uma relação na qual um necessita do outro para a sobrevivência real e simbólica. Real, em primeiro lugar, pela possibilidade de território, dominado pela milícia, como tratado na Parte I. Há que se ter uma ligação de respeito e cumplicidade com essa esfera do crime para que sua própria existência seja possível. Simbólica porque o tráfico e o trabalho do projeto se retroalimentam,

um precisa da ação do outro para se legitimar. Repito o que já argumentei aqui, de que o PLC dá poder ao tráfico para ter esse poder devolvido a ela, relação traduzida por Abumanssur (2009, p. 105) como um “reconhecimento das fronteiras entre a convivência e a conivência é fundamental para se garantir não apenas a isenção em relação ao crime, mas também a autoridade para criticá-lo e tentar ‘ganhar para Cristo’ os criminosos”.

Ainda que haja tal convivência e conivência, a necessidade de se “ganhar” os criminosos, faz com que a igreja não se deixe colocar hierarquicamente abaixo do crime organizado, César Teixeira (2008, p. 189), em suas pesquisas, viu que, apesar dessa relação forte existente, a igreja não se dobra diretamente às leis do local, isto é, “se um irmão é roubado na favela, ele não pede a reparação do dano ao chefe do tráfico e arca sozinho com o prejuízo. É essa busca de distinção que garante a autoridade e o respeito dos traficantes”. Essas reflexões montam um cenário de complexidades, na qual a religião é atuante “contra”, mas também “com”.

A própria maneira de trabalhar as interações entre pentecostalismo e violência representa um avanço em relação a esse tipo de aproximação praticado anteriormente. Até então, o comum era vermos nos textos e pesquisas acadêmicas, a violência, em um viés girardiano, como elemento intrínseco da vida religiosa ou a religião como forma de sublimação da violência. Só recentemente, a partir de novas etnografias das periferias urbanas, é que se observa o quão complexa vem se tornando a presença pentecostal nessas áreas. (ABUMANSUR, 2014, p. 107).

Trago, agora, um personagem que coaduna a discussão que fiz até aqui. Já adiantando o desfecho da história, escolhi para ilustrar e pensar essa parte, dentre os ex traficantes que conversei no Centro, a história de Blindado. A escolha se deu não somente pela significativa entrevista, como também pelo desfecho desse personagem. Enquanto estava dentro do PLC vivia aquele discurso do abandono e conversão irrestrita. Por algum tempo, enquanto estava jurado de morte pelas três facções que havia passado, permaneceu na postura que o centro pedia que assumisse. Ao sentir-se seguro para voltar à vida de crime, saiu do centro, se tornou gerente de outra boca de fumo e, ao invés da bilateralidade entre crime e religião, passou a fazer conjuras entre ambas. Hoje, sua rede social, aberta ao público, apresenta fotos dele saindo para o trabalho, com suas armas, e evocando a proteção

divina, talvez mudando agora de *status* de homem convertido para o traficante evangélico.

Coloco aqui as legendas de algumas de suas fotos postadas em sua rede social de forma pública: *“Há sima de mim só Deus. Do meu lado so os puro. Na retaguarda todos aqueles que caíram em combate. Na minha frente (48 e o santo andre). Aqui no bolivia Deus é dono do lugar, agente so administra. O mundo gira”. / “A minha vitória é ver meus amigos bens! Em meio as lutas criamos estrutura. Não faço para dizer algo. Mas deixo que vc tire suas comcruzaio por mim”. / Bom dia, mas uma manhã se inicia. Senhor cuida de nós aí de cima. Por que daqui cuidamos um do outro sempre colocando Deus na frente. Difícil não é me entende. Difícil é ser eu. Não entenda aceita”.*

3.3.2. Blindado do Parque de Gideão – “Coloca meu nome no Google”

Porque os bandidos pertencem à história recordada, em contraposição à história oficial dos livros. Fazem parte de uma história que não é tanto uma crônica dos fatos e das pessoas que lhes deram forma quanto um registro dos símbolos daqueles fatores teoricamente controláveis, mas na prática descontrolados, que moldam o mundo dos pobres: de reis justos e de homens que levam justiça ao povo. É por isso que a lenda dos bandidos ainda tem o poder de nos comover

Eric Hobsbawn

Continuo a pensar o fenômeno do banditismo com Hobsbawn (2015) a partir dessa epígrafe e do que já foi debatido anteriormente. Hobsbawn escreve a partir de uma perspectiva histórica, ou na verdade da memória, contextualizada em determinada época e que confere uma formatação mítica e até idílica do bandido. Essa composição se conformou por meio de muitos contrastes, mas que, de certa forma, apesar da diversidade em torno da figura do bandido, mesmo que pragmática e na sua relação com o mal e o contra lei, não perdeu essa forma ainda idealizada. A crônica e a história recordada hoje se juntam à história oficial dos livros, mantendo a postura do que desafia as estruturas de poder, ao lutar com elas e, ainda sendo parte delas, constroem outras estruturas paralelas.

Nas montanhas e nas florestas, bandos de homens violentos e armados, fora do alcance da lei e da autoridade impõem suas vontades a suas vítimas, mediante extorsão, roubo e outros procedimentos. Assim, o banditismo desafia simultaneamente a ordem econômica, a social e a política, ao desafiar os que tem ou aspiram ter o poder, a lei e o controle. Esse é o significado histórico do banditismo nas sociedades com divisões de classe e Estado. (HOBSBAWN, 2015, p. 21).

O personagem que decidi trazer articula muito bem esses elementos. Para além das macro situações e categorias que se relacionam na vida de um bandido, há uma dimensão muito importante em sua vida pessoal que é o traço de suas relações com mulheres. Discuti o lugar da mulher na Parte I, com junções e funções capilares, daquela que, biblicamente, é ponte do homem para o pecado e aquela, quando inserida numa rede religiosa, é o possível elo pela dignificação através da família ou pela oração maternal. Agora, quando desvinculada do cenário religioso e ligada ao crime, a figura da mulher retorna como aquela capaz de colocar o homem numa vida errante. Segundo Macabeu⁶⁴, sua entrada para o mundo do crime ocorreu por causa de uma paixão:

As meninas queriam namorar quem desse uma vida boa pra elas, então, o traficante conseguia a mulher que queria. Eu queria muito aquela garota, então, peguei uma arma azul de plástico, pintei de preto, coloquei na cintura. Naquele dia ela olhou pra mim. Depois daquele dia entrei pro crime de verdade.

A(s) mulher(es) são gravitacionais, já que o traficante é conhecido e marcado por ter muitas mulheres, como aponta Hobsbawn (2015, p. 171), “sendo os bandidos notoriamente mulherengos, e como tanto seu orgulho como sua própria condição de bandidos requer tais demonstrações de virilidade, o papel mais frequente no banditismo é de amantes”. É difícil ver traficantes sem mulheres, pois elas também estão presentes nas rotas de poder deles. A partir de então, nossa conversa se direcionou para alguns tópicos centrais tratados na pesquisa:

⁶⁴ O nome Macabeu significa guerreiro, vingador, o que ele tenta mostrar que é em todos os seus relatos, postura e ações.

- *Você se arrepende dos crimes que cometeu?* Pergunto após ouvir uma sucessão de crimes cometidos e sabendo que a tônica do PLC é o arrependimento de todos os atos.

- *Não, eu não me arrependo, porque essa era a vida que eu levava, esse era o meu trabalho, eu fiz o que eu tinha que fazer, ou seja, naquela época eu fiz o que era “certo” pra fazer. Essa era a vida que eu levava, era o meu compromisso e eu cumpri certinho o que era minha função,* responde ao que se refere aos crimes que cometeu no e pelo tráfico.

Sendo esse sentimento condição *sine qua non* para a entrada numa nova vida, é raro ver discursos com esse tipo de entendimento e diferenciação do que você deve (ou não) se arrepender para se mostrar outro homem. O argumento utilizado por ele para o não arrependimento me reportou à Hannah Arendt, quando em seu livro, “Eichmann em Jerusalém” (ARENDR, 1999), desenvolve o conceito da *banalidade do mal* a partir do julgamento do burocrata Eichmann. Apesar das distâncias evidentes entre os dois personagens, bem como cenários e contextos incomparáveis, vemos limiares reflexivos que podem os aproximar. Eichmann não se sentia responsável pela morte dos judeus porque estava respondendo pelo Estado, tal qual um policial tem legitimidade de matar em algumas circunstâncias por estar no cumprimento da ordem. No caso específico aqui explícito, a mesma lógica é apresentada quando ele afirma que não se arrepende porque era o que ele *precisava* fazer naquela função. Não que nosso personagem tenha histórico, contexto ou personalidade igual a Eichmann, seria uma comparação mecânica desleal, mas o que da banalidade do mal de Arendt, pode ele (e tantos outros *como ele*) carregar? Na verdade, Eichmann esperava a força. Blindado a salvação. Banalizam o mal por motivos diversos.

Sua fala enfatiza que a execução do crime consistia num compromisso, logo, cumprir o acordo era “fazer o certo”. Independente se esse “certo” fosse ilegal ou não, pois o comprometimento real com o seu grupo e sua causa, se sentia como um guarda “protegendo seu Estado”, era general, e também um soldado na batalha. Não se arrepender por ter feito o que lhe cabia e o que era devido naquele momento remonta, entre outras coisas, a afirmação de que a função que lhe é própria não é a de responsabilidade, mas ele estava ali para cumprir ordens. No caso de Eichmann, seu advogado trabalhou com a hipótese de que “sua culpa provinha de sua

obediência, e a obediência é louvada como virtude”. (ARENDR, 1999, p. 269). Cumprir o regimento em sua incumbência é por si só sinônimo de obediência, confiança e fidelidade, o “mal” transveste-se de “fazer o certo”, pois o que importa é o cumprimento, independente do quê. A atitude é virtuosa, independente das consequências, e, por esse viés, não há do que se arrepender. No caso de nosso personagem, é para se orgulhar, pois suas atitudes revelam sua pessoa, e encontra consonância com a frase de Eichmann: “minha honra é minha lealdade” (ARENDR, 1999, p. 121). O traficante não poderia se arrepender do que, em seu olhar, mostrava a sua virtude e sua honra. Quando essa lógica se instaura, o mal torna-se banal. Arendt diz que o mal, quando atinge grupos sociais, é político e ocorre onde encontra espaço institucional, como no caso da facção criminosa. A “banalidade do mal” se instala no vácuo do pensamento, trivializando a violência.

Não havia uma inconsciência, por parte do traficante aqui visto, referente ao mal praticado, portanto a luz dada não era aos crimes que praticava, e em sua postura frente ao que lhe era apresentado, mostrava que tinha respeito, conduta e atitude no seu modo de agir, que seguiam seus princípios de honra e normas de conduta. Por isso, não deve se arrepender de quem ele é e de possuir virtudes. “A vida de certos tipos de bandidos era cercada exatamente pelas mesmas histórias e pelos mesmos mitos, que os mostravam como portadores de justiça”. (HOBBSAWN, 2015, p. 09)

O histórico e a trajetória dele permitem muitas análises, por isso, avalio necessário contar o percurso de nossa conversa. Num novo dia de visita entro na secretaria e sentado à mesa da recepção vejo um rosto ainda desconhecido por mim. É claro que ainda não conhecia todos os 400 homens, mas já (re)conhecia os responsáveis, líderes e o grupo da secretaria. Apresento-me e pergunto seu nome, ele, de modo formal, se apresenta pelo nome Macabeu mas, tão logo, se reporta ao seu prestígio da vida pregressa e diz: “Sou o Blindado do Parque de Gideão”⁶⁵, procura meu nome no *Google* que você vai ver várias notícias sobre mim, falou orgulhosamente. Pego o celular, procuro seu nome e, realmente, sua foto e seus crimes figuravam em muitos sites, com algumas prisões em seu percurso, estava há pouco tempo ali, pois acabava de voltar de cumprir pena por assalto. Enquanto vejo sua ficha exposta na internet, ele chama um dos homens para testificar o que estava

⁶⁵ Modifiquei o “nome de guerra” e também incluí uma favela fictícia para não haver identificação.

publicado sobre ele, e com respeito, o colega começa a falar sobre como Macabeu era perigoso e famoso por isso, mostrando em sua fala como ter sido o Blindado traz certo brio à sua carreira e ainda o protagoniza. Apesar de se colocarem contra ao que o ex-traficante fazia, seu discurso não destituía a honradez e o que a posição de *perigoso* lhe conferia.

Embora dissesse que preferia ser chamado por Macabeu do que por Blindado, referia-se a ele mesmo, em todas as oportunidades, por seu antigo apelido. Dizia que o chamamento de quem ele era reforçava o homem que se tornou, por isso não queria “apagar o passado”. A recorrência da narrativa sobre sua história de vida, não o remete somente ao cume, ou seja, a conversão, para dar significado a tudo o que se passou, que dá a redenção de seus atos. O foco discursivo era arraigado na patente e na fama que tinha em “seu tempo de tráfico” e a admiração de alguns que estavam a sua volta mostravam a existência do *status reverso* natural e também buscado e reafirmado. Como explicitado anteriormente, seu *status* não é revertido, continua respeitado e temido, sendo quase uma dimensão equacionada a partir da capacidade para o *ethos guerreiro* (ELIAS, 2004; CECCHETTO, 2004), isto é, a disposição para atacar e aniquilar o inimigo, quanto maior essa pré-disposição, maior a respeitabilidade, é “estimular e potencializar o *ethos* da disposição guerreira, do forte, do poderoso, do que pode tudo” (NASCIMENTO, 2005)

O que ele passava sobre Blindado e Macabeu estava ainda interligado de modo muito entremeado. Em todos os discursos, a diferenciação ativa de dois homens distintos e existentes dentro de si era muito forte. O “velho homem” que antes era *dominado* pelas forças malignas do diabo e a “nova criatura”, que agora recebera poder de Deus para guerrear contra as forças do inimigo e potência para a entrada na *guerra espiritual*. No repertório da conversão, contar sobre o velho homem atua na perspectiva de positivar e potencializar o novo homem, é um em detrimento do outro. No entanto, Macabeu tentava afirmar essa diferenciação entre os dois homens, mas não conseguia os separar - como os demais hóspedes - um não estava a serviço do outro, um ainda *era* o outro. Dizia que permitia ser chamado pelo apelido exatamente para colocar em evidência a diferença do antes para o agora.

A mudança de nome para a entrada no tráfico é uma estratégia, sabe! Quer dizer que agora entramos para uma nova tribo, que pede uma nova linguagem, né! A partir do novo nome a gente consegue fazer diferença entre quem é cria do morro, quem luta mais, quem tomou mais morro, quem tá a mais tempo. Isso tudo faz diferença⁶⁶.

Ainda no reforço da manutenção de sua imagem de Blindado, Macabeu conta que há pouco tempo havia recebido um novo hóspede que dizia ser da mesma favela que ele, logo, pergunta, então, se ele conhece o famoso “Blindado do Parque de Gideão” e o rapaz responde que não. Com um tom de quem acabou de presenciar uma desfaçatez com sua pessoa me diz: *“essa é a diferença entre o cria e o criado. Se não me conhecia, com certeza ele não era cria da favela. Quem é cria não só nasce, mas produz, prospera, já o criado não carrega a favela no sangue, sabe. Quando disse que não sabia quem era o Blindado vi logo que era criado.”*

A categoria de cria diz respeito a todo morador, envolvido ou não com o crime, cujas raízes ao mesmo tempo remetam e se encontrem fincadas na favela onde vive. [...] As qualidades do cria dizem respeito às qualidades da própria comunidade. O cria as encarna, personifica num único corpo todas as instâncias simbólicas da dinâmica coletiva. O cria é homem e memória, substância e sentimento, é carne e espírito de sua comunidade. Sujeito “nascido e criado” no morro onde vive, com ele se confunde a tal ponto que partilha, junto aos outros crias, de um status fraternal cujo peso simbólico é considerável. O cria é por si só uma identidade política, mas também uma categoria afetiva na qual todos são percebidos como filhos da comunidade e estão, por isso, obrigados a certos deveres uns com os outros. (LYRA, 2013, p. 221).

Em outra oportunidade, ao relatar as mudanças de facção pelas quais já passou e as vacilações que ocorriam entre elas, faz a seguinte consideração: *“Parece que o povo ainda não conseguiu entender a diferença das coisas. Falha é falha,*

⁶⁶ A construção do conceito de cria do morro é muito importante como forma de identidade, empoderamento e até de resistência. Para o traficante, então, perpassa uma das condições para a comunidade conferir mais confiança e credibilidade. Vital da Cunha (2009, p. 258) também explora muito bem essa questão, trago aqui uma entrevista relatada por ela sobre esse mesmo tema: “Sassá, este jovem traficante entrevistado, fala do quanto ser “cria”, ter laços de parentesco e amizade no local é importante para ele se relacionar de forma “tranqüila” tanto com os traficantes quanto com os moradores enquanto traficante. Sustenta também que o morador “não escolhe se tem tráfico ou não na favela, mas escolhe aquele que tem”, revelando o poder que os locais têm, não propriamente de confrontar os traficantes, mas de “minar” a permanência dos mesmos, de “enfraquecer” sua presença no território. Na percepção de Sassá, os moradores são, por isso, fiéis aos traficantes locais, “fecham firme”. Em depoimento de uma antiga moradora a mesma idéia está presente”

erro é erro e vacilação é vacilação”, sendo esse o último o que não merecia perdão. A falha se desculpa, o erro se releva, mas a vacilação só se “paga” com a cobrança pelo ato, a sua punição.

Como a conduta daquele que adere ao crime é pontuada pelas características simbólicas do sujeito-homem, nada mais natural que o deslize do vacilão seja considerado um ato de vontade. Aquele que vacila, vacila porque quer e, nesse sentido, assume integralmente a responsabilidade pela possível punição, ou melhor, pela provável cobrança advinda desse ato. [...] é o próprio ato de vacilar, e não o tipo de vacilação que deve ser punido. (LYRA, 2013, p. 252).

Tais expressões revelam um lugar, uma posição, uma causa. Analisando que chegam de territórios com seus próprios códigos linguísticos e entram em outro espaço que fornece outros roteiros de linguagem, é necessária uma passagem entre relações cifradas, formando-se, assim, cartografias dinâmicas que devem ser decodificadas também como confirmação da limpeza moral. Sendo a linguagem uma das bases de seu conjunto de valores éticos e morais, quando colocada em choque, ora o gradiente das expressões se negam, ora se subvertem, se remanifestam, ora são teatralizadas ou se reproduzem em outros significados.

Compreende-se que os códigos formativos detonam a “imperatividade de um certo agir social” (*Ibid*, p. 217), por isso são representações de um pacto. “Suas categorias dizem respeito à construção de laços coletivos a partir de trocas sociais mais ou menos complexas [...] todos os personagens se inserem na esfera de pertencimento por meio de cálculos afetivos”. (*Ibid*, p. 219). Estar afeito a um código específico mobiliza categorias de identidade pertencimento e lealdade.

Acredito que as mudanças não apagam os valores criativos expressos nas categorias formativas de quem são. Por isso, nessa dinâmica, há uma mudança, um encadeamento, uma vinculação de vocabulários que se entremeiam com cálculos afetivos para construir novos laços coletivos de aceitação e pertencimento. E as gramáticas de relações são manifestas nas transformações de atos e palavras: quando chegam com tais códigos imperativos em suas formas de uso, a “conversão” e o espaço institucional abrem para que o “pecado” apague toda “vacilação” cometida e sejam elas perdoadas. Mas ainda assim chegam como “rapina”, com “carrapicho” no corpo e, por isso, precisam de um “homem lixa” para tirar todo “ranço” e trazer a ele “a paz do Senhor”.

Poderíamos, então, interpretar esse processo cartográfico, no sentido de traçar outros modos e mapas de vida e conduta, também como uma transformação dos hóspedes de “criado a cria”, entendendo que “o cria, como filho da comunidade é também um irmão local” (*Ibid*, p. 221). De criados a crias, para que o outro seja um irmão.

A referência à ação demoníaca exercida pelo diabo em sua vida também era presente, mas só se referia ao diabo quando contava episódios muito chocantes de seus crimes (que segundo ele, não tem ideia de quantos já cometeu), ela não era tão recorrente e enfática quanto aos outros, pois “dar autoria” ao diabo em todas as suas ações retirava a sua agência própria na composição de seu personagem, o respeito era conferido à coragem, como atributo de sua personalidade, era ativa e não uma ação passiva, desencadeada pela ação de *outrem*. Assim, sabia ele diferenciar o que seria aceitável socialmente (sabendo discernir o sentido de aceitável como aqueles crimes que já soavam naturalizados aos nossos ouvidos por ser rotineiramente noticiado pela mídia) do que estava na seara novidadeira, crimes específicos que o tráfico cometia quando ocorria a quebra de decoro, ou o que eles listavam como inaceitáveis. Quando sabia ser algo que pudesse causar espanto ou julgamento pessoal sobre sua pessoa, acionava a ação demoníaca, dizendo estar “endemoniado”, mostrando uma coexistência, uma articulação de narrativas.

Outro ponto que coloca de modo secundário, em nosso diálogo, é a presença da droga, o crime é protagonista nos relatos, o que nos afasta um pouco da análise da ação da droga em si. Conta que só começou a fazer uso de drogas dez anos depois que já estava no crime e que não “começou antes” para não perder o controle, segundo ele, “*fazia tudo de cara limpa, porque as drogas fazem com que a gente perca o foco do poder, além do mais éramos homens de ferro das crianças, a gente era o exemplo delas*”. Cabe ressaltar aqui que pensar o tráfico é pensar também a guerra às drogas, já que a guerra entre facções, policiais e Estado se dá, sobretudo, devido a existência dessa guerra primeira e que o “mundo do crime” e “mundo das drogas” estão totalmente permeados (FELTRAN, 2008). Falar de crime, tráfico e as subjetivações advindas desse tema perpassa pelo plano macro que abraça a dinâmica da guerra às drogas. Novamente, vemos mobilizar aqui as gramáticas que se interpõem: a da guerra e da paz, que em parte se sucedem, mas não se antagonizam. Macabeu/Blindado é um exemplo, por excelência de um paradoxo,

que nos permite problematizar e mergulhar nas inferências sobre a “construção social do ex-bandido” (TEIXEIRA, 2011).

Macabeu não trazia para si a referência de ex-trafficante nem de ex-bandido, era ele o “ex-Blindado”. Forma uma categoria própria, trazendo identidade ao nome, não era *qualquer* trafficante, *qualquer* bandido, era o Blindado. Sendo isso parte constitutiva do que ele é e quer passar, negar ser/ter sido o Blindado seria como negar a sua história, assim, recorre a essa imagem, sem deixar perdê-la, para reforçar sua conduta guerreira, por meio de autoafirmações. Esse fato é visto quando, no primeiro momento, indica que seu nome está no *Google*, mostrando que ocupa um lugar favorável na “estratificação do crime”. Retornamos a uma fala de Davi quanto a essas diferenciações dentro do crime:

A grande maioria não diferencia bandido de trafficante, mas fazem diferença entre ladrão, o assaltante e o trafficante, como se fossem classes trabalhistas, o trafficante ostentando poder, o ladrão o mais ralé, e o assaltante como mais ousado e inteligente, como os líderes do tráfico. Em cima disso todos se consideram ex alguma coisa. Dai, há uma inversão de valores que mexe com a vaidade de quem já tem os valores deturpados: ter o nome na lista de procurados do disque denúncia, traz um status positivo e respeito dentro do submundo.

O diagrama descrito mostra as posições formadas entre os participantes da teia que liga o crime, no qual as relações antes estabelecidas que separam o bom e o ruim; o bem e o mal; o legal e o ilegal; o louvável e o vergonhoso; a dignidade e a degradação, são reagrupadas e completamente resignificadas. Um visita o outro, a virtude e a ignomínia compartilham a mesma face, Antônio Rafael também discute essa questão em seu livro “Um abraço para todos os amigos”:

De todo modo, devemos considerar a vizinhança de uma série de outras atividades criminosas. Nas palavras de um informante: “o mundo do crime tem vários lados, eles se tocam”. E exemplificava: “é o assalto a banco ou carro-forte, o sequestro e o tráfico”. Cada um destes “lados”, ou ações, são denominados de “armas”, na gíria dos presidiários do Rio de Janeiro. (RAFAEL, 1998, p. 112)

O desafio de Macabeu/Blindado é voltar a estagnar conceitos após chegar de uma lógica já subvertida por ele e seu grupo. Antes categorias não unificadas, do antagônico que se cruza, agora não mais faces da mesma moeda. Aí reside o

estímulo das novas descobertas etnográficas. Penso que sua história pode nos ajudar a pensar um pouco esse processo de rupturas, que não é simples ou mecânico, absorve suas complexidades e paradoxos, exatamente por estarem, como descreve Turner (2008), num momento liminar e fronteiro, na qual a nova identidade não se faz sem a referência de imagens, textos, falas e experiências do passado. A ruptura é encarada no momento da entrada – como já narrada todo seu processo ritual na Parte I – entrar é estar disposto a encarar as regras. Por isso mesmo, a ruptura é preenchida pela mudança da carreira moral

No entanto, essa ruptura, que pede uma mudança de vida, não se dá sem a base da vida anterior, pois é o velho homem que fortifica a mudança do novo homem, então a referência anterior sempre deve estar presente. Estimula-se o abandono das práticas, mas não se deixa de trazer à memória, pois um homem sustenta o outro (o velho e o novo). Por isso os testemunhos são muito importantes em todo o processo. Essa explicação mostra quantos matizes são possíveis e explorados. Existe a necessidade de uma ruptura com a antiga vida, o que não impede que não haja uma relação de completo antagonismo entre os mundos do crime – drogas com a religião e sim denota sua complexidade, na qual se rompe, mas ainda se tem trocas e diálogos

Como é possível ver no decorrer do argumento da tese, quanto mais desgraçada a história do sujeito, mais sentido ela ganha no pós conversão. O título do ex é importante porque a identidade abandonada, a desviada, precisa estar conectada com a nova identidade para que ela ganhe sentido. E quanto mais desviada for a primeira, mais digna é a identidade nova. Quando Blindado diz “coloca meu nome no Google, ele está mostrando que tem elementos legítimos para mostrar como ele era desviado, como foi capaz com a ajuda de Deus de ser diferente.

Ser diferente leia-se, principalmente, mostrar-se diferente. Foucault (2009) faz uma diferenciação entre os soldados do início do século XVII, e os do século XVIII. Enquanto o primeiro mostrava valentia, coragem, vigor, orgulho, o segundo era um soldado fabricado, que é corrigido, disciplinado, seus movimentos são marcados para uma produção de eficiência. Em sua tese, Carolina Grillo (2013) faz uso da teoria de Foucault para pensar o roteiro corporal do bandido e o enxerga como esse primeiro, do século XVII. Os segundos soldados serão nomeados pelo

autor como potenciais possuidores de corpos dóceis, de fácil domesticação. Nessa linha de raciocínio, os bandidos antes da conversão têm seus modos de vida pautados na primeira postura e ao entrar para o centro acabam respondendo a essa disciplina⁶⁷.

Gingado exagerado, postura relaxada, queixo empinado e olhar sério. Tudo isso compõe uma “retórica corporal da *marra*”. Ser ou estar *cheio de marra*¹³³ é ser ou estar arrogante, presunçoso e autoconfiante. Bandido é sempre *cheio de marra*. Assim como o soldado do século XVII, o corpo do soldado do tráfico denota também o seu vigor e valentia – no caso, a chamada *disposição* – através de sinais corporais que se originam também de uma retórica corporal, só que da *marra* e não da honra. Podem até ser bem franzinos, obesos, mancos ou jovens demais. Seus corpos tendem a se distanciar em muito do corpo ideal de um soldado. No entanto, a *marra* do bandido confere-lhes uma desenvoltura muito peculiar. (GRILLO, 2013, p. 257).

Blindado responde a essa descrição feita por Grillo, do bandido “cheio de marra”, o que dificulta a apropriação dessa nova imagem pedida pelo centro. Ainda que tente demarcar uma postura da conversão em posição de humildade, toda sua fala, seu olhar e caminhar não alcançaram essa mudança almejada, por não conseguir vivenciar uma ruptura de fato, existe um caminho de crise extenso a ser trabalhado. Ao decidir – seja por força interna ou externa – modificar as bases e os códigos, se abre para o momento que se reflete e sente a mudança, a conversão de caminho. Quando se realiza essa modificação de rota, se instaura a crise, que, no caso do PLC reverbera no arrependimento, conversão, mudança de atitude, absorção de regras revestidas por modalidades de sofrimento. Pretendo discutir esse aparente paradoxo entre crime e igreja e sua inferência e interferência na vida dos sujeitos a partir da chave da conversão, adesão e engajamento apresentados no próximo tópico.

⁶⁷ Apresento essa teoria agora para uma referência pontual a Blindado, mas o conceito de corpos dóceis para os hóspedes e seus desdobramentos serão desenvolvidos no tópico 5 da Ação Reparadora

4. A crise e sua intensificação

A vida imita a arte muito mais do que a arte imita a vida

Oscar Wilde

Tomo licença para abrir esse capítulo com essa epígrafe, já tão conhecida de Oscar Wilde, para, através da arte, compreender a realidade. A partir de uma trajetória que vem dos livros, me ative e pude compreender mais profundamente as trajetórias que se mostram aqui. Como elas se comunicam? Como se entrecruzam? Falar de conversão é muito mais que acadêmico ou intelectual, é tocar no transcendente, no metafísico, na subjetividade, por isso, peço permissão para iniciar com uma história, dessas que tocam e abrem para outras histórias. Quem conhece Jorge Amado, irá lembrar de Pirulito, um dos capitães da areia. E depois de conhecê-lo vai entender o quanto de Pirulito existe nos hóspedes do PLC.

“Pirulito fora a grande conquista do padre José Pedro entre os Capitães da Areia. Tinha fama de ser um dos mais malvados do grupo. No dia que o padre José Pedro começou a falar de Deus, do céu, de Cristo, da bondade e da piedade, Pirulito começou a mudar. Deus o chamava e ele sentia sua voz poderosa no trapiche. Via Deus nos seus sonhos e ouvia o chamado de Deus de que falava o padre José Pedro. E se voltou de todo para Deus, ouvia a voz de Deus, rezava ante os quadros que o padre lhe dera. No primeiro dia começaram a mofar dele no trapiche. Ele espancou um dos menores, os outros se calaram. No outro dia o padre disse que ele fizera mal, que era preciso sofrer por Deus, e Pirulito então dera a sua navalha quase nova ao menino a que espancara. E não espancara mais nenhum, evitava as brigas e se não evitava os furtos era que aquilo era o meio de vida que eles tinham, não tinham mesmo outro. Pirulito sentia o chamado de Deus, que era intenso, e queria sofrer por Deus. Ajoelhava horas e horas no trapiche, dormia no chão nu, rezava mesmo quando o sono o queria derrubar, fugia das negrinhas que ofereciam o amor na areia quente do cais. Mas então amava Deus-pura-bondade e sofria para pagar o sofrimento que Deus passara na terra.

Depois veio aquela revelação de Deus justiça (para Pirulito ficou Deus-vingança) e o temor de Deus invadiu o seu coração e se misturou ao amor de Deus. Suas orações foram mais longas, o terror do inferno se misturava à beleza de Deus. Jejuava dias inteiros e sua face ficou macilenta como a de um anacoreta. Tinha olhos de místico e pensava ver Deus nas noites de sonho. A bondade de Deus fazia com que ele esperasse consegui-lo. O temor de Deus vingando-se dos pecados de Pirulito fazia com que ele desesperasse.

E é esse amor e esse temor que fazem Pirulito indeciso ante a vitrina nesta hora de meio-dia, cheia de beleza. O sol é brando e claro, as flores desabrocham no jardim, vem uma calma e uma paz de todos os lados. Mas, mais belo que tudo é a imagem da Conceição com o Menino, que está na prateleira daquela loja de uma só porta. A imagem da Virgem da Conceição estende o Menino para Pirulito. Pirulito pensa que a Virgem está a lhe entregar Deus, Deus criança e nu, pobre como Pirulito. O escultor fez o Menino magro e a Virgem triste da magreza do seu Menino, mostrá-lo aos homens gordos e ricos. Por isso a imagem está ali e não se vende. O Menino nas imagens é sempre gordo, um ar de menino rico, um Deus Rico. Ali é um Deus Pobre, um menino pobre, mesmo igual a Pirulito, ainda mais igual àqueles mais novos do grupo exatamente igual a um de colo, de poucos meses de idade, que fico abandonado na rua no dia que sua mãe morreu de um ataque, quando levava nos braços, e que João Grande trouxe para o trapiche, onde ficou até o fim da tarde. Só que aquele era um menino negro e o Menino branco. No mais a aparência é absoluta. Até uma cara de choro tem o Menino, magro e pobre, nos braços da Virgem. E esta o oferece a Pirulito, aos carinhos de Pirulito, ao amor de Pirulito.

Lá fora o dia é lindo, o sol é brando, as flores desabrocham. Só o Menino tem dor e frio neste dia. Pirulito o levará consigo para o trapiche dos Capitães da Areia. Rezará para ele, cuidará dele, o alimentará com seu amor. Não vêem que, ao contrário de todas as imagens, ele não está preso nos braços da Virgem, está solto nas suas mãos, ela o está oferecendo carinho de Pirulito? Ele dá um passo. Dentro da loja só uma senhorita espera os fregueses, pintando os lábios com uma nova marca de batom. É fácilimo levar o Menino. Pirulito estende o pé noutro passo, mas o temor de Deus o assalta, E fica parado, pensando. Ele tinha jurado a Deus, no seu temor, que só furtaria para comer ou quando fosse uma coisa ordenada

pelas leis do grupo, um assalto para o qual fosse indicado por Pedro Bala. Porque ele pensava que trair as leis (nunca tinham sido escritas, mas existiam na consciência de cada um deles) dos Capitães da Areia era um pecado também. E agora ia furtar só para ter o Menino consigo, alimentá-lo com seu carinho. Era um pecado, não era para comer, para matar o frio, nem para cumprir as leis do grupo. Deus era justo e o castigaria, lhe daria o fogo do inferno. Suas carnes arderiam, suas mãos que levassem o Menino queimariam durante uma vida que nunca acabava.

O Menino era do dono da loja. Mas o dono da loja tinha tantos Meninos, e todos gordos, e rosados, não iria sentir falta de um só, e de um magro e friorento! Que falta lhe faria este? Talvez nem se importasse, talvez até se risse quando soubesse que haviam furtado aquele Menino que nunca tinha conseguido vender, que estava solto nos braços da Virgem, diante do qual as beatas que vinham comprar diziam horrorizadas: - Este não... Ele é tão feio, Deus me perdoe... E ainda por cima solto dos braços de Nossa Senhora. Cai no chão e pronto. Esse não... E o Menino ia ficando. A Virgem o oferecia ao carinho dos que passavam, mas ninguém o queria. Mas se o fizesse, Deus o castigaria, o fogo do inferno comeria, durante uma vida que nunca acabava, suas mãos que levassem o Menino, sua cabeça que pensava em levar o Menino.

Pirulito avança. Vê o inferno, o castigo de Deus, suas mãos e cabeça a arder uma vida que nunca acaba. Mas sacode o corpo como que jogando longe a visão, recebe o Menino que a Virgem lhe entrega, o encosta ao peito e desaparece na rua. Não olha o Menino. Mas sente que agora, encostado ao seu peito, o Menino sorri, não tem mais fome nem sede nem frio. Sorri o Menino como sorria o negrinho de poucos meses quando se encontrou no trapiche e viu que João Grande lhe dava leite às colheradas com suas mãos enormes, enquanto o Professor o sustinha encostado ao calor do seu peito”.

*

Turner define a fase da crise como um alargamento do conflito com mais amplitude e intensidade, é quando a crise instaurada pela ruptura se avoluma. Reli o clássico de Jorge Amado, *Capitães da Areia*, enquanto escrevia a tese e a história de Pirulito foi uma das que mais mexeu comigo. Imagino que tenha sido pela relação do momento com a pesquisa e a proximidade que via entre os conflitos de uma criança dos anos 1930 da Bahia, com homens, em 2016, no Rio de Janeiro. Vi um encontro muito denso entre os dramas e as crises de ambos. Muitas vezes ia ao centro, ouvia as histórias e Pirulito me vinha a mente, via um pouco de Pirulito neles, por isso, me dei o direito de trazer essa cena para a tese, pois consigo visualizar e escutar essa mesma história nas narrativas de alguns dos homens.

Para além das diferenças que citei, existem muitas outras como o fato de Pirulito, apesar de ter se convertido, não estava numa instituição que o obrigasse a seguir a crença ou as regras religiosas, pelo contrário, estava num grupo no qual não poderia abandonar sua antiga identidade de ladrão para sobreviver, então, além de estar sozinho sem o reconhecimento de iguais na fé - ao contrário dos hóspedes que aderem as regras da instituição para não entrarem em conflito com sua conversão - para Pirulito obedecer às regras de seu grupo é exatamente ir contra sua crença e fé.

Em algum momento as diferenças se dissipam e se encontram num lugar essencial, que é esse cujo Turner nos fala, exatamente o momento em que a crise se instaura e promove um alargamento, fala sobre o momento de tensão de Pirulito, sem saber se rouba ou não, se responde positivamente para o velho ou o novo homem, vendo que seu ato pode ser errado, mas que seu instinto e sua intenção são voltadas para algo positivo. É nesse momento que se repassa todo processo, que a crise repassa os porquês da ruptura, da dor, do sofrimento, do arrependimento, da conversão, das promessas sobre mudanças de consciência e postura. Tanto Pirulito, sem saber qual homem (o velho ou o novo) deveria responder por ele naquela situação, quanto os homens do PLC passam por esse momento de crise que precede as decisões a serem tomadas. Sobre isso veremos um pouco adiante.

4.1. Todos os caminhos levam a Jesus: “se não for pelo amor, vai pela dor”

*Sede louvado, meu Deus, vós que dais o sofrimento
como um remédio divino a nossas impurezas*

Charles Baudelaire

“Se não for pelo amor, vai pela dor”. Essa é uma frase clássica não só no PLC, mas para os *crentes* em geral. Acreditam que o caminho para a conversão, para a igreja e para Jesus é tão determinante, que se você não aceita pelo caminho do amor, algo acontece em sua vida que o impele a buscar amparo e solução somente em Deus. A dor se torna um trajeto naturalizado sendo um tema que atravessa toda as formas de se coadunar religião com vida prática. Existe um caminho para que essa crise se opere, a primeira entrada é a conversão, como já apontado desde o início, porém para que ela se realize de fato existem dois passos extremamente importantes que vem para sua concretização. O primeiro e que opera como vetor e catalisador é o arrependimento e esse não vem sem ser seguido de dor. A dor e o sofrimento se tornam modalidades subterrâneas e externas para que a crise e sua intensificação se acomodem.

Essa dor que eles utilizam no discurso se dá, principalmente, a partir das perdas. Alguma coisa grave aconteceu em sua vida que te leva a buscar a proteção de Deus, a morte de um ente, a perda do emprego, uma briga, ou a perda de poder e *status* também. Normalmente, é na perspectiva da falta que se procura algo maior e superior que vá preencher aquele vazio. Uma fala muito marcante de um dos hóspedes sobre a entrada no centro foi: “*No fundo do poço tem um resto de água. Mas pra chegar aqui dentro só quando não tem mais água nenhuma. Só quando passar do fundo do poço*”. O que ele disse aponta para isso: apenas quando se chega num lugar que é depois do fundo do poço, quando a vida está por um fio que se decide entrar no centro. A dor possui muitos significados, esse primeiro, que se traduz no fundo do poço, representa a única coisa que eles possuem, que é deles de verdade, quando se chega depois do fundo do poço, algo que ele tem para chamar de dele é a própria dor. O que eles têm é a dor, a experiência de sofrimento.

Quando se entra no Centro, essa dor não cessa, apenas assume novos contornos e modalidades. É ela também fator primordial para o sentido e o sentir

arrependimento, pois não há arrependimento sincero e genuíno se o seu “pecado não te dói”, como já ouvi de alguns hóspedes, “*a gente sabe quando o cara tá arrependido quando ele chora copiosamente*”. “A dor é uma incisiva figura do mal. Lembrança constante da fragilidade moral do homem. Ela implica uma metafísica”. (LE BRETON, 2013, p. 105). Em seu estudo sobre a antropologia da dor, Le Breton faz essa relação que a dor está sempre num limiar que responde à purificação e a punição:

Raramente a dor é sentida como um evento neutro. As origens da palavra *pain* (inglês), ou *pein* (alemão), em grego e latim são *poine* (sofre) e *poena* (punição). Da pena sofrida à pena incorrida em razão da falta, a raiz etimológica é a mesma. Em sânscrito, a raiz *pu* remete à purificação. A administração cuidadosa da dor é uma maneira tradicional de punir e purificar o homem pela falta cometida. (LE BRETON, 2013, p. 105)

Quando trazida para a religião, essa dor, responsável por punir e purificar, assume também um tipo de ritualização. A dor perpassa todo o processo ritual, conferindo sentido a cada etapa. A dor de se deixar uma vida, a dor de se arrepender pelos erros para se abraçar uma conversão. No pensamento cristão, toda essa dor será um dia retribuída pela salvação, pela vida em outro mundo, um céu, então, se trabalha que o sentido de todo o sofrimento é uma recompensa maior. Além disso, o próprio Jesus, ao ser crucificado, levou sobre seu corpo a dor e o sofrimento que eram para ser nossos, desse modo, se constrói o discurso de uma necessidade da dor para a concretização religiosa da nova vida.

Compreender o sentido do sofrimento é uma forma de compreender o sentido da vida. Todas as sociedades humanas integram a dor em sua visão do mundo, conferindo-lhe um sentido, e até mesmo um valor, que lhe neutraliza a nudez e, com frequência, até a acuidade [...] A atribuição pelo homem de um sentido a sua dor permite manter intacto seu olhar sobre as coisas, afastar o pânico ou a estupefação quando se é atingido pela adversidade. (LE BRETON, 2013, p. 109)

Na pesquisa de Mariana Côrtes (2012) encontra-se uma reflexão sobre como a religião evangélica pentecostal e neopentecostal tem o sofrimento como moeda de troca no mercado de pregações. “O sofrimento é agenciado como mercadoria simbólica e vendido no mercado Trata-se do *sofrimento espetacularizado*, que deve ser exibido, dramatizado, midiaticado” (CÔRTEZ, 2012, p. 332). Se significa a dor e o sofrimento de tal forma que ele se torna indissociável da formação do novo homem, o que liga a nova identidade àquela antiga (vergonhosa e que o traz dano)

é o arrependimento, que é rememorado sempre em seus testemunhos. Ao pensar nessa relação, Côtres traz para sua interlocução Agamben (2002, 2003) com seu conceito de *homo sacer*. A dor transforma-se em performance e parte indissociável do rito dos que são “ex alguma coisa”. “Os ‘ex-tudo’, em suas performances no palco, veem-se condenados a repetir, *adinfinitum*, suas dores, dramas e humilhações, encenando, como uma profecia auto-realizada, sua condição permanente e inescapável de *homo sacer*” (*ibid*, p. 441).

A dor do arrependimento e da dúvida faz parte de todo os possíveis passos dessa crise e sua intensificação. Elas que abrem portas a um chamado complexo de conversão, que não é um ato estanque, é ele um processo dinâmico e cheio de desdobramentos, como veremos a seguir.

4.2. A conversão e seu *poder reparador*

“Sem aceitar a Jesus não tem como fazer parte do projeto, se o cara não se converter de verdade, ele não vai entender nada do que é pedido aqui, não vai entender as regras, os horários, nada. Olha, nem o culto ele vai entender, o louvor, a palavra, a oração, a hora que todo mundo cai no poder. Porque tem que tá aqui dentro de verdade, não dá pra ser só de corpo, tem que ser de espírito também. E você só entende tudo, os cultos, o jejum, não fazer e nem pensar em sexo, ter que ler a bíblia todo dia, se tiver no espírito e isso você só consegue se for convertido de verdade. Senão qual o sentido de ficar sem comer, fazer jejum? O cara que chega aqui e não se converte de verdade vai achar isso tudo coisa de maluco, mas a bíblia fala que a sabedoria de Deus é loucura pro mundo, por isso a gente entende quando o povo de fora acha a gente doido”

Essa fala de Malaquias é muito utilizada por muitos outros hóspedes, que não há muito o que se explicar para os “de fora”, pois só quem se converteu de verdade, que vive “no espírito e não na carne” pode compreender, de nada adianta falar, pois só quem acessa esses códigos é o que entrou para essa sociabilidade dos convertidos, que não traz sua questão social, mas um *ethos* próprio. Eles não ligam de ser taxados de malucos, porque entendem que os mundos dos dois grupos estão

separados e o que os separa é exatamente a conversão, para eles há sim uma lógica binária situada entre convertidos e não convertidos. Por isso, antes de se abalizar ou sustentar qualquer ato que aja como um tipo de ação reparadora, o primeiro passo é ser convertido.

Esse é um tema, que embora pareça simples quando falado por eles, suscita muitas perguntas e inquietações. Os que não os julgam como loucos são os convertidos, mas se converter significa partilhar das crenças? Quais os limites entre partilhar a crença, seguir as regras ou apenas se sentir parte desse grupo? Por isso, a conversão põe em diálogo os princípios não só da troca ou “compra” de uma determinada crença, e sim como se afina a afiliação (VITAL DA CUNHA, 2009 *apud* CASTEL, 2005), a adesão, o pertencimento, o engajamento. Mais do que compartilhar a crença, como a irá externalizar? Pois a mudança prática, nem sempre é uma mudança de consciência, se constitui numa obediência, não importa se acredita ou não, tem que praticar. Esse raciocínio foi apresentado, até de forma bem pragmática na reflexão de Caio (personagem apresentado na Parte I).

“O cara pode não ser cristão, usar a droga dele lá fora, mas desse portão pra dentro ele é cristão, acabou, ele abre a boca pra falar como a gente aqui. Ele admite que não é cristão, que usa a droga dele, mas botou o pé aqui pra dentro tem o respeito pela casa e pelas normas da casa, então segue tudo, vai falar da mesma forma. Aqui você muda mesmo, a gente esquece das coisas do mundo. Chega aqui não tem jeito”.

Muitos autores pensaram os sentidos e possibilidades dentro do conceito de conversão. Pensando sociologicamente, temos a definição, que pode funcionar como uma bússola, de R. Stark e W. Bainbridge (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 252), que a definem como uma afiliação de um indivíduo a um novo grupo religioso. Esse seria o primeiro passo, o primeiro entendimento. É importante destacar que o sujeito só entende essa mudança e afiliação como uma conversão, se a imagem que faz de si for negativa, ou seja, a conversão é marcada pela mudança de algo antes negativo para uma postura positiva. Por isso, para que ele se sinta um convertido deve desaprovar quem era anteriormente.

Autores como Snow e Machalek (SNOW; MACHALEK, 1984) apontam para a existência de tipos de conversão, podendo ser ela radical, drástica fundamental ou dramática. Quando essa conversão se refere a alguma religião, já imagina-se uma radicalidade, instrumentalizada pela nova aquisição da fé, que junto com ela também vem uma nova identidade, uma reorientação de vida

A ideia de conversão não como um evento e sim como um processo é trabalhada por Rambo (1993), para ele, a conversão religiosa movimenta um campo de forças dinâmico de pessoas, eventos, ideologias, instituições, expectativas e orientações. Esse campo de expectativas que é feito na vida do convertido, abre portas para se pensar quem define a validade e a veracidade de sua conversão. Não adianta o julgamento do próprio, mas há uma condição normativa, vista muito a partir do engajamento da vida sem pecado, o que abre espaço para tensões entre o que é a expressão convertida ou uma convicção teológica ou uma tradição religiosa particular. A teologia está no campo do que se requer para uma conversão válida, enquanto a descrição da conversão própria tem pouca relevância àquilo que a tradição diz estar acontecendo e privilegia o entendimento da natureza do processo.

A conversão é algo completamente dentro das expectativas do centro de recuperação, mas há que se observar a diferença entre crença e engajamento e suas implicações em relação à ideia de conversão. Além de se observar o processo de conversão e a conversão como processo que não tem um ponto final. No limite, dentro do PLC, não existe conversão sem adesão – regras e obediência – e sem o engajamento – dado na prática pela autogestão, um toma conta do outro, ambos envoltimentos possíveis devido ao nível de pertencimento que possuem.

Exatamente por não ter um ponto final que a conversão liga-se e dá sentido e centralidade ao próprio projeto de recuperação. Além de um processo, a conversão acaba não sendo linear, mas sim circular no que se refere ao PLC. A conversão se alimenta da vida anterior (a partir do arrependimento e dos testemunhos), pois se legitima na comparação, por isso o velho homem precisa ser constantemente lembrado (ao contrário da Bíblia que fala que, quando perdoado, Deus manda seus pecados para o “mar do esquecimento”). Esse movimento - ora pendular, ora circular – é importante para a recuperação do sujeito devido a formação do “mito da cura”. Como já exposto nas partes anteriores, o centro trabalha com a concepção de cura integral, não só se deixa de usar drogas ou praticar crimes, mas se cura

corpo, alma e espírito. Só que como a conversão é vista como um processo, a cura também deve o ser, não há um momento que se esteja curado completo, como eles alegam, caso contrário não seria necessário a retomada do discurso sobre a vida anterior sempre, se cura mas não esquece e o velho homem deve sempre ser rememorado e significado. A cura implica uma “cicatriz” ritual a ser portada como marca de conversão. Ser ex traficante comunica pecado do passado e a virtude do presente e futuro.

Curar-se, como converter-se, no sentido clássico, significava o corte entre um estado anterior e um estado posterior, no caso, um estado de doença e um estado de saúde, uma separação entre a condição de patologia antes da cura e aquisição da normalidade depois da cura. Nesta nova configuração societal – que podemos caracterizar como neoliberal – não se trata mais de promover uma *mudança antropológica* nos indivíduos. Os indivíduos não devem mais ser *transformados*, eles devem ser geridos. (CÔRTEZ, 2012, p. 346)

Mariana Côrtes aponta um dos pontos fundamentais de análise para sustentar essa relação circular entre conversão, recuperação e cura. Na fala nativa, esses três se entrecruzam de maneira dependente, mas existem desencontros sobre a função de cada um e como são apresentados e trabalhados. Em primeiro lugar, ao se propor a ruptura coma vida anterior, trazem a conversão como primeiro passo do abandono das antigas práticas, depois se abre o processo de recuperação que leva à cura integral. No entanto, na ordem prática, todos ficam “presos” nesse pêndulo que nunca se desvincula dos códigos da vida anterior, porque a ruptura é com a **significação** antiga das práticas. Isso permite que algumas delas permaneçam após a conversão, como em Blindado. Como falado por Mariana, não há uma sustentação do sentido clássico de conversão e da cura, que seria o corte, a separação total, não se olha para a transformação, e sim para a gerência dos indivíduos. São geridos em seus arrependimentos, suas dores, sofrimentos, seus testemunhos, sua recuperação e em sua cura.

Do mesmo modo, nos novos conteúdos da conversão religiosa no campo neopentecostal, opera-se um processo análogo: a conversão não implica mais, como vimos, em uma ruptura com o antigo eu, a adoção de um eu eticamente renovado, mas, de novo aqui, em um “curto-circuito consigo mesmo”. “*Venez comme vous êtes!*”, “Venha como você é!” – é a promessa anunciada pelos novos empreendimentos profano-sacrais voltados para o cliente religioso, dotado de identidades particulares e irredutíveis. No comércio de testemunhos, os *pregadores-mendicantes* são condenados a reproduzir, até quando o mercado

religioso agüente, suas identidades passadas de “ex-alguma coisa”, expondo a vergonha de suas trajetórias biográficas como artigo de venda, “curto-circuitando”, na mesma *performance*, o que foram e o que dizem ser agora, enredados em um círculo vicioso do qual não podem escapar. (CÔRTEZ, 2012, p.355).

Assim, a conversão tem coerência com o tratamento, pois o método de tratamento funciona dentro do círculo de conversão e recuperação, por isso não se quebra, estão interligados. Caso esse ciclo se quebre a culpa é do homem. Essa culpabilização ocorre por meio da quebra não necessariamente da fé ou expressão da crença, e do engajamento por meio da obediência (tema a ser explorado do tópico da ação reparadora).

4.3. “O nome de Jesus na lama” ou a *conversão continuada*

*Não sei como é a alma do criminoso, mas a do
homem honesto é um inferno! Um inferno
povoado por todos os demônios! E nós
chamamos de homens honestos e bons cristãos
aqueles que têm esses demônios escondidos no
fundo de si mesmos e não os deixam se soltarem
à luz do dia para cometer infâmias, roubar e
matar. Mas, todos nós, lá no fundo do coração –
Deus me perdoe! – somos infames, criminosos e
ladrões!*

Nikos Kazantzakis – “O Cristo Recrucificado”

Como já mencionado, o critério primordial para o aceite da entrada de um novo hóspede é a conversão. É necessário um abandono da vida antiga, principalmente ao que é ligado a um *triângulo do mal*: a droga, a prostituição e o crime. São esses três *pecados* os que levam para uma vida reprovável para a fé que agora professam, estar relacionado a um desses três estilos de vida (ou aos três) é a prova que você está sob o domínio das forças do diabo. Na conversão você é *chamado*⁶⁸ para deixar o “exército do diabo” e entrar no “exército de Cristo”, a

⁶⁸ Deixo a palavra “chamado” entre aspas por ela se constituir num “conceito nativo”. Na fala deles, o chamado simboliza o compromisso entre Deus e o homem. “Deus tem um chamado para você”, quer dizer a forma com a qual Deus quer que você “sirva” a Ele. As profissões (ou ministérios), por exemplo, missionário, evangelista, pastor, presbítero, etc, são escolhidas por Deus para a sua vida,

conversão é um marco entre o antes e o depois, e além de ser demarcatória deve ser continuada, por isso, será provada e testada constantemente. Afinal, se você um dia se converteu, não deve mais voltar ao que foi outrora. O dia que você “aceitou Jesus” é o marco de um novo começo, uma nova identidade, que não te permite voltar a ser o que já foi um dia.

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. (CONTINS, 2005, p.48).

Sendo o ato decisivo da conversão uma ação continuada, isso quer dizer que a vida deve estar à prova a todo tempo. O convertido deve provar que não é mais um usuário ou criminoso e que não chegará perto de drogas, ou se “for tentado”, terá forças para “resistir à tentação”. Se “cair em tentação”, dizem eles, você é o responsável de “jogar o nome de Jesus na lama”. Cada convertido é um “embaixador do exército de Cristo” e se não cumprir as regras desse exército, macula diretamente a imagem do líder. A autogestão opera mediante a essa lógica, todos são representantes e tem “poder” compartilhado para “exortar uns aos outros”⁶⁹. Apesar de haver apenas um soberano, com poder de julgamento, Ele dá a cada um a capacidade e possibilidade de repreensão ativa a um “irmão na fé”. Esse poder compartilhado é a forma de execução oficial do PLC, já que o espaço é

na qual é passado para cada um através de “chamado”. É normal vermos a frase: “Tenho um chamado para ser pastor, missionário, etc”

⁶⁹ "Antes, exortai-vos uns aos outros todos os dias, durante o tempo que se chama Hoje, para que nenhum de vós se endureça pelo engano do pecado;" (Hebreus 3:13)

todo autogestionado, cada um deve ser responsável pelo seu comportamento e também gerenciar a conduta do outro.

Entretanto, essa dinâmica se repete mesmo com grupos que não são da mesma religião. Como já explicitado, existem muitos casos de pessoas que foram juradas de morte e usam o projeto como escudo de proteção, pois sabem que “ali ninguém vai bater” e estão a salvo enquanto permanecerem no espaço. Sendo esse um traço fundamental do “pacto” instituição x tráfico x milícia x Estado. Para essa exemplificação, trago o caso do próprio Malaquias, que, em suas palavras, nunca foi bandido, era “só um cachaceiro”. Fugido para não morrer, Malaquias era dono de um bar na zona oeste frequentado tanto por milicianos quanto por traficantes, em uma das brigas, segundo ele a mais séria, desconfiaram dele como um X9 e, desde então, entrou para a lista negra da morte. *“Eu larguei tudo e vim pra cá, porque eles perdoam se virar homem de Deus”*. Essa afirmação dialoga com a análise de Teixeira (2011, p. 23), que diz que ““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 conversões de escapar de punições dentro da própria quadrilha ou escapar da polícia”.

Sabendo da existência da Bíblia como esconderijo, o processo de conversão deve ser continuamente certificado, sendo necessário convalidar esse *status* a todo momento para que ele não perca sua validade. Assim, a partir do momento que se assina o contrato da conversão o sujeito aceita entrar num repertório disciplinar – pelo soberano, pelos seus irmãos e pelos seus “juízes” do mundo. Malaquias conta que agora que já está há alguns anos no PLC, pode começar a pensar em sair dali, mas afirma que, uma vez saindo, sabe que seus passos serão para sempre vigiados.

Falei da instituição como um “passaporte simbólico” para o mundo formal, mas aqui o principal dispositivo é a conversão, que confere credibilidade, sem ela não há comprovação de uma limpeza moral real. Tendo a conversão como cume do divisor de águas da trajetória, podemos reaver o sentido de ex, assim como o conceito de recuperar também ganha outros contornos e ângulos de análise. Ser recuperado nessa conjuntura, ou seja, voltar ao convívio social harmonicamente, está condicionado a uma conversão que não pode ser refutada. Desse modo, os moldes e aparatos de julgamento de conduta vão além de não cometer mais crimes

ou não usar mais drogas e sim “ser homem de Deus”. As provas, em geral, não são de crença, e sim de engajamento na vida evangélica. A crença em si mesma não garante a eficácia simbólica da conversão.

O prefixo *ex* é aqui problematizado a partir das histórias de vida, como meio de subjetivação e interpretação da própria trajetória. A maioria assume esse *status* de “*ex* – alguma coisa”, alguns se orgulham, outros se envergonham, ainda assim se declaram dessa maneira. Em alguns casos, fazer referência ao que se viveu anteriormente traz algum tipo de “ganhos secundários”, seja no orgulho de ter sido temido ou corajoso, ou na vitimização de ter sofrido algum prejuízo, necessitando do auxílio presente do outro. Em ambos os casos é possível identificar, também, uma *fachada* (GOFFMAN, 2011), isto é, repercutem uma série de comportamentos que busca um respeito próprio, um valor positivo para si. É quando a pessoa se coloca em *papéis do eu* em meio a um ritual de processos de interação social, cujo seu comprometimento e objetivo é preservar a sua fachada. A elaboração de uma relação face a face, onde a fachada está subscrita reflete o sentido de um sujeito que elabora a face em busca de uma adequação, um padrão de atos verbais e não verbais para enfrentar o outro social, em que avalia os participantes e especialmente de si mesmo. Porém, tal adequação não se trata de performance ou fingimento, mas de um compromisso consigo e com o grupo.

A fachada é uma imagem do eu delineada em termos de atributos sociais aprovados – mesmo que essa imagem possa ser compartilhada, como ocorre quando uma pessoa faz uma boa demonstração de sua profissão ou religião ao fazer uma boa demonstração de si mesma (GOFFMAN, 2011, p.14)

Outros não fazem alusão ao fato, preferem ignorar ou esquecer o passado. Essa atitude pode ser compreendida como uma preservação da fachada, mas também revela questionamentos frente ao que é ser *ex*. Faz parte do processo de conversão, da linha pentecostal, reafirmar o “*ex*” na perspectiva de positivar o agora, no entanto, configurando e moldando as multifacetadas do homem a apenas uma, nesses casos, à droga, ao crime, à prostituição. O “*ex*” deixa aprisionado uma definição única do que ele era, sem dimensionar o que poderia ser ou exercer “além disso”, sua vida fica conformada à condição de criminoso ou “drogado”, como se outros atributos não fossem possíveis de coexistir. A negação de um passado unívoco, ou se colocar como sendo “*ex*-alguma coisa”, mostra que qualquer

definição única o encerra dentro de algum conceito. Conceitos definem muito mais objetos do que pessoas e histórias de vida dinâmicas, que estão o tempo todo em transformação. Lançar mão do *ex* para se apresentar já o configura. Resta saber – fazendo uso do conceito de fachada – qual a intenção há em se representar nas conformidades desse prefixo, dentro dos parâmetros de sua *manipulação de estigma* (GOFFMAN, 1988) para um *status* positivo ou negativo.

4.4. Orgulho de ser “ex”: sobre as diferenças entre bandidos e traficantes

“Até que ponto devo ter orgulho de ser *ex*?” “Até onde o meu passado legitima meu presente?” São essas algumas perguntas que questionam em que medida o “orgulho de ser *ex*”, realmente dá validade para a mudança, agindo como meio de propulsão e dar visibilidade a vergonha do diabo. Quais são as possíveis produções de subjetividades e as técnicas de ação aprendidas e praticadas nesse contexto? E como um entendimento do que seria a essência da “sujeição criminal” (MISSE, 2010) abre caminho para as possíveis “manipulações do estigma” e da “fachada” (GOFFMAN, 2011 e 1988)? Deve-se levar em conta que nesse meio a condição de traficante é o inverso do estigma. São tais questões que tento compreender nesse tópico.

Para início de análise, é importante frisar que não usei (no que se refere exclusivamente aos personagens dessa pesquisa) a categoria de bandido, tendo utilizado somente a de traficante, a negativa desse uso é proposital para as observações feitas nesse tópico. Muitas pesquisas e etnografias anteriores salientam que seus sujeitos se apresentam e se consideram bandidos ou *ex*-bandidos (*cf.* TEIXEIRA, 2011; MACHADO, 2015; LOPES, 2013; BIONDI, 2010; VITAL DA CUNHA, 2009), mostrando ser esse um conceito ressignificado por muitos personagens já antes estudados. Porém, no caso do PLC, há uma mudança idiomática, tomada pela própria instituição e também por seus hóspedes, de não usar a expressão bandido. A negação do uso da categoria bandido não se dá de forma ingênua, mas no entendimento dos significados que esse “predicado” evoca.

Aqui dentro não usamos o termo bandido, geralmente quem chega quando fala do passado usa as expressões “eu já fui isso” ou “eu formei em tal lugar, tal situação”, ou quando dão testemunho falam ex-traficantes, mas nós nunca usamos esses termos ao nos referirmos a eles, até mesmo para desestigmatizar do estereótipo de marginal.

A fala acima é do diácono Davi, figura já conhecida da pesquisa. Sua manifestação quanto a esse assunto permitiu que essas questões fossem cabalmente problematizadas. Ele, que foi do tráfico por quase toda sua vida, dá essa resposta como um dos dirigentes do projeto (em nome do PLC), destinando a posição esclarecida na resposta como sendo de um entendimento institucional mais do que pessoal, dando a responsabilidade ao CNPJ ao invés do CPF. Pergunto, desse modo, se se considerava um *ex-traficante* ou um *ex-bandido*, e ele diz:

Me considero um homem que teve uma passagem pelo tráfico de drogas assim como também teve uma passagem brilhante pela rede pública de ensino, entre outras tantas coisas que fiz na minha vida e não faço mais. Partindo desse princípio me definir como ex-traficante é algo vago e preconceituoso.

Suas respostas proporcionam alguns caminhos analíticos, sendo elas muito denotativas. A fala que concerne à sua autovisão, percorre a perspectiva descrita no último tópico sobre a insistente presença do prefixo “ex” agir como enclausuramento do sujeito, como um facilitador para a formação de uma visão única sobre a trajetória, realçando a marca do estigma, que persiste. Por um lado, há um reforço (institucional e pessoal) para que se façam os testemunhos, no argumento de que ele afirma a identidade de “novo homem” e essa “nova identidade” se constrói na dependência do que te identificava no passado (traficante ou usuário de drogas). A frequência dos testemunhos reforça um discurso pendular, na constante reafirmação de quem foi ele e na afirmação de que não é mais o mesmo. Por outro lado, a fala de Davi reivindica uma identidade multifaceta, cujo

(apenas) o chamamento de traficante não o qualifica por inteiro e por se calcar somente no passado, não evidencia o que ele se tornará após a conversão.

Já quando afirma – como representante do PLC – que não usam o termo bandido para “*desistigmatizar do estereótipo de marginal*” apresenta uma pré- noção, ainda que não estruturada da sujeição criminal. Relembrando o conceito, trabalhado antes, em outro contexto:

O conceito de “sujeição criminal” é proposto com a finalidade de determinar três dimensões incorporadas na representação social do “bandido” e de seus tipos sociais. A primeira dimensão é a que seleciona um agente a partir de sua trajetória criminável, diferenciando-o dos demais agentes sociais, através de expectativas de que haverá, em algum momento, demanda de sua incriminação. A segunda dimensão é a que espera que esse agente tenha uma “experiência social” específica, obtida em suas relações com outros bandidos e/ou com a experiência penitenciária. A terceira dimensão diz respeito à sua subjetividade e a uma dupla expectativa a respeito de sua autoidentidade: a crença de que o agente não poderá justificar sensatamente seu curso de ação ou, ao contrário, a crença em uma justificação que se espera que esse agente dê (ou que possa ser dada legitimamente a ele) para explicar por que segue reiteradamente nesse curso de ação criminável. Práticas criminais são todas as práticas crimináveis, isto é, que têm chance objetiva, numa dada sociedade e dada uma determinada “definição da situação”, de serem criminadas e cujo agente sabe ter chance objetiva de ser submetido a um processo de incriminação. (MISSE, 2010, p.24).

Quando afirma a postura institucional de renegar o uso do bandido mostra uma consonância com o que nos apresenta Misse. Para ele, o bandido se distingue do traficante por sua moral. Negar ter sido bandido atua como um escudo a uma moral inata, já que o bandido, nesse discurso, é mais que uma construção social, é uma moralidade própria e corrompida, enquanto o traficante pode ser contingencial. Para a categoria de traficante, conseguem acionar argumentos do contexto social, para a circunstância difícil que “o levou” para “essa vida”, para a cultura da violência, por uma opção pelo “caminho mais fácil” do crime. Já o bandido tem sua moralidade degenerada e desvirtuosa, uma maldade que não é apenas circunstancial. Vemos isso na fala de Davi:

Eu tenho uma visão muito peculiar disso. Não me considero ex-bandido porque não nasci bandido⁷⁰. O bandido para mim é alguém que fez a opção de viver em oposição ao sistema e às autoridades constituídas por ele, de maneira violenta, e egoísta, não se importando com conceitos de moral e ética, e ne com o bem estar alheio. Já o traficante nem sempre é um bandido, mas alguém que por alguma situação adversa da vida se viu obrigado, induzido ou seduzido a traficar como maneira de ganhar dinheiro ou prestígio social, o que dentro da cultura de uma classe menos favorecida financeiramente, é aceitável e até compreensível. E o traficante não necessariamente deixa de lado os valores morais e éticos aprendidos como certo e errado, mas mesmo estando fazendo algo fora da lei, guarda os valores deturpados que aprendeu. Mas é claro que a maioria dos traficantes hoje são bandidos, ao contrário de antigamente. Quando falo em antigamente e hoje falo de um fenômeno que está acontecendo em toda a sociedade: a perda dos valores morais, que pode ser vista em todas as classes sociais, e no tráfico, acabou sendo mais prejudicial, porque se não respeito nem os mais velhos não vou respeitar ninguém! Simples assim.

Ao diferenciar bandido e traficante coloca como separação entre os dois a perda de valores éticos e morais. A presença de “traficantes evangélicos” (VITAL DA CUNHA, 2009) evidencia esse entendimento no qual ilegalidade e “virtude” podem coexistir em pessoas e suas práticas. Tem eles a consciência de que estão agindo fora da lei, no entanto, não abandonam sua fé e “sua moral”. Nessa visão, traficante seria o que reconhece que está errado e, apesar de não abandonar o crime tenta, por outras vias, se ligar ao que é bom, ao Bem. Bandido já renuncia qualquer ética⁷¹ pré-estabelecida, com ele não existe uma coexistência entre o ilegal e o moral, suas práticas ilegais são relacionadas, nesse caso, a corações impiedosos.

Quando defini bandido falei de desvios de caráter. Aí dá para entender porque muitos não saem do crime, porque não conseguem conceber outra maneira de obter prestígio, poder, respeito, fama, admiração alheia; coisas que

⁷⁰ Grifos meus.

⁷¹ Bandidos não deixam de ter ou mesmo “criar” uma ética de convivência, mas não repetem modelos completos já estabelecidos. Não se trata de uma falta, um vazio ético, mas sim outra ética.

experimentam no crime e nas quais acabam se “viciando”. É verdade: o poder, a fama, e o luxo embriagam o homem tornando-o dependente de mais. Existem assaltantes que roubam sem precisar pelo prazer da aventura, e traficantes que enriqueceram e não largam o crime, para não ter que deixar o título de “número um”, o dono da favela.

As afirmações colhidas nos depoimentos podem encaminhar a algumas hipóteses e conclusões iniciais. Levando em conta a presença de uma polaridade no discurso: de um lado a punição e do outro a recuperação, vemos que tais modalidades vão moldando atitudes e as formas de se entender e de lidar com as consequências dos crimes. Há, nos discursos, uma incredulidade quanto ao sistema penitenciário, esse não *recupera* e sim *piora* o criminoso. A depender do caso e de sua repercussão, há crimes que são feitos por indivíduos “irrecuperáveis”. Nessa linha de visão, seriam esses os bandidos, aqueles que, como não alcançam um prisma de recuperação, merecem a punição e o encarceramento. Já outros tipos de criminosos “merecem” um dia voltar ao convívio com a sociedade, a esses é permitido a entrada num processo de recuperação. A opção do PLC em não nomear seus hóspedes de bandido – ainda que não consciente e estruturada – pode caminhar no sentido de dar o direito àqueles que são passíveis de recuperação. Acreditando ser o bandido aquele que tem sua moralidade basilar completamente corrompida, também em seus atos distinguem o recuperável do irrecuperável.

Tratar-se, ou passar por uma instituição que trabalhe com as premissas de uma recuperação, de trazer ao convívio social o que antes apresentava desvios (criminais, dependência, etc) minimiza o estigma sobre o sujeito. Desse modo, o PLC, por se tratar de um projeto que visa recuperar o sujeito, abraça algumas tipologias de recuperação. O passaporte simbólico que se dá na propositiva evangélica pentecostal caminha no indivíduo completamente recuperado, ou melhor, *curado*, conceito mais usual em suas gramáticas. A distinção entre as duas palavras ecoa nas vozes do espaço no sentido em que recuperar age como um reparo, um ajuste, um remendo e a cura pressupõe quebrar e montar de novo. Para isso, sempre fazem uso da metáfora bíblica do oleiro e o vaso, no qual Deus representa o oleiro e o homem o vaso, que deve ser completamente quebrado para ser reconstruído. Esse é o sentido que dão à cura, não pontual, e sim holística e,

segundo eles, a recuperação social não é possível sem a cura moral. Para ilustração recupero algumas palavras de Salomão, já apresentadas anteriormente, para respaldar essa análise:

Aqui a gente quer que essa libertação seja completa, Quando eu digo que a libertação tem que ser completa é que não adianta não usar droga e adulterar, não usar drogas e cobiçar e roubar, invejar. Por isso eu repito, a libertação é completa e é isso que a gente busca aqui, não só sair das drogas, mas entrar em santificação. Por isso, para gente, o espiritual é suficiente, porque a raiz de tudo está no pecado.

Consideram, assim, o tratamento oferecido como mais completo, pois não apara apenas as arestas, vão no cerne da questão, mexem com o pecado, que é o que movimenta todo tipo de moralidade negativa, transgressora. Entrega não só um selo de cidadania, passando por ali, ele não sai pronto para o mercado de trabalho ou com formação específica. Mas sai com uma “cidadania” alcançada pelo caráter e não pelas competências. Seus discursos apresentam que saem eles cidadãos não pelo o que lhe foi passado de possibilidades de profissões, mas sim a retirada das marcas que instrumentalizam o preconceito, o hóspede é agora um “homem de Deus”, ou seja, um homem confiável, de palavra, de respeito. Como costumam dizer, “nesse mundo, confiança vale mais do que qualquer coisa”, mais do que qualquer habilidade específica, a entrada na escala social é pelas virtudes e não pelo conhecimento ou educação. Os meios imateriais (quem sou) que vão construir uma identidade material.

Esse governo de almas não se limita a uma experiência espiritual, mas coloca-se no mundo como uma experiência social e política. A conversão que se efetiva o é simultaneamente a Cristo e à cidadania. Aceitar Cristo e o governo da Igreja e de seu pastor significa aceitar inserir-se na sociedade através desse governo. (MACHADO, 2015, p. 461).

Esse processo entre o espiritual e o social ocorre por via de uma limpeza moral em três aspectos – o institucional, o da conversão e o da rejeição à sujeição criminal. A primeira evidência do sujeito estar inserido num trajeto de recuperação é a ligação institucional. Pressupõe-se que lá ele compreende e aceita leis e regras de cima para baixo, leis verticais existem fortemente no mundo do tráfico. O crime tem regras. Talvez a vivência delas os tenha preparado para a versão de recuperação

no Centro: reverente a um líder, dura, punitiva. O que muda é o líder e o que será punido. Nesse sentido, somente o estabelecimento de uma relação vertical contratual torna possível a convivência horizontal. O sentido “civilizacional” também tem relação com ter seus corpos pacificados, onde o instinto bárbaro (visto nos bandidos) é reprimido.

A conversão reafirma essa reinserção como já explicado, ele se torna um “homem de bem”, curado por completo e não somente parcialmente recuperado. A importância da conversão fica evidente em um dos relatos contados, o de Malaquias, que, jurado de morte, conta que a única forma da milícia (ou o tráfico) perdoar o juramento é ele se tornando um “homem de Deus” e, ainda assim, seus atos serão para sempre vigiados para que se comprove essa mudança real. São “curados por completo”, mas sujeitos às tentações, vigiados o tempo todo. Não é tão diferente dos adictos que não acreditam estar curados e, justamente por isso, têm também de vigiar o tempo todo. A conversão não elimina a possibilidade do pecado e da escolha pelo pecado. O fato desse “perdão” haver somente em algumas condições mostra que, em alguns casos extremos, a recuperação social não pode vir desvinculada da moral ou espiritual, a segunda é, na verdade, obrigatória e definidora. Adquirem dimensão religiosa e política.

Por fim, no que se refere exclusivamente ao sujeito ligado ao crime, por haver, por parte do PLC, a crença na existência e eficácia da sujeição criminal, se nega a existência dela em cada um. Dessa forma, negam o termo para não trazer a lógica criminal (e imoral) à essência deles.

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 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 ideia 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”. (TEIXEIRA, 2011, p. 98)

Caso o hóspede traga para si mesmo a categoria de bandido, o faz convocando, junto, a figura do diabo, que nesse caso volta à cena com protagonismo. Veremos essa tensão entre as tipificações dos dois casos (... “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”).

5. Ação reparadora - “A casa não cobra nada, só a obediência”

Aqui é oração quatro vezes por dia, aqui a presença do espírito é constante, aqui você muda você mesmo, você sente, você esquece das coisas do mundo⁷².

A terceira fase de Turner “surge quando figuras representativas de uma coletividade acionam mecanismos de correção para pôr fim à crise. Estes mecanismos de ajustes podem ser desde conselhos pessoais ou algum tipo de arbitragem informal, rituais, até medidas legais e jurídicas formais”. Existem os ritos de passagem individuais que estão relacionados à vida de cada um dos sujeitos e tem os rituais que agem como reparação para que esses ritos sejam possíveis de acontecer. Como se os ritos precisassem dos rituais para acontecerem. Como descrito ao longo desse trabalho, o PLC está ancorado numa lógica de rituais e todos esses agem como ações (literalmente ações) reparadoras, como mecanismos de correção. Como o maior e mais importante ritual temos o próprio culto, dividido em oração, louvor e pregação. Temos também o ritual da entrada (apresentado na Parte I), os trabalhos no centro (conceitualmente chamados de laborterapia pelas CTs, mas o PLC não faz uso desse nome) e outros rituais que são fundamentais também para a formação do circuito de ações, como o jejum, a “capina”, entre outros.

Considero o lugar de importância de todos esses rituais, mas, nesse tópico optei por focar no ritual que eles carregam como emblema e identidade: o culto. Mas, para entender o culto é necessário antes compreender a engrenagem e a lógica que sustentam tais ações, pelo o que são motivadas e o que as efetivam, vistas pela formação de doutrinas e sua obediência a elas, como também (e principalmente) a relação com os elementos espirituais que mais influenciam e impulsionam as ações dos fiéis: o diabo e o Espírito Santo. Tem eles movimento essencial para se entender e se agir dentro de tais rituais. Conto um episódio:

⁷² Fala de um dos hóspedes sobre o cotidiano do centro.

Durante um culto é chamado um rapaz com aparência de um típico *rapper* americano, pelo menos foi assim que o identifiquei na primeira olhada. Negro, alto, sorridente e expansivo, subiu no altar para contar seu testemunho. Fitei meus olhos nele, como quem é capturada pelas palavras, sua fala era envolvente e parecia de um homem com muita independência, sem amarras, até mesmo a forma como narrava seu testemunho não tinha nenhum ar de submissão, subjugação, comiseração ou inferioridade. Pelo contrário, era altivo e cheio de postura. Nunca o havia visto, não o vi novamente e nem tampouco lembro seu nome, mas além de sua forma marcante o que me marcou em sua fala foi quase sua finalização: “a casa não cobra nada, só obediência, então, se tá aqui dentro tem que obedecer às ordens”. Essa se mostra em qualquer discurso, independente da pessoa, de sua personalidade ou forma de se posicionar, a tônica principal e a que norteia todo o resto, tudo só funciona somente e a partir da obediência.

Nesse sentido, retornamos inclusive ao debate sobre a conversão, no caso do PLC a conversão só pode ser medida a partir do engajamento numa vida sem pecado e tal engajamento só se pode ser visível e palpável por meio da adesão, operacionalizada pela obediência. A obediência, portanto, é a chave para se entender e viver a vida de convertido, pois reconhecer a si próprio e reconhecer a necessidade de obediência. Na Parte I compartilhei uma fala de Malaquias que é muito pertinente aqui, dizia ele que a partir do momento que algum homem entra no sítio ainda que não seja um hóspede oficialmente, mas que saiba as regras do local, esse também deve obedecer. A obediência é colocada, de certa forma também, como a “moeda de troca”, um tipo de indulto de gratidão, visto de forma muito clara na fala do rapaz, se você não paga, isto é, se não há relação ou engajamento financeiro, você tem que pagar de outra forma. O pagamento pela estadia ocorre por meio da obediência, portanto.

A obediência está interligada à doutrina da igreja, ou seja, esse conjunto de ações que se necessita abraçar e agir. Um dos pontos onde a obediência forma sua base e suas pontes é na autogestão. A forma organizacional do PLC indica a uma inteligente estrutura que sustenta um certo ato e *ethos* no obedecer, no qual inclui toda a lógica do sistema de privilégios de Goffman (2003) antes já mencionado também. Assim, consigo enxergar uma “tríplice aliança” que se alimenta continuamente entre a autogestão, a doutrina e a obediência. Isso ficou claro em

diversos encontros, selecionei aqui um exemplo para pensarmos sobre essa mútua influência e como se reverbera na vida cotidiana dos hóspedes. Num dia de conversas, Barnabé⁷³ fala sobre a relação entre os hóspedes, mostrando em exemplos a essência do que vemos como essa autogestão de si e do outro.

Muita gente chega aqui da rua, que não tem nenhuma base de família é aquele tipo de pessoa que não quer nada mesmo. Vamos supor que eu chegue aqui hoje e falo palavrão, aí alguém que trabalha aqui fala: “pô cara, olha a boca aí, fica ligado varão, tá falando palavrão”. Daqui a pouco, tipo uma semana o cara não fala mais nada. É porque escuta de mim, depois do outro, do outro. Eu fico esperando a hora de eu poder falar para outro a mesma coisa: isso é doutrina. Um dia alguém me educou, e eu vou educar alguém. Se não se enquadrar na norma, toda hora vai ter que tá lavando banheiro ou vai ter que ir embora.

É interessante observar que a referência de lavar os banheiros é uma das mais utilizadas por eles como materialidade do eixo mérito e demérito, determinando a dimensão moral dos prestígios. Além disso, vemos como é possível coadunar a obediência com a autogestão, o que torna a obediência quase uma forma de saber de si. Barnabé continua sua fala trazendo elementos da já ouvida por Malaquias algumas vezes.

Quando se bota do portão pra dentro se coloca na posição. Ele não é cristão, não quer saber, continua usando a droga dele lá fora, mas ele entra aqui e acabou. Vai abrir a boca pra falar igual a gente. Ele admite que não é cristão e que usa a droga dele, que trabalha pra sustentar o vício dele, mas botou o pé pra cá pra dentro ele tem o respeito pela casa e pelas normas da casa, então ele segue exatamente do mesmo jeito.

⁷³ Barnabé era um dos mais velhos ali, muito dócil e respeitado por sua idade e por sua delicadeza no trato com os outros. Escolhi esse nome pelo seu significado ser “filho da consolação”. Barnabé tinha sempre um olhar terno e uma palavra de consolo diante das intempéries da vida.

Esse sujeito se forja, do polimento à eliminação, de sua concepção de si e seu conjunto de valores interiores por meio dos procedimentos de reter seus sentidos subjetivos; identificar e formular registros de “ideal”, “normal”, “anormal” e “perverso” em suas práticas possíveis; o que funciona como “verdadeiro” e como “falso” na medida de se formar um regime de verdade; aplicar a positividade existente de práticas inscritas no registro de “normal” e “ideal” em detrimento de “anormal” e “perverso”, o que legitima esse regime de verdade. “A técnica é eficiente na medida que incute no sujeito a sua necessidade dela para civilizar a si e ao outro [...] A instituição assume vida própria dentro de cada sujeito” (RANOYA, 2009, p. 42), o que nos encaminha para a estrutura de autogestão como forma de funcionamento, da vigilância constante entre os internos e ainda permeados pela máxima bíblica do “examine-se, pois, o homem a si mesmo”⁷⁴

Tais falas mostram o pensamento de como costumam a obediência sustentada pela linha da autogestão, onde se fomenta o cuidado de si para a possibilidade da gerência do outro no futuro. Podemos ponderar essas questões com as reflexões já trazidas pelo autor Alain Ehrenberg que fala sobre a formação de uma sociedade pós-disciplinar a partir da década de 70, em que o “modelo disciplinar de gestão das condutas” e as “regras de autoridade e de conformidade aos interditos”, que inscreviam os indivíduos em destinos sociais pré-estabelecidos, conforme suas atribuições de classe e gênero, cedem lugar a uma nova configuração societal que incita “cada um à iniciativa individual, exortando cada um a tornar-se si mesmo” (EHRENBERG, 2008, p.10 *apud* CÔRTEZ, 2012, p. 343)

⁷⁴ 1 Coríntios 11:28.

5.1. A docilização como construção da rebeldia: entre o diabo e o Espírito Santo

A cocaína é o demônio ralado. A cerveja é a pomba-gira líquida.

Marcos Pereira da Silva

A obediência não é um dado pronto, existem as faces da obediência. Por isso mesmo há a necessidade de se problematizar e relativizar as formas de obediência existentes no centro, quando as resistências acontecem e quando ocorrem as construções de rebeldia dentro do próprio programa de disciplina, sem que necessariamente haja negação dessa gerência. Por se tratar de uma instituição religiosa que se pauta na relação com agentes externos (extramundanos), o diabo e o Espírito Santo. Ao pensar a gestão disciplinar da obediência, não a podemos enxergar apenas pela via dupla instituição \times hóspede, mas pelo triângulo instituição, hóspede e elementos sobrenaturais (que agem sobre suas vidas). Não é possível pensar a agência desses homens a desvinculando com os diálogos com seu líder, o diabo e o Espírito Santo.

A presença do diabo nas falas e discursos é muito recorrente, na maioria das vezes ela aparece numa referência à possessão, ao fato do diabo tomar conta da consciência e os levar a cometer os pecados, o que, de certo modo, os desresponsabiliza em algumas circunstâncias. Essa forma de condução narrativa é relativamente nova e socialmente construída, como explicado por Mariana Côrtes:

Na minha pesquisa de mestrado, fiz uma comparação entre testemunhos de “ex-tudo” que haviam sido gravados nos anos 30, 40, 50 e 60, e que ainda se encontravam disponíveis em fitas-cassete, esquecidas nas prateleiras empoeiradas das lojas mais antigas da Rua Conde de Sarzedas em São Paulo, e os testemunhos mais recentes, gravados da década de 90 em diante. Uma diferença enorme os separava. Nos primeiros, as narrativas eram estruturadas em torno do reconhecimento doloroso dos erros cometidos, no arrependimento contrito dos pecados, na dramatização de um sentimento insuportável de culpa, na crise de consciência mediada pela aceitação de Jesus Cristo e, por fim, na internalização de uma rígida conduta moral. Nestes relatos, a menção ao diabo era inexistente ou praticamente nula. Nos testemunhos recentes, uma inversão se observa. Desaparecem as referências ao pecado, à culpa, à crise de consciência e a necessidade de assumir uma disposição ética de engajamento no mundo. Em seu lugar, as narrativas são inundadas de referências ao diabo e seu séquito de demônios. Na ocasião, me perguntava: Por que esse aparecimento súbito do Diabo? Por que, a cada momento da recomposição da trajetória biográfica, ele aparece e reaparece? Por que esta presença maciça que o faz onipresente

a todo o momento da narrativa? Por que a emergência desta necessidade, que não existia antes, de fazê-lo encenar? Por que este imperativo de fazer dele, e não o sujeito que narra, o grande protagonista do testemunho? Nas narrativas dos *pregadores-itinerantes* contemporâneos, o sujeito permanentemente se anula como sujeito ético, torna-se nada mais que um objeto das maquinações demoníacas, uma marionete nas mãos de uma força soberana e avassaladora, que o leva a cometer atos de pura violência, materializações de desejos que só poderiam ser classificados como monstruosos. Não possuíam culpa por suas escolhas ou ações, uma vez que não poderiam ser considerados sujeitos éticos, que têm plena consciência do que fazem e das consequências dos seus atos. Desprovidos de qualquer sentido ético, estes sujeitos, como vimos, estão condenados a uma vida cuja única prerrogativa é a simples vida biológica, reduzidos a um corpo que ora sente fome, frio e dor, ora é maltratado, machucado, queimado, violado, paralisado, perfurado, mutilado. Tomados pelo diabo, estes sujeitos se representam como pura *zoé*, pura vida nua. Sai a *culpa*, entra a *vitimização*. Sai a *ética*, entra o *diabo*. (CÔRTEZ, 2012, p. 342, 344).

Há muitas questões a serem problematizadas sobre a relação com o diabo, ainda que desejasse não conseguiria dar conta de toda essa gama, mas tentarei, dentro dos limites impostos pela questão e pelo que vem cercado dela, pontuar algumas delas para um início de reflexão. Mariana faz uma comparação entre os dois tipos de testemunhos, os primeiros (nas décadas de 30 a 60) que dão ênfase a um arrependimento e culpa pessoal muito fortes, bem relacionado ao que trabalhei acima sobre o lugar da dor no processo de conversão. Os segundos (na década de 90) dão total protagonismo à ação do diabo sobre suas ações. Nos dias atuais é possível observar uma interferência de ambos na composição dos testemunhos e das ações cotidianas. Esse é o primeiro ponto que indico, percebo que a presença do diabo nos discursos vem mediar o sofrimento produzido pela culpa, por um lado, a relação de responsabilidade do ato *x* consequência de autoria demoníaca confere uma espécie de absolvição ao homem, permitindo que a culpa e sua posterior dor sejam atenuadas, pois existe uma produção de pecados compartilhada, uma muleta que o dá sobrefôlego de vida, inda que o caminho não lhe seja claro e inda que a dor lhe tenha pesado, é nessa muleta que talvez prossigam para mediação de suas agências e da conquista do “novo” homem que naquele momento desejam ser ou se ver.

Corporificam o que é abstrato, subjetivo e intangível na fala, nas culpas e nas “des-culpas”. O diabo aqui é o amparo que encontram para o reconhecimento “sem dor” de tantas atrocidades ou de tantos desalentos cometidos, e o Espírito Santo é a corporificação mais próxima de um novo espaço de negociação e

intervenção que o recoloca como sujeito e capaz do exercício de sua agência e gerência.

Uma hipótese é de que quando o pecador assume toda a responsabilidade por seus atos, dependendo do que cometera, pode se tornar pesado lidar com o processo de arrependimento, nesse momento, acionam a figura do diabo como (co)autor do crime /pecado /erro. Essa relação tão próxima e personalística dos símbolos sobrenaturais é trabalhado por Corrêa (2015) pela perspectiva de uma “cosmologia crente”, representado por um tipo de continuidade entre os seres humanos e os seres espirituais, o que permite uma espécie de imanência radical entre ambos. Essa concepção imanente permite não só o discurso que afirma a possibilidade da entidade espiritual “tomar posse” do corpo e responder pelo homem, como também essa possibilidade de uma continuidade entre um e outro.

Ao que me parece, a cosmologia crente desloca as concepções modernas e cristãs tradicionais de humanidade e de sobrenatureza, abrindo um espaço de interpenetração entre Deus e os homens. Em termos mais precisos, e pelo que pude apreender do universo dos crentes, há uma continuidade cósmica entre seres humanos e seres espirituais. A diferença entre o humano e o sobrenatural (seja ele o Espírito Santo ou o diabo), na cosmologia crente, é uma questão de grau, e não de natureza. Há, portanto, uma continuidade ontológica entre os seres humanos e entidades imateriais, como os espíritos, além da existência de uma imanência radical (Reinhardt, 2015), quero dizer, a presença de um mesmo plano no qual habitam e articulam-se, em intensidades variadas, o homem, o espírito santo e os demônios. (CORRÊA, 2015, p. 66).

A visão sobre os hóspedes a partir do prisma da disciplinarização pode levar a uma interpretação da docilização, dos corpos dóceis de Foucault (2009). Uma interpretação que sustentei à primeira vista, e na percepção de campos vi como existia uma dupla face das proposições e propriedades de poder e como existiam formas de resistência dóceis e indóceis de maneiras não tão abertas, evidentes e axiomáticas. Frente àquele quadro de hóspedes que reiteram a obediência como ponto principal de sustentação pensei, a partir de Foucault, sobre os corpos como objetos e alvos de poder, porque “a disciplina fabrica corpos submissos e exercitados, corpos ‘dóceis’” (FOUCAULT, 2009, p.133). Sua hipótese é de que “o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce e se abate o poder. O indivíduo, com suas características, sua identidade, fixado a si mesmo, é o produto de uma relação de poder que se exerce sobre corpos, multiplicidade, movimentos, desejos, forças. (*ibid*, p.161-162).

A eficiência da obediência ajuda na produção desses corpos dóceis. O próprio discurso de possessão é acionado a partir de uma equação de moralidades. Como mencionado no caso do Blindado, por exemplo, ora ele assumia a autoria de seus crimes quando aquele parecia trazer prestígio de alguma forma, ora dizia estar *endemoniado*, quando se referia a crimes que poderiam chocar ou escandalizar. O demônio aí não possui, vive em simbiose. Muitos ex bandidos em seus testemunhos conseguiam mesclar, em suas falas, tanto a ação maligna que se apossou de seu corpo, quanto o profundo arrependimento pessoal de seus pecados, o que carimba sua conversão. Essa dualidade também é vista na fala dos dirigentes quando na ocasião da entrada no centro. Para afirmar seu argumento de que eles entram ali por escolha própria, na entrada se enfatiza que o pecado é dele, que não foi o diabo que fez “por ele”, o que endossa uma agência própria que os possibilita dizer que tudo o que os hóspedes fazem ali é por livre e espontânea vontade, que não há uma coação nem mesmo no que diz respeito a decisão de entrar e se hospedar ali.

Vemos assim que não há uma forma pura e linear de se enxergar e interpretar a relação do fiel a Deus com o diabo, os paradoxos, contradições e ambiguidades desse contato não devem ser codificados. A manifestação da possessão nos leva a crer numa destituição de agência, porém o diabo nem sempre a anula. Apesar do forte discurso sobre a possessão, se observarmos o cotidiano, na prática, eles não acionam esse tipo de discurso. Isso porque é o engajamento na vida de pecado que produz vulnerabilidade espiritual, ele está sujeito às tentações e influências malignas, o que monta uma trama entre o que é transcendentes e imanentes. O esforço consiste, enfim, em reconstruir as tramas de agências e não desconstruir, apontando apenas para a sua anulação.

Para além do discurso de possessão demoníaca – acionado em momentos específicos - o cenário que se mostra é de homens na perspectiva da docilização pela obediência e ação disciplinar, porém que devem ser indóceis diante das tentações do diabo, indóceis para a resistência, para que não se tornem vulneráveis espiritualmente. A ideia de resistência se forma, então, não pela via da rebeldia contra os líderes do centro, mas contra o diabo. Como transformar homens que antes eram bandidos indóceis, resistentes e corajosos ou ex usuários entregues a uma vida de condutas de risco (LE BRETON, 2009) em docilizados? Fazendo uso dessa dialética do poder em Foucault, não retiram completamente os atributos do soldado

do século XVII, dão a eles a oportunidade de luta e resistência por outra via. Se, por um lado, formam corpos dóceis institucionalmente de obediência a Deus e à liderança, por outro, produzem corpos indóceis a partir de uma rebeldia legitimada, pois resistir à tentação é indocilidade.

Nesse desenho, entra a figura do Espírito Santo. Quando se aceita a Jesus, ele não anda mais sozinho, a ideia do “com *homem de Deus* não se mexe” implica dizer que ele não está entregue só a sua própria agência, existem muitas outras que andam com ele e que não a anulam, e sim a potencializam. O *homem de Deus* é alguém que tem fatores potencializadores da sua forma de ação e, o Espírito Santo, é a uma dessas agências. Carregar sobre si esse *status* e essa responsabilidade de ser “de Deus” é fundamental e a “presença do Espírito” é que vai definir o seu nível de espiritualidade, isto é, o *homem de Deus* tem que ter a presença do Espírito Santo, “daí a hierarquia que a congregação obedece, entre membros iniciados e ‘ungidos pelo Espírito’ ou que “estão na presença de Deus [...] o Espírito Santo como guia, aprende a burilar suas muitas possibilidades de ser”. (MAFRA, 2011, p.146).

Conforme falado na Parte I, o Espírito Santo possui presença essencial para a formação teológica, doutrinária, eclesial, simbólica, metafórica e nas articulações das ações cotidianas e produção de rotinas, vejamos:

O pentecostalismo, por exemplo, enfatiza a mediação do Espírito Santo, opção que garantirá enorme plasticidade à mediação. Autores como Joel Robbins (2008) têm sugerido que, nos estudos sobre pentecostalismo, os pesquisadores prestem mais atenção a relação dos fiéis com o Espírito Santo, pois ele supõe que essa relação tenderá a ser muito complexa, uma vez que a complexidade refletirá as tentativas de constituição de mediações o novo modelo cristão e o modelo sacrificial anterior. (MAFRA, 2011, p.145).

Como sugere o título, para além da presença do sobrenatural Deus, existem outros seres espirituais que coexistem e (co)constroem a identidade do hóspede, o diabo e o Espírito Santo demonstram essa complexidade da docilização vista numa rápida análise. Seja buscando o discurso de posse do corpo ou coautoria de culpa com o diabo ou a resistência frente às suas ações demoníacas é possível ver tal docilização como construção da rebeldia, daquele que resiste e enfrenta o Mal. Para mediar essa dupla face tem-se a figura do Espírito Santo, que vai legitimar a(s) agência(s) desse “homem de Deus” não o deixando ao léu ou “à mercê” de sua própria agência sozinho.

Toda a metáfora e a métrica dessa simbologia da luta entre Deus e demônios, da guerra espiritual (MARIZ, 1999), da presença invisível e ao mesmo tempo altamente relacional entre os corpos espirituais (Jesus, diabo, Espírito Santo, anjos) tem sua personificação e pessoalização no culto. O ritual acaba sendo uma demonstração visual e sensorial de todos os discursos, um arquétipo no qual se é possível visualizar e perceber a epifania por eles recorrentemente ativadas. Escolho o culto e o momento do louvor como uma das principais expressões da teologia, da doutrina, da relação deles com a instituição, com os outros e com os seres extramundanos.

5.2. Entre a revolta e a esperança: o ritual dos louvores no culto

A imagem de Deus. A religiosidade pentecostal não está centrada na verdade e sim no sentimento, na emoção. Deus não está sendo aceito como verdade, e sim como uma presença sentida.

Paulo Roberto Hottz

O ritual de culto é impressionante e curioso. Mesmo para quem já conhece aqueles códigos é surpreendente ver como se opera um momento catártico totalmente ritualizado. Nesse tópico, focarei na tríade da conversão, ritual de culto e louvor para pensar sobre como esses momentos se tornam determinantes na condução e comprovação do processo de conversão. Para isso, é necessário entender o desenho do culto, que é dividido entre oração, música e pregação, podendo ter suas variações a depender do tipo de culto, há por exemplo um culto só para oportunidades, outro para testemunhos etc. Independente do tipo de culto, em todos se tem oração, pregação e louvor. Compreendo o culto como uma das partes principais da fase da ação reparadora, momento em que a conversão deve ser não só solidificada, mas, sobretudo, comprovada.

Os hóspedes participam de cultos três vezes ao dia, fazem jejum três vezes na semana, são responsáveis pelos seus alimentos, limpeza e a gestão cotidiana do espaço. O culto é também um momento particular para se pensar a relação sagrado e profano, a divisão clássica durkheimiana entre os dois, feita em seu “As formas elementares da vida religiosa” não se mostra de forma tão clara, pode-se dizer até

ineficaz quando se trata da cosmologia do crente pentecostal. Durante o culto, as fronteiras entre natural e sobrenatural se tornam cada vez mais relacionais, ainda que o discurso queira estabelecer limites definidos. Ao ver as referências mundanas incluídas no culto, me perguntava até que ponto o sagrado redime o profano? Um elemento redime o outro? O processo de redenção dos elementos retroalimenta o profano? Pergunto isso já que vemos elementos de “ambos os mundos” em junção. Não sei se consegui responder a contento essas perguntas, porquanto foi o que tentei a partir das observações.

Apesar de ter participado de muitos cultos (até porque são 3 cultos por dia e dificilmente tinha um dia de visita que não coincidissem o horário de algum deles), optei por narrar dois por serem muito marcantes, o primeiro que foi o culto de oportunidades que ocorre no próprio sítio e fechado para os hóspedes e o culto de aniversário, único culto de comemoração que participei, único também no templo da igreja e aberto à comunidade.

5.2.1. O hino e o funk. A Bíblia e o Revólver: *Cultura Aparente e Cultura Reproduzida*

Um hóspede segura a Bíblia como uma arma. Outro canta os hinos da Harpa Cristã e “levanta geral” tal qual um MC. Todos dançam nos mesmos passos do ritmo de funk. Com essa cena chego a um dos “Cultos de Oportunidades”, que acontecem todas as sextas-feiras à noite. O PLC tem cultos todos os dias, mas é às sextas que guardam o espaço somente para eles, o momento de expressarem seus talentos, sua veia artística. É o momento de criação espontânea, no qual qualquer um deles pode se levantar, pegar o microfone e cantar, mesmo que não cante, pregar, mesmo que não saiba. Nesse culto, a oportunidade é ressignificada, considerando a autonomia de execução de dons e talentos em sua democracia. É o culto para colocar em palavras toda essa trama já tanto discutida aqui sobre o velho homem e o novo homem, o poder e a função dos testemunhos é muito bem exposta por Menezes (2002), o que explica a importância desse culto na congregação.

Após a explanação da palavra o dirigente oferece a oportunidade para que os participantes apresentem os seus testemunhos. Nesse momento fica muito claro o compromisso dos fiéis com a divulgação dos “feitos

memoráveis" acontecidos em suas vidas, numa clara demonstração de que esses feitos deixaram de ser coisas privadas e necessariamente passaram para o domínio público. O público aqui é o espaço da igreja e da denominação da qual fazem parte, no qual os milagres são apresentados como o resultado do poder de Deus, mas também como resultado do poder da igreja que está, de acordo com o discurso religioso, sob a unção do Espírito Santo. É esse o poder que os fiéis têm à sua disposição, exatamente por estarem em comunhão com Deus. Durante a apresentação dos testemunhos os fiéis exaltam o poder da oração, da fé e reconhecem a generosidade de Deus. A cada apresentação dos testemunhos o auditório repete expressões de confirmação, elevando a voz na medida em que o milagre apresentado é considerado grandioso. Quanto maior a eficácia conferida à bênção, maior o alarido daqueles que ouvem o testemunho. (MENEZES, 2002, p.115).

Além disso, algo destacável é como a teatralização dos atos por meio dessas figurações, que nos apresenta uma transformação mútua do drama em ritual e do ritual em drama. (TURNER, 2008). A união entre signos e modelos de representação e composição de repertório também os distancia da tradição de Durkheim (2003) ao não separarem sagrado e profano quando se trata de rituais, fazendo a união de símbolos que eles categorizam como controversos. A união entre objetos que deflagram o sagrado e o profano num culto promove um paradoxo com a produção discursiva de que a comprovação prática da conversão é o abandono de hábitos anteriores que remetam à antiga vida. No entanto, não é possível negar, na prática, que o sagrado e o profano alimentam suas identidades. Se, por um lado, há uma tentativa de negar qualquer aproximação entre o que é sagrado do que é profano, por outro, a articulação entre os dois se mostra necessária a todo tempo. Essa possível controvérsia, expressa nos símbolos (bíblia e revólver, hino e funk, etc), talvez seja uma forma imagética de se colocar na prática a ética de que “o passado pecador deve estar sempre presente para que seu presente transformado possa ter seu devido valor” (MACHADO, 2015, 469).

Entretanto, deve-se atentar que a ideia de que a Bíblia é a arma do crente é mais antiga que o nosso contexto de “violência urbana”. O crente pode segurar a bíblia como se fosse uma arma, mas dificilmente pode levar uma arma para dentro da igreja, o que mostra que as continuidades não são simples.

Nesse sentido, é nesse culto que a fricção entre a “cultura aparente” (GOFFMAN, 2003) – que lhe servia de base e referência até ali – e a *cultura reproduzida* fica mais visível e verossímil. Não se perde os modos, formas e

trejeitos que o formaram, no entanto, a comunicação ganha novos moldes. Embora ainda se dance nos mesmos passos, não é mais o funk que adorna e sim o cântico de louvor, mesmo que segure a arma com gestos de *bandido*, não é a arma, é a Bíblia. É ali o momento em que a forma e conteúdo entram em atrito, ou mesmo num jogo de resistências entre identidades fortes, que tornam-se – *obrigatoriamente* – plurais e relacionais. A entrada nessa colisão de referências culturais e identitárias vista no cenário muito se assemelha ao percebido em outros tipos de centros de recepção e acolhimento:

Todos que se encontram ali chegam com uma “cultura aparente” (GOFFMAN, 2003), derivada de outra forma de vida e de um conjunto de atividades vividos. Já tinham uma forma de defesa, de enfrentar conflitos e fracassos, exercidos, na maior parte das vezes, de acordo com suas vontades pessoais, de forma mais deliberada. Com a entrada no abrigo não é possível haver uma substituição de cultura ou da formação tida até então, mas existe a adequação de um novo ritmo e estilo de vida, com uma especificidade. É necessário tempo para se adequar a nova forma de sociabilidade que a instituição lhe proporciona, há um processo de modificações em sua “carreira moral”. Ao adentrar os muros da casa de acolhida há concepções trazidas de um universo doméstico e, por vezes, da vida nas ruas. Não há um total desprendimento do que o constituiu até o momento de entrada no abrigo, no entanto, devido a essa nova áurea institucional e coletiva, na qual há uma série de regras e de uma hierarquia para se obedecer no dia a dia, eles devem se despir para encararem um processo de admissão. (BRANDÃO, 2013, p. 101-102)

Aquele culto revela-se como uma metonímia significativa de todo trabalho realizado no PLC, pois é um momento que denota o todo pragmático e institucional. É ali que vemos, com nitidez, as produções e reproduções, vemos o que tem de autoral, o que é editado ou somente retratado, no sentido de apresentação de um retrato, apenas. Nesse culto, as medidas, modelos e preceitos fundantes de seus parâmetros culturais não declarados e manifestos, o momento em que a “cultura aparente se torna aparente”, quase um pleonasma, tanto quanto é óbvio se faz necessário dizer.

É aí que o sentido de reprodução deve ser problematizado. A *cultura reproduzida* se constitui num entendimento que se põe em ação as mesmas referências, só que estabelecidas a novos padrões. A cultura se torna, nesse limiar, uma duplicata, que vale o questionamento sobre até onde há um novo sentido de significado ou um eco, um reflexo da ação. Não quero afirmar aqui que não haja

ressignificações ou transformações autênticas, e sim problematizar os reais limites entre a efetiva conversão de passos e uma representação do símbolo, pois a partir do momento da aceitação daquele estilo de vida há um mimetismo inevitável.

A reprodução de códigos linguísticos e figurativos com nova roupagem se dá de diversos modos, uma delas é a existência de um *status reverso*. Os líderes, os mais respeitados eram, em sua maioria, antes de entrar, os traficantes mais sagazes, os mais temidos. A postura e “reverência”, ou o temor, que tinham frente a eles se mantem inalterados, mas agora a medida do seu perigo é a mesma de seu respeito, segurança e firmeza. A medida da subversão anterior é agora de sua dignidade e decoro. A mesma profundidade da *maldade* é o da *bondade*. Esse novo sentido é espelhado no próprio livro de fé e prática deles, a Bíblia Sagrada, que diz em *Romanos 5: 20*: “*Onde abundou o pecado superabundou a graça*”. Seu prestígio sai incólume, o que desafia a lógica do horror pelo o que é mal, que ali é o lugar onde quanto pior o pecado mais se deve pagar por ele. Dessa forma, seu *status* não é revertido, continua respeitado e temido, no entanto, numa ordem inversa.

Ainda assim, não se pode perder o referencial do mal, do que o colocou “naquele estado”, pois caso se perca não se pode retornar para o “acerto de contas”. Nesse contexto, a figura do diabo volta a ser central, maior até que a própria divindade, o Deus. O diabo atua como facilitador, incitador, agente e gerente da degradação anterior. É ele que não permite a cisão com a “cultura aparente”, por isso não pode ser esquecido. Fica clara a posição cêntrica atribuída a ele por/em todo processo. Nesse raciocínio, o retorno é necessário para a vingança, o que é clarificado numa linguagem militar e militante, como: “*Tomei muito prejuízo para o diabo, agora quero cair dentro dele*” “*A unção vai ser para meter bala pra cima do capeta*”. “Como se tratava de uma guerra, as músicas finais são alegres e triunfantes; algumas tem até ritmos de marcha. ‘Inimigo’, ‘marchar’, ‘Jesus é o nosso general’, ‘poder’ e, acima de tudo, a ‘vitória’ são as expressões belicosas encontradas nos cânticos finais que confirmam a certeza do êxito na batalha espiritual”. (ALMEIDA, 2009, p. 98).

A vida só faz sentido no seu revés, é preciso limar a maldade para se alcançar a promessa. Frente a essa análise, vemos uma confluência de questões anteriormente refletidas: o diabo como a fonte do mal para a adicção e a necessidade de um propósito de vida, a existência de um plano de trajetória para a inclusão e

aceitação pessoal/espiritual/social. Aqui, se mostra a necessidade de um regresso à vingança que redime o passado injurioso, no qual a atribuição e culpa por esse passado é dada a outrem e somente retornando para a finalização desse saldo negativo pode-se ser aceito para a travessia que aponta para a promessa de Deus.

Quanto pior o bandido, mais poderoso o pastor em promover a sua salvação. Assim, ao invés de apagar os pecados dos “resgatados” no túmulo do passado, o pastor mantém crimes e pecados vivos no presente da memória, pois são esses pecados que dão força ao ex-bandido convertido em missionário e à própria missão que o resgata. Esse orgulho invertido do passado opera na vida desses homens de forma muito particular e eficiente, já que a vida no crime lhes rendeu um mérito que, em certa medida, a Igreja lhes permite conservar como seu. (MACHADO, 2015, p. 460-461).

Todas as perspectivas temporais estão aqui postas: o passado a ser redimido; o presente a ser modificado e o futuro aspirado, assim, se desenha o “orgulho de ser ex”, porque a exposição de sua trajetória anterior dá legitimidade para a sua mudança, agindo como meio de propulsionar e dar visibilidade a vergonha do diabo.

5.2.2. O culto, a pesquisadora e a oportunidade

Como tentei explicitar durante toda a tese, quando entramos no campo existe uma alteração do ambiente e o campo também atua, muitas vezes, de formas inesperadas. Além do que descrevi do Culto de Oportunidades sobre o que percebi com o comportamento deles, outras surpresas também estavam reservadas para a minha presença. Cheguei e o culto já havia começado há pouco tempo, estava lotado. Me direcionaram para um lugar na lateral, bem de frente para o púlpito. Não costumo anotar durante os cultos, para me concentrar e imergir completamente no ritual. Naquele dia via tantas coisas ao mesmo tempo e, com medo de perdê-las, tirei a caderneta da bolsa e comecei a anotar. Por vezes cheguei a me distrair anotando e, numa dessas anotações, ouvi que falavam de mim no microfone.

Como não havia pensado nisso? Era aquele um culto de oportunidades, o lugar que todos deveriam ir e mostrar seus talentos em público. A mim, na figura de visitante e como única mulher, certamente seria dada, também, uma oportunidade. Eu não havia pensado nisso, ali envolvida com meus pensamentos, sou pega de surpresa, com um dos hóspedes dizendo de púlpito que havia uma

visitante ali e que estava sendo convidada para subir e falar algo para todos da parte de Deus. Fui convidada a ser partícipe daquele momento. Mais que isso, para me chamarem existia um pressuposto de que eu, de alguma forma, dominava os códigos daquele local.

Enrubescida e sem saber o que dizer, subi, peguei o microfone, abri a bíblia, passei para um lado e para o outro, sem saber onde parar, olhei para frente e vi um “mar de somente homens” sentados e com os olhos fitados em mim à espera do que eu poderia dizer. Ao sinal da primeira palavra já se colocaram a postos para falar algum tipo de exclamação de adoração e, realmente, assim foi. Peguei o microfone, dei boa noite e eles começaram a responder de forma veemente. Disse que, naquela noite, o que queria deixar para eles era uma mensagem universal, que seria a mensagem do amor, para eles persistirem nessa busca e se sentirem amados. À medida que falava, mais se movimentavam e gritavam “Aleluia, irmã”, “Glória a Deus”, “Amém”.

Vi o quanto eles são impulsionados e como se colocam frente a qualquer palavra de força e que os empodere de alguma maneira. Após alguns minutos, escrevi algo no caderno e percebi que estava sendo observada. Um dos pastores convidados, sentado com um terno azul e sapatos lustrosos e muito brilhantes, me olhava e quando nossos olhos se encontraram ele disse: “você está escrevendo? Acho isso muito importante, depois gostaria de ver”. Um “frio na espinha” me subiu e me perguntei se as surpresas daquele culto não haviam parado por ali. “Teria eu ainda que expor meus escritos para o pastor?” Porém, no fim do culto, não foi muito difícil tentar me desvencilhar de sua presença para que não me cobrasse o compartilhar de minhas anotações.

Talvez, por essa cena me envolver de forma tão direta, por estar não mais numa postura de pesquisadora, mas como visitante, sobretudo, como participante, eu não seja capaz de inferir tantas reflexões, pois me envolve diretamente, como pessoa. O que me marcou foi que nesse dia fomos mais semelhantes, nivelados de forma mais igual, ambos no mesmo espaço, desfrutando da mesma oportunidade. Normalmente, eu os ouvia, nesse dia eles puderam me ouvir. Nesse dia fui ativa nos rituais, não era mais só observadora, era parte deles e daquele espaço.

Fechava-se, num momento, a união de muitos paradigmas, o ritual e o culto, a pesquisadora e o campo, a oportunidade que nos tornava próximos.

5.2.3. O Culto de Aniversário

Os braços se estendiam aos céus, o coro era de súplica e agradecimento. A igreja estava lotada e os corpos, de tão juntos, por vezes se abraçavam. Chovia muito, mas nada os impedia de estar ali. Era o culto de comemoração de aniversário do templo, 11 anos de projeto e 7 anos com o templo construído. Essa construção simbolizava muito, era a abertura de portas para o bairro, para que os “de fora” pudessem entrar, a igreja fazia seu papel de igreja, integralmente, não era mais somente o projeto para a recuperação, agora abria para todo o entorno, a comunidade podia conhecer aquele lugar. O templo representava a materialidade do sagrado.

Todos estavam expressando a importância daquele culto, daquele ato. Sentei na parte detrás da igreja e logo um obreiro veio nos chamar para sentar à frente, como um lugar de honra para aqueles que os visitam. À nossa frente estava o altar, o púlpito, e todos os dirigentes ali em cima, sentados em cadeiras viradas para a igreja. As mãos levantadas, os olhos fechados, os pés dançantes, o grito unido ao choro na voz dava a externalidade do que chamamos de conversão. O culto era movido por louvores, música, muita música, elas apresentavam o significado de estarem ali, era nesse momento de total desprendimento de suas racionalidades que os sentidos poderiam ser mais explorados. As oportunidades de palavra eram muitas e em todas havia a descrição do processo da conversão, da transformação total e irrestrita e da reafirmação de que é melhor “viver essa vida de agora”.

Era a música, ou na exata forma de nominarem: os louvores, que davam o tom e o contorno expressivo do que lhes estava internalizado e precisavam externar. Toda a revolta e esperança estavam ali, sentidas em melodias. Quando o grupo dos homens foi à frente para cantar, portavam-se, realmente, como um exército para a luta e as armas estavam no que suas vozes professavam juntas. Marchavam

simultaneamente em ritmo diferente as palmas da congregação. As mãos reproduziam gestos de guerra, O nome da música era “O Apocalipse” e assim dizia:

“Quando a última trombeta o anjo tocar, anunciando a volta do filho de Deus, a lei da gravidade não impedirá aquele que é salvo de subir ao céu. Em algum lugar nas asas do universo nos encontraremos em corpo de glória em uma só voz a igreja dirá: tragada foi a morte pela vitória e a igreja bradará bem alto onde está ó morte a tua vitória”.

A letra da música mostra uma esperança na vida eterna, pois, apesar de a conversão ter dado uma vida melhor que a de antes, a que vem ainda é a que eles anseiam e acreditam vir coroar todos os sofrimentos suportados. Pois, ainda que vivendo como convertidos, passam - como tendem a reafirmar - por muitas lutas e provações constantes, entre elas terem que provarem sua própria conversão. Por isso, a música que traz à esperança uma vida em que não seja necessário que se prove nada e que a liberdade seja completamente alcançada.

Após todas as apresentações musicais e oportunidades de falas e testemunhos, chega o momento da palavra do Pastor e ele traz a mesma mensagem de tema dessa música, o Apocalipse. Em determinado momento da pregação, no qual ele falava sobre a volta de Jesus e acabaram as luzes, não só da igreja, mas de todo bairro. Aquele foi interpretado como sobrenatural e ouvíamos gritos dados com todo pulmão, como: “Glória a Deus”, “Senhor é soberano”, “Jesus voltará”.

Contar desse culto é falar de um ritual extremamente simbólico que une o ato da reunião para cultuar, com a celebração de aniversário - representativo de vida – e o grande rito de desfecho para a lógica bíblica, que é a volta de Jesus para a vida eterna. Nesse caminho, no contexto ritualístico é necessário se atentar para os sentidos e as linguagens, porque a “compreensão da conversão como um processo social de apreensão de discursos, através do qual a reconstrução da identidade social se faz, não de modo repentino, mas por meio de uma sutil rede de mudança”. (SANTOS, 2009, p. 46).

5.2.4. O louvor e seus sentidos

Como descrito no culto de aniversário, existe uma cena que coloca todo o ritual do culto em unidade, um momento que é perceptível em que todos encontram uma mesma sintonia e os sentidos tomam conta do rito. É a hora reservada para todos cantarem juntos, denominado do momento de louvor. Eles não têm instrumentos, apenas a voz e o auxílio de um *playback*, na maioria das vezes. Quando o culto é no templo e não no sítio contam com uma guitarra e uma bateria, todavia o que rege aquele momento é a voz e o que sentem. Essa é a palavra-chave na boca deles, o que dá sentido e significado àquele momento é o que sentem, são seus sentidos colocados à mostra de modo multifatorial. Ao conversar com alguns deles sobre a representatividade do louvor eles dizem: “É mais que ouvir, eu sinto. A definição é sentir”. A definição nativa sobre a união do sentir com a expressão do corpo nos direciona ao pensamento de Le Breton e sua reflexão sobre a antropologia dos sentidos:

Para o homem não existem alternativas senão experimentar o mundo, ser atravessado e transformado permanentemente por ele. O mundo é emanção de um corpo que o penetra. Um vai e vem e instaura-se entre sensação das coisas e sensação de si. Antes do pensamento, há os sentidos. Dizer em Descartes: “Penso logo existo”, é omitir a imersão sensorial do homem no amago do mundo. “Sinto, logo sou”, é outra maneira de admitir que a condição humana não é toda espiritual, mas à corporal. A antropologia dos sentidos implica deixar-se imergir no mundo, estar dentro, não diante, e sem desistir de uma sensualidade que vem alimentar a escrita e análise. O corpo é profusão do sensível. Ele é incluído no movimento das coisas e se mistura a elas com todos os seus sentidos. Entre a carne do homem e a carne do mundo, nenhuma ruptura, mas uma continuidade sensorial sempre presente. O indivíduo só toma consciência de si através do sentir, ele experimenta a sua existência pelas ressonâncias sensoriais e perceptivas que não cessam de atravessa-lo (LE BRETON, 2016, p.11)

A conversão é colocada na chave da adesão, adesão às regras, à rotina, à obediência. Mostrar que se é convertido ou não passa por uma prova de atitudes, a maioria delas racionais, vistas na mudança de roupa, do linguajar, da postura, da forma de falar, da adoção dos novos códigos linguísticos, da obediência ao que é determinado: orar, ler a bíblia, jejuar, cumprir com os afazeres próprios dentro do projeto. Ou seja, todas essas são ações, visíveis, externas e palpáveis que podem ser julgadas. Ao falar do momento específico do louvor outra coisa é enfatizada, ainda que haja uma expressão corporal externa notável, o que eles destacam o tempo

inteiro é o sentimento, o que é incorpóreo e não pode ser mostrado, percebido e julgado apenas em ações. Colocam esse como o momento que podem sentir e desaguar o que lhe é próprio.

Dentro de uma lógica que une antropologia dos rituais e dos sentidos, é possível visualizar a potência dos louvores nessa condução e como ele é significativo para se pensar a complexidade da conversão. É muito notório e flagrante a cena do louvor, ela mexe com as emoções de quem presencie, mesmo que de formas diferentes, independentemente do tipo de envolvimento que tenha com o culto. Os rituais seguem uma lógica de trabalhar o que extrapola a razão, evidencia as ligações incorpóreas, chamamos para as encenações externas o íntimo, imponderável e inviolável.

Em uma das visitas, a conversa se direcionou a esse momento, sobre o que pensavam, o que sentiam, o que refletiam quando o assunto era o louvor. Malaquias selecionou alguns homens que tinham relação com a música no culto, não houve nenhum tipo de resistência, na verdade falar sobre isso dava alegria para eles e revelava sobre o que pensam da sua estadia ali, como interpretam a conversão e a ligação com a vida antes do tratamento. A todo tempo se referiam à ela usando ora recuperação, ora obra de libertação, termo que denota ainda mais o caráter religioso desse modelo de tratamento.

O lugar que o louvor ocupa também se mostrou importante para se pensar o próprio desenho ritualístico e a gerência do culto. Tendo lugar de destaque na liturgia do culto, o louvor é posicionado logo no início e na maior parte das vezes antecede a oração final. A liturgia do culto é iniciada com uma oração, logo após são tocados os primeiros hinos, estes são tirados da harpa cristã, hinos consagrados na tradição das igrejas evangélicas; seguem os louvores conduzidos pela equipe de louvor. Após o louvor acontece a pregação, que é sucedida por mais um momento de louvor e adoração, antecedendo somente a oração final. Importante salientar que a pregação ocupa papel central, estando posicionada entre os períodos de louvor. O que evidencia ainda mais a relevância da música no culto, como elemento indispensável à ritualística do culto.

Durante a pregação, os corpos permanecem imóveis, a atenção deve estar voltada totalmente ao pregador, ele é o “detentor da palavra”, nele se manifesta a

voz do sagrado. Logo que a palavra se finda a música toma conta da liturgia novamente, sua função durante todo culto está em promover o elo música, corpo e alma. Este elo nos remete a reflexão promovida por Le Breton entre som, pensamento, corpo e sentidos:

O pensamento encontra no som, isto é, na palavra sua forma maior de expressão. Os outros sentidos, exceto a visão que partilha com a audição o mesmo privilégio, mas em outro registro, permanecem embrionários neste aspecto, excessivamente próximos do corpo, demasiadamente imprecisos, íntimos demais. O sentido se encarna primeiramente numa palavra dirigida ao outro. Excetuando a linguagem dos sinais, as línguas têm por matéria primeira o som. Assim, mesmo as crianças surdas “participam indiretamente de um universo no qual a voz gera coesão” (ONG, 1971:136). O ouvido é o sentido unificador do vínculo social enquanto ouve a voz humana e recolhe a palavra do outro. (LE BRETON, 2016, p.130)

A percussividade dos louvores evoca os movimentos do corpo, nessa hora o corpo ganha expressão, nele está a manifestação do sentido auditivo, o processo iniciado pelo toque dos instrumentos é gerador de movimento. No movimento é alcançado o ponto máximo do som, o corpo passa a expressar o sentido da conversão, todos os gestos de entrega e rendição ganham agora elementos significativos de expressão “contrastantes” do corpo, que a outrora se rendia a droga e ao crime, agora executa movimentos marchantes de soldados não mais de facções, mas de Cristo. As mãos que empunhavam fuzis e pistolas, agora se voltam ao céu segurando bíblias ou, simplesmente, abertas em sinal de manifesta submissão.

Depois de ver as anotações sobre os cultos e a entrevista feita sobre o louvor, vi que a união das observações no culto com os depoimentos deles é quase interdependente, por isso as apresento de modo delimitado, um é a minha descrição sobre o comportamento deles no culto e o outro é a autovisão, como eles descrevem e se enxergam nesse momento.

Nesse dia estava com Malaquias, André⁷⁵ – o líder do louvor – Barnabé – um dos mais velhos e respeitados, e os membros Caio, Azael⁷⁶ e Ebede⁷⁷. Logo de

⁷⁵ André era alto, forte e se portava como líder, mostrando-se sempre com ar de coragem, por isso escolhi esse nome que significa “forte e viril”.

⁷⁶ Azael significa “Deus viu”, a escolha se deu porque em muitas de suas falas era expresso que os olhos de Deus estavam sob eles e deveriam ser obedientes porque “Deus tudo via”.

⁷⁷ Ebede significa “servo” e foi com essa postura que ele se portou por todo o tempo em suas falas e postura.

início, André mostra-se líder, toma a palavra e explica o funcionamento do louvor.

Conforme tem a liturgia decidimos os louvores que vamos tocar pra se identificar com aquele culto específico. Por exemplo, tem o louvor de adoração, que é aquele mais calmo, o louvor de libertação, que é um louvor mais forte, ou sobre algum evento acontecido na bíblia, que tem uma letra diferente e isso motiva mais. Ai a gente tem o culto de vitória, o de louvor e adoração, o de avivamento, o de ação de graças, o da santa ceia, que canta mais sobre a Cruz e Cristo. Mas são aqueles louvores mais fortes, tipo “Sete trombetas”, “Eu me rasgo”, que são louvores que mexem com a congregação, com o emocional.

E para fazer parte do grupo de louvor tem todo um preparo e uma aceitação, segundo eles:

Temos política de que o grupo, os irmãos que estão no grupo de louvor têm uma preparação, não é todo mundo que sobe pra cima do altar. Só pode entrar depois de 2 meses, tem uma consagração, nós fazemos jejum todos os dias. Agora a gente tá com 22 membros. Tem que ter 2 meses de casa e sentir no coração de louvar. Vai ficar 15 dias se consagrando, aprendendo os louvores, tem que ter bom comportamento no sítio. Não é qualquer um que quer já chega e entra, não pode ser rebelde, não pode ser brigão, aquele que murmura. Pela rotatividade ser muito grande não tem como ter ministério de louvor, daqui a pouco o varão está, depois o varão não tá mais. Por isso só trabalhamos com playback. Eu, por exemplo, to há 10 meses, e 1 ano e 2 meses na casa. É muito difícil alguém ficar permanente mesmo. O culto aqui debaixo é um culto de aprendizado, além de estarem louvando a Deus, eles estão aprendendo e depois podem cantar lá embaixo na igreja aberto a visitantes, pessoas de fora. Aqui não é aberto, é mais ensinamento, um culto preparatório, uma escola de profetas.

Esse tema deixa todo mundo tão à vontade que é difícil ouvir todos ao mesmo tempo, todos querem falar, contar as suas experiências, é um dos assuntos que mais tem intimidade e vontade de conversar sobre. Devido a isso, no início foi até um pouco difícil ouvi-los. Logo depois que André deu um panorama geral, Ebede pegou a palavra:

Tem louvores que contam história, falam o que a pessoa passou, tá passando, como ela estava antes, como está agora, descreve você. Você fala: “meu Deus sou eu”. Ai a pessoa se quebranta, chora, se tiver que pular pula, dança.

A maioria ali já tinha referências religiosas anteriores, a maioria com experiência no candomblé e na umbanda. Sobre a diferença da expressão musical de adoração nas duas dizem:

Muitos corinhos de fogo hoje aqui são iguais da macumba. Não sei se foi a macumba que copiou a igreja ou a igreja que copiou a macumba, mas é tudo igual, ritmo letra, só muda o dono da casa, pra quem tá sendo entoado. Se tiver uma pessoa que seja espírita, que não esteja liberta, se tocar um corinho de fogo ele vai incorporar. A expressão do corpo, a forma de louvor, mas sim si a letra e melodia são iguais. Aqui mesmo já aconteceu de ter um corinho de fogo, as pessoas no espírito e uma pessoa endemoniada disfarçando no meio. A gente consegue identificar na hora, no caso quem participou do espiritismo consegue. O “reteté” é atuação do ES, quando poder do ES desce, a pessoa começa a marchar.

Com toda a sua graça entra Barnabé no diálogo. Um homem mais velho que, mais do que conhecido como uma grande voz, é visto como um homem cheio de unção, segundo a interpretação evangélica, cheio da presença do Espírito Santo. Uma pessoa pode não cantar tão bem, mas se tem a unção do Espírito Santo isso passa a ser menor, passa a não ser tão importante, pois, na visão deles, é isso que faz com que a igreja adore a Deus, mais do que os atributos técnicos. Em decorrência disso, Barnabé se sente tão à vontade, por isso ele fala, se levanta, faz

questão de cantar a capela com todos ali, sem censura, sem vergonha nenhuma. A sua “nova” condição de “ex” que o *redime e lava* e o faz “novo homem” que remete ao seu passado para reconfigurar-se no cenário de superação ao diabo e de enfrentamento no que o faz forte por meio de sua nova agência, representada pela transgressão ao que antes de fazia e se tinha no “pecado”.

To há 10 meses na casa, lá no mundo⁷⁸ só ouvia música do mundo. Dizem que se não vier pelo amor, vem pela dor, então como eu to em idade avançada. O primeiro louvor que ouvi aqui mexeu muito comigo, ai a primeira vez que tive a oportunidade de louvar, porque aqui tem culto de oportunidade, mexeu muito comigo. Esse louvor fala muito de mim e comigo. Deus de detalhes, a primeira vez que cantei aqui foi diferente, a igreja toda se levantou, toda aplaudiu, eu não sei se foi pelo louvor ou pelo meu jeito. Porque sempre que eu louvo ele a igreja toda se manifesta, eu canto outros louvores, mas esse mexe comigo. Eu não sei o que acontece, mas quando pego no microfone me dá um calor, me sobe um arrepio. Eu não passo vergonha, não envergonho ninguém, a igreja toda gosta e o louvor vem na hora. Tem tudo a ver comigo, vou cantar. Depois me falaram que eu fui usado, alguém que está querendo ir embora, depois que ouvir esse louvor já não quer ir embora mais. Ai eu gosto de ser elogiado, me chamam de levita e tudo, eu digo que não sou, mas recebo. No mundo eu só ouvia funk proibidão e pagode. Ouvia funk, ouvia de tudo, só ópera que não gostava. Ah, eu também adorava música romântica.

O louvor exerce um papel tão diferenciado no rito e na vida deles, que Caio contou que sua cultura familiar evangélica disse ter ele se desviado, entretanto, relatou que voltou para a igreja a partir de uma música, que fez questão de cantar um trecho: “*Volta pra casa, volta pra igreja, rasga do peito a vergonha e a dor, Cristo te chama, vem sem reservas, esqueça o passado, ele apagou*”. Emocionado, disse que desde então a hora de louvor passou a ser a mais ansiada e especial por ele, opinião compartilhada por todos ali. O louvor, para eles, é o ritual de emoção,

⁷⁸ É muito comum o termo “mundo” para diferenciar o estilo de vida do crente e dos não crentes. Quando se referem à vida anterior ou às das pessoas que não estão na igreja, usam sempre a palavra mundo como forma de marcação.

no qual não refletem sobre suas dores e não precisam ter uma formação coerente da vida e trajetória deles para explicarem, como devem fazer com os testemunhos. Este é momento de se sentir abraçados e iguais, livres. É quando afirmam que “todos viraram-lhes as costas, mas Deus não”.

A palavra é muito boa, é o que alimenta, a palavra é Deus mandando pra você, mas o louvor bota você em contato direto com o Espírito Santo, ali você chora se tiver que chorar, se desaba, se tiver que gritar, se ajoelhar, se ajoelha. Ali é venha como estás, não tem aquele critério: opa, não posso amassar minha roupa, não posso pular porque o irmão do lado vai ver, que nada, vem e pula mesmo, salta, grita, chora, ri. Ali você se larga. O meu melhor momento é o louvor, eu curto muito a palavra, mas o louvor me pega mais porque eu sou de adorar, disse Azael.

Os depoimentos são enfáticos por se tratar de um momento de transe e fusão entre divino e humano, como diz Menezes (2012):

Esse modo de mediação está mais próximo da ideia do transe e da fusão humano/divino. Estou me referindo à experiência extática que normalmente está associada a um conhecimento direto, intenso e que se alimenta da qualidade do entorno. Esse tipo de experiência envolve, necessariamente, um coletivo e muitos cuidados rituais. Acontece em cultos especiais, em retiros espirituais, nas subidas ao monte. O perigo maior, dado que está implícita a ideia da presença do transcendente no interior da pessoa, é da impossibilidade da recomposição das distinções humano e divino no fim do rito. Essas manifestações coletivas do Espírito Santo são altamente desejadas, pois renovam os vínculos entre homens e Deus, levando em conta que o Deus cristão é um Deus distante e de difícil acesso. Além disso, tal como nos cultos afro-brasileiros, nessas cerimônias os crentes contam com a manifestação direta do sagrado, algo que garante respostas coletivas e individuais para aflições vividas no presente. Porque estão todos juntos, Deus deve escutar, e o Espírito Santo, usando um(a) irmão/irmã como instrumento, pode responder. Entretanto, como esses rituais envolvem a presença de uma força sagrada muito poderosa, eles devem ocorrer em um tempo e espaço restritos. O enquadramento de entrada e saída – material e simbólico – do ritual, é cuidadosamente elaborado. (MENEZES, 2012, p.147).

O louvor é como se fosse uma oração você com Deus, você tá ali louvando, você se entrega, como se tivesse falando pra Deus o que você tá sentindo naquele momento. A bíblia fala que aquele que tá triste, ore e aquele que tá feliz louve. Tem

gente que não consegue entender a liturgia do culto só com oração e pregação, mas com o louvor ela é tocada e consegue sentir a presença de Deus. Ela fica totalmente desligada o culto inteiro, pastor tá falando ela não entende, vem a devocional ela não entende, mas na hora que é entoado o louvor ela consegue sentir a presença, uma ligação. Quando eu entro meio abatido e chateado, quando começo a louvar saio diferente do culto, parece que sobe uma coisa, eu venho alegre, mudo o comportamento, fico outra pessoa, convertido com um e com outro. Quando não tem louvor é como se tivesse faltado alguma coisa, diz Barnabé.

Como indica o título, é o momento ritualístico do sentimento, cujos sentidos são livremente acionados, como conta André:

Conta muito a ministração do culto conta muito pra tocar a igreja. Quem ta com o microfone na mão está passando um sentimento, o que ele ta verdadeiramente sentindo tem que contagiar a igreja, a função do ministério é essa dai. É passar o sentimento. Aqui antes de começar o culto a gente canta 3 louvores da harpa, ai já acende a igreja. É pra acordar o pessoal, se tiver desanimado já se anima ali, já levanta, já canta. Quer ver um exemplo, se começar o culto e você não ta dando muita importância, pensa: hoje eu vim pra ler, pra poder ouvir a palavra, não quero saber de adoração hoje não. Se você ficar quieto na hora do louvor, vai terminar o culto cabisbaixo, cansado, vai dormir na hora da pregação, mas na hora que você começa a adorar e pensa: que se dane eu vou mesmo me entregar e vai Deus te renova ali. Se você tava com sono, acorda, se estava com raiva esquece. Se brigou com alguém vai pedir perdão e dar um abraço, a coisa muda, você curte mais o culto. Quando participa mesmo do louvor você participa mais do culto, porque com o louvor parece que é Deus que tá falando direto com a gente. Com alguns louvores as pernas ficam fracas, não consigo ficar em pé não.

É um momento especial no qual a transcendência aparece com toda a sua força simbólica. O clamor aumenta com o misturar-se de muitas vozes. Esse é o momento em que os sem voz se apresentam com muitas vozes, isto porque cantam, gemem, gritam, gesticulam, falam em línguas estranhas, num êxtase que apenas pode estar começando e que nesse caso específico significa o ápice da experiência religiosa. É importante destacar que nesses momentos o papel do especialista do

sagrado se dilui diante da participação coletiva, descreditando os que, de forma simplista, têm apresentado esses rituais como resultantes da manipulação de fiéis pouco instruídos ou fanáticos. (MENEZES, 2012, p.115).

Por ser esse o momento menos racional, intelectualizado e mais sensível, eles acreditam ser essa a situação de mais acesso ao divino, como diz André: *O louvor mexe com o mundo espiritual, ele salva, cura e liberta. Ele faz uma cura interior na pessoa. Tem um louvor que fala do pai, que fala que Deus te abraça, você que teve um trauma de infância se sente curado na hora.*

O culto, nesse sentido, consegue atingir os sentimentos, a imaginação e os desejos dos seus participantes, tomando-os plenos de satisfação e suficientemente preparados para enfrentar as dificuldades da vida cotidiana, como também, e principalmente, aparelhados para o trabalho proselitista do grupo. Esse conjunto de cerimônias religiosas realizado de forma bastante simples e que apresenta precisão cirúrgica insere-se perfeitamente bem na origem latina da palavra culto, *colere*, que quer dizer cultivar. O ato de pregar e de testemunhar ocorre como o cultivo de uma semente totalmente selecionada e lançada em terreno apropriado e bem adubado para o plantio. (MENEZES, 2012, p.114).

A referência à “música do mundo” e às danças e passos, próprios das religiões de matriz africana – que eles englobam como *macumba* – é sempre trazida à tona na fala e também no movimento dos corpos. Ao se sentirem confortáveis, começaram a fazer os passinhos de funk e rememorar como gostavam de dançar. O que assinala que não romperam com tudo aquilo que foi conformado no passado. Reminiscências aparecem como traço da memória guardada e vivida que reaparecem quando a arena do sujeito o aponta “em liberdade” e abrem um parêntesis - mesmo que essa “liberdade” esteja tutelada pelo dogma, pela disciplina e pelos rituais. A dança e o cântico, nesse momento, apresentam à esses sujeitos, o viver e experimentar da “transcendentalidade” oferecida e buscada em outros elementos que agora não mais faz parte de suas vidas. O momento do louvor permite exatamente isso, que dançam, façam uso de suas antigas referências de passos e danças, só que agora, como eles mesmo dizem, adorando a Deus. O debate ficou acirrado ao tocar nesse ponto:

Pois é, aí a gente se empolga e começa a dançar com os passinhos. Aí não pode porque gospel não tem a ver com passinho, diz Barnabé.

A gente pode até dançar, mas não pode perder a visão de que é pra adorar, entendeu, fala Caio.

Alguns fazem, mas a gente já pensa que pode tá na carne. Mas se for pra evangelizar jovem é ótimo, André dá sua opinião.

Vendo essa repercussão, Malaquias pega a palavra e diz para todos, lembrando sobre as regras e a necessidade de obediência e disciplina, em tom jocoso: *Eu falei pra ele que quando ele começar a dançar o passinho, vou lembrar ele de um pagode antigo da dancinha da vassoura pra ele lavar banheiro.*

Na expectativa de quebrar essa fala, Barnabé pede para cantar uma música, um funk gospel que havia escutada na rádio e incluído letras de sua autoria. Fica de pé e canta a música inteira, com todos acompanhando em meio a palmas:

Liguei pro teu celular, deixei recado até no teu WhatsApp, mas você não atendeu, hoje vai ter culto lá, a igreja é pequenininha, mas faz muitos milagres, quem tá lá é Deus, eu fico feliz quando chega no domingo, já deu 19h todo povo vem subindo, encontro com os irmãos, com a paz do Senhor, não posso me atrasar eu sou um adorador. De joelhos dobrados eu já fiz minha oração, convido minha família, meus vizinhos e irmãos, a presença de Deus tá confirmada no altar, o povo tá reunido óh Deus, vem glorificar.

Minha igreja eu gosto muito dela, eu gosto muito dela, é pequenininha mas Jesus habita nela, lá o meu Jesus cura salva e liberta, vem com alegria porque no céu tem festa.

Vem vem vem , Vem pro Senhor, no PLC o Senhor me libertou

Esse dia terminou em meio a risadas, voltei para casa pensando na potência que exerce o louvor e os ritmos e como eles se relacionam com a trama ritualística, disciplinar e doutrinária do centro. A partir das descrições dos cultos refleti sobre a relevância dos louvores dentro desse momento como manifestação do processo de conversão. Um dos pré-requisitos para a entrada e permanência no centro de recuperação é a conversão, que por ser subjetiva e interna, deve ser comprovada a

partir da adesão. Uma das formas de se aderir a todo escopo apresentado é a postura nos cultos e o comportamento – principalmente corporal – que, nas palavras dos hóspedes, revela o que se sente ao ouvir os louvores.

Ao destacar o momento do louvor na liturgia do culto foi possível pensar a relação louvor e conversão, entendendo que há uma ação legitimadora entre ambos. Mesmo os hóspedes que não participam da equipe de louvor, encaram esse momento como o de maior participação ativa no culto. Isso não inclui somente o canto, sobretudo os gestos, danças, palavras afirmativas e palmas, existindo, nesse período, maior liberdade do corpo. Em detrimento da hora da pregação, na qual eles devem ficar sentados, em silêncio enquanto recebem, passivamente, o ensinamento. Na mudança do louvor para a pregação, o sentido de liberdade participativa que lhes foi dado minutos antes é reformulada para outra postura, não mais ativa, agora passiva, de corpo quieto e recepção do ensinamento.

O louvor traz esse misto de revolta e esperança, um pouco como a docilização e a rebeldia. Expõe a esperança num futuro que o salve do cotidiano de agruras, mas também o expoente da revolta, onde podem se rebelar contra as forças do mal. A ideia de resistência fica expressa nas marchas, na marcação dos passos, nos braços levantados, estendidos, ou mesmo quando usam a bíblia como revólver, numa união de rebeldia e resistência ao diabo, junto com a esperança de um lugar vindouro por estarem com a bíblia nas mãos. É o momento para serem dóceis e indóceis ao mesmo tempo.

O louvor opera, dessa forma, como uma metonímia do processo de conversão, o momento catalisador, os períodos da trajetória estão expressos. Ali se sentem com força para mostrar essa mudança de *status*, comprovando a partir dessa linguagem específica – a musical – como a vivência desse código de moralidade o dá a credibilidade de ser um convertido. Suas emoções, traço fino do “novo homem, agora de pé” foram tocadas. Pode significar, aos sujeitos, o momento da reparação que o leva à autogestão da alma.

6. Desfecho

A soma de todas essas imagens de mundos diferentes, se ela por acaso fosse concebível, teria a aparência de um patchwork profundamente heterogêneo, inacabado, impossível de fixar, nem em um quadro, nem em um armário. [...] o saber dos etnólogos não tem forma definitiva nem fronteiras imutáveis; antes é uma ambição partilhada, uma busca difusa – “a busca da sabedoria” que, de alguma forma, nenhum deles está certo de alcançar.

Michel Agier

Me interessa sobremaneira etnografias que contam sobre uma relação mais íntima com seus informantes e os próprios sujeitos da pesquisa. Algumas contam da amizade formada em campo e dos convites para aniversários, nascimento de filhos, casamentos e fatos do cotidiano, outras falam que essa amizade continuou mesmo com o término do campo. Como Michel Agier diz, o campo é um “saber que fala de relações e nasce de relações” (2015, p.88), por isso é tão importante narrar e compartilhar as tramas de relações ocorridas, elas não são acessórias, não devem ser tratadas como periféricas. Me atrai e, de certo modo, me fascina ler sobre as amizades formadas com o pesquisador pelo que Agier falou na epígrafe acima, a etnografia é a busca por sabedoria, mas uma busca difusa e mutável, de ambição compartilhada e, nesse ponto, vejo a grandeza das construções de relação no traçado etnográfico.

Perto do final da tese, tive uma experiência digna da palavra “desfecho”. Para Turner, a quarta e última fase do drama social é caracterizada pela reintegração do grupo perturbado, ou então, pelo reconhecimento ou sua legitimação social. Falarei sobre essas possibilidades de caminho para os hóspedes, mas, para abrir esse último tópico, dividirei uma história que ocorre como um desfecho simbólico de tudo o que representa essa etapa. Eu também vivi o meu desfecho no campo, aquele estágio de fechamento de ciclo e abertura de novas perspectivas, um momento representativo e emblemático.

Já havia finalizado as visitas para o centro e me concentrava na escrita da tese quando recebi uma mensagem de Davi. Não era nada sobre o centro, era um convite: estava me convidando para a comemoração de seu aniversário. Me

escreveu não como a Beatriz pesquisadora, mas como a amiga, a convidada. De pronto aceitei. Era uma recepção no próprio sítio no segundo andar da igreja, após o culto. Nesse dia não fui ao culto, cheguei ao final apenas para a festa de Davi. Logo ao me ver se mostrou feliz e satisfeito com minha chegada e me apresentou a sua esposa como amiga. Foi uma sensação diferente chegar ali como amiga e convidada para uma celebração e não como pesquisadora, subi e fui sentir como seria essa diferença na prática.

Cheguei e vi toda a festa armada, com mesas, cadeiras, muita comida e refrigerante, tinham garçons – que provavelmente eram hóspedes – vestidos com roupa diferenciada e servindo com presteza e sorrisos. A primeira coisa que percebi era que o local não tinha 400 pessoas, no máximo 150, o que me levava a ver que os hóspedes – ou a maioria deles – não haviam sido convidados. Me perguntei como se deu os termos desse “não convite”, como reagiram por alguns estarem presentes e outros não numa festa tão importante. Tinham questões não só subjetivas envolvidas: como se sentir importante por estar numa festa, mas também questões objetivas, pois para quem come o mesmo cardápio todo dia⁷⁹, cachorro quente e jantar com proteína é luxo. Da mesma forma, como se deu a escolha dos hóspedes para trabalharem ali, para servirem, seria isso um tipo de honra, de mérito? Sem respostas prontas, apenas percebia, observava e questionava.

Conhecia pouquíssimas pessoas da festa, e tinha vontade de conhecer e conversar com todas, e então outro ponto me chamou a atenção: senti como o *Sap* faz falta. Eu tinha dois: Davi e Malaquias. Davi era o anfitrião, não estava ali numa posição de ajudador da pesquisa naquele dia e Malaquias não estava presente. Era ele o maior articulador de contatos e entrevistas, o que me colocava frente com qualquer hóspede que fosse e ali, pela primeira vez, me vi sem a ação do *Sap*, querendo falar com os que estavam presentes, antigos ou novos hóspedes, não sabia, não tinha nenhuma informação sobre eles. Por se tratar de uma festa, tinha menos abertura para sair conversando com quem não conhecia, sentar às mesas, puxar alguma conversa sem ter um fio condutor ou alguém em comum que introduzisse não me parecia muito pertinente. Senti a importância da mediação no campo. Ali

⁷⁹ Na Parte I falei sobre a alimentação no PLC, com base em quase somente carboidratos.

muito pensei sobre a ação real do *Sap* e como a sua ausência pode modificar o cenário e a nossa postura diante das pessoas e contextos.

Outra questão que merece relevância, principalmente nessa etapa final que se refere “ao que ficou” de todo esse processo, é a minha relação com o pastor, a maior autoridade oficialmente do PLC. Fiz amizade com os principais dirigentes, mas e com o pastor? Já mencionei na Parte I como tive contato com ele poucas vezes e em todas de forma bem distanciada. Essa distância ficou demarcada nesse dia, já que num ambiente de festa não nos cumprimentamos. Disse que não conseguimos estabelecer laços mesmo ele sabendo que estava fazendo uma pesquisa sobre sua igreja e seu CR. Se comecei o texto falando sobre a etnografia ser um método centrado nas relações, a “não relação”, seu vazio também se comunica, também diz sobre os passos e descompassos. E então fica essa abertura, essa interrogação e diversas hipóteses de resposta sobre essa reserva relacional entre mim e o pastor. Desconfiança, falta de abertura de um dos lados, falta de interesse ou de insistência minha?

Ou mesmo que ele via a pesquisadora envolvida na pesquisa com os hóspedes e não com ele diretamente, em seu trabalho, em sua fé, em sua homilia. Por esse modo era, para ele, “apenas” um agente externo que logo iria embora com os dados levantados. Talvez, pelo não envolvimento religioso e nem o propósito que o mobilizava nas suas ações de pastor, não houvesse ali, ou ele não via, laços que pudessem ser mantidos. Somente uma relação “utilitária” da pesquisa aparecia, no permitir que ela fosse realizada com àqueles que estavam sob sua “proteção”. Muitas são as possíveis respostas, mas, nesse momento as perguntas e os questionamentos são até mais importantes que a solução.

Por outro lado, Davi estava visivelmente muito feliz, feliz por ser abraçado e notavelmente querido, chegou à nossa mesa algumas vezes para cumprimentar, perguntar se estávamos bem servidos e falar um pouco sobre os convidados. O orgulho, marca registrada dele e de outros membros, esteve presente novamente em sua fala:

- Está vendo, ali tem um grupo de 2010, outro de 2009, muitos hóspedes antigos estão aqui na festa”.

- Respondi: *que bom, isso mostra o quanto o trabalho deu certo e você é querido por eles e, nossa, que memória, sempre tem tantos homens aqui, numa alta rotatividade e você lembra de todos.*

- *É claro que lembro, é a minha história.*

Essa frase me fez refletir muito, por toda a potência de significados que ela carrega, é claro, também por minha mente já pensar numa perspectiva de desfecho. O fato dele trazer a sua trajetória para junto da história do PLC, para mim, mostra que o desfecho na instituição não age somente como uma ligação para um mundo externo ou extramundano espiritual, mas como uma oportunidade de construção de história. A entrada na instituição promove uma conexão com o sagrado, o mundo espiritual, uma nova relação com o mundo social, pois a passagem por ali permite uma reforma, uma reforma de postura, de dignidade e até de masculinidade, agora o reconhecimento se dá nos termos de “homem de Deus”, homem reformado. Para além desses novos ligames, ali é possível construir uma história, refazer uma história, ganhar uma história que pode ser contada, sem prejuízos ou vergonhas. O início já aponta para o desfecho, que é o recomeço.

O mínimo sinal chamava a atenção e se comunicava, de alguma forma, com a pesquisa e com o todo nessa festa. Como já trabalhado aqui, a dimensão da música, no caso da igreja, do louvor, é de centralidade, pois carrega toda carga, simbologia e consistência do ritual em suas formas de expressão. Então, ela também não poderia passar despercebida, porque o tipo de louvor e sua forma de condução demarcam as diferenças teológicas e de estilo religioso. Os pentecostais têm suas particularidades nos louvores, que falam sobre o Antigo Testamento, sobre a batalha espiritual, sobre a vitória, as bênçãos, o Apocalipse, a volta de Jesus e temas afins. Os louvores são fortes, cantados com força e, como dizem eles, com fervor. Não são muito adeptos de louvores que não remetam a esse Deus poderoso, que vence a guerra e reina. Sabedora da linha musical que adotam, o louvor foi outro ponto chave no aniversário. Quando trazidas as caixas de som, esperava ouvir esses mesmos louvores tocados nos cultos, mas o estilo, a métrica, a harmonia, a condução eram outras. Louvores suaves, com outras temáticas, de cantores não comuns nesse meio. Em meio a tantos questionamentos, outro surge, sobre o porquê

dessa diferenciação musical, do culto para uma festa, com outra conotação e ambiente.

Enquanto as ouvia, Davi me chamou para apresentar um ex hóspede. Ele era seu xará, permaneceu ali por um ano e oito meses e já estava fora há quatro anos. Davi, o ex hóspede, era de Minas Gerais e mesmo sendo de outro estado mantinha contato constante com o PLC, pois levava novos hóspedes sempre para lá. Seu desfecho foi de sucesso, saiu do centro, voltou para sua cidade, começou a trabalhar de carteira assinada numa lanchonete e ainda ajuda outros usuários, auxiliando no crescimento do projeto. Ao ouvir aquela história, contada com tanta satisfação por ambos, falei sobre a construção de reconhecimento do trabalho deles e, no mesmo momento, Davi (o *Sap*) disse: “é a obra”. Essa é uma das formas mais fortes e de identidade pela qual eles chamam o projeto, como uma obra, se referem sempre a obra de uma forma mais enfática do que até mesmo ao projeto. Apesar de usarem as duas nomenclaturas para se referirem ao centro, a obra tem sua estrutura mais completa, enquanto o projeto é a construção, é somente o nome social, a obra traz a essência da construção completa, do sentido maior: a obra de Deus, a obra de libertação. Naquele momento, para ratificar o trabalho deles, era usar esse termo como forma de firmar essa identidade. Durante nosso pequeno diálogo, Davi, o ex hóspede, não poupou elogios à obra, tentando mostrar por exemplos o quanto ele saiu modificado.

Essa semana eu vim aqui no Rio na quarta trazer dois hóspedes e agora voltei na segunda porque não podia perder o aniversário do grande Davi. Eu fui obreiro durante o tempo que fiquei aqui. Devo muito a essa casa, a liderança daqui ainda é referência pra mim, ainda devo obediência a todo mundo aqui, e o Davi, esse é o cara. É um orgulho pra mim poder voltar e cooperar com a obra.

Comentei que o trabalho do PLC estava, então, começando a ser conhecido em outros estados o que aumenta a credibilidade deles. Davi, *Sap*, disse, então:

Deus quando quer, faz acontecer, porque o patrão dele libera ele para vir trazer hóspedes. Deus incomoda ele para deixar, incomoda até quem não acredita para trazer para a obra.

A conversa finalizou, o ex hóspede saiu e tive alguns minutos com Davi, momento que aproveitei para perguntar alguns dos meus questionamentos durante a festa. Perguntei sobre os convidados e a reação dos hóspedes atuais que não estavam ali e Davi, mais uma vez, a partir de uma voz oficial, disse que aquela não era uma situação de conflito entre os hóspedes:

Não, eu sempre faço uma festa aqui e um bolo com eles lá em cima. Esse ano eu ganhei a festa, então vai ser só aqui. Eles não ficam chateados e tristes não, eles entendem porque eu sempre faço com eles. Aqui é uma coisa diferente, são os meus convidados também e nem tem espaço para todo mundo, imagina 360 pessoas aqui.

Para não tomar muito seu tempo e transformar seu momento de festa numa entrevista, finalizei perguntando do Malaquias e, pela primeira vez, Davi coloca claro a sua visão sobre ele.

Malaquias está em outra igreja, saiu do centro. Mas ele é uma esfinge, não consigo decifrar ele, ele é enigmático, tem um lado obscuro, sempre estou com o pé atrás com ele. Você não consegue ler o Malaquias de verdade, ele não se mostra.

A partir dessas respostas, saí da festa com os questionamentos desse desfecho ainda mais pulsantes, o que demonstra que não existe um fechamento apenas porque está no final, o lugar da pesquisa e dos ritos continua no “betwixt and between” de Turner. Por fim, chegando à conclusão desse trabalho, uma preocupação vem à tona, sobre um pensamento já comentado e que está como décimo mandamento da observação participante no artigo de Lícia Valladares (2005, p. 154):

O pesquisador é, em geral, “cobrado”, sendo esperada uma “devolução” dos resultados do seu trabalho. “Para que serve esta pesquisa?” “Que benefícios ela trará para o grupo ou para mim?” Mas só uns poucos consultam e se servem do resultado final da observação. O que fica são as relações de amizade pessoal desenvolvidas ao longo do trabalho de campo.

A citação termina com a mesma reflexão que abri o texto, sobre a importância e o que fica dessa jornada: as relações de amizade. Por outro lado, caso leiam o resultado da pesquisa, verão suas vidas abertas, seu trabalho analisado, até que ponto a leitura da tese sustenta a amizade caso o leitor não consiga interpretar a crítica feita, caso compreenda que o fato de ter aberto as portas e deixado com que eu entrasse na intimidade do funcionamento seja uma certa troca de favores, cuja tese será outra forma de Deus “me usar” para a difusão, propaganda do projeto, agora com confiabilidade científica. Todas essas possibilidades me vieram à cabeça agora de forma mais acentuada, já com a pesquisa caminhando pro seu final.

6.1. Davi, Malaquias e Blindado – três desfechos possíveis

A caminho de Jerusalém, ele passou entre Samaria e a Galileia. Ao entrar numa aldeia, dez homens com lepra foram ao encontro dele, mas ficaram à distância. E levantaram a voz, dizendo: “Jesus, Instrutor, tenha misericórdia de nós!” Quando os viu, disse-lhes: “Vão se mostrar aos sacerdotes.” Então, enquanto se afastavam, eles foram purificados. Um deles, quando viu que estava curado, voltou, glorificando a Deus em alta voz. E se prostrou com o rosto por terra aos pés de Jesus, agradecendo-lhe. E ele era samaritano. Jesus disse em resposta: “Todos os dez foram purificados, não foram? Então, onde estão os outros nove? Nenhum deles voltou para dar glória a Deus, a não ser este homem de outra nação?” Então ele lhe disse: “Levante-se e vá. A sua fé fez você ficar bom.”

Essa passagem narrada na Bíblia, no livro de Lucas 17:11-19, conta que Jesus cura 10 leprosos, e apenas um deles volta para agradecer. Uso essa história como uma ilustração, uma parábola para falar um pouco sobre alguns dos desfechos possíveis quando da saída do PLC. Muitos continuam seu trabalho no Centro,

muitos transformam suas vidas na própria obra, não somente retornam para agradecer, mas tornam suas próprias vidas em agradecimentos vivos, se dedicando quase exclusivamente para o espaço. Esse não é o esperado para todos, até porque seria espacialmente impossível todos os homens que por ali passaram dedicarem seus dias apenas para o sítio. O esperado é que, independente de qual tenha sido o destino, ele mantenha uma relação, minimamente de gratidão com o centro, assim como citado no caso do mineiro Davi acima. Para eles, não basta sair *recuperado* é necessário dar glória a Deus e ser corpo vivo da representação da obra do projeto.

É nessa prática que ficam a “transformação”. Analiso que a trazem sempre em suas falas, porque é ela que lhes dá a credibilidade, a “honradez” do novo. O rompimento à sujeição do “erro” e a tentativa da recomposição diante do rompimento de antigos padrões e pela vivência de novas normas que os encenam na aceitabilidade alheia, no retorno ao orgulho familiar. A sociedade lhe é ampliada na sociabilidade inaugurada agora na autogestão de se “colocar de pé”.

Para pensar sobre essa despedida, apresento três histórias. Três personagens muito presentes que aqui tiveram desfechos diferentes em suas saídas do PLC. Existem muitas possibilidades, o hóspede pode voltar para o crime ou drogas, se regenerar e conseguir trabalho digno, pode ficar de vez no Centro e fazer seu trabalho lá mesmo ou mesmo, quando se trata de um hóspede problemático, ser convidado a se retirar. O interessante é que três pessoas marcantes, das quais tive mais contato nesse tempo, seguiram caminhos bem distintos.

Davi é o exemplo clássico da passagem que abre esse tópico. Ele que já está há 7 anos no sítio, nesse tempo, além de se recuperar conseguiu alcançar as expectativas colocadas sobre os homens que entram aquele espaço: se recuperou, se casou, iniciou um trabalho e uma faculdade e, mesmo assim, continuou trabalhando no Centro, se tornou diácono e passou a dedicar seus dias à obra. Um desfecho exemplar. Sem dúvida o mais esperado para qualquer um, pois une o sentido social, com a faculdade e o trabalho; o familiar, com o casamento; o religioso, com a persistência na profissão de fé e a institucional e eclesiástica, com a continuidade a se doar para a obra com obediência e gratidão.

Outro desfecho – que apesar de não ter como comprovar com dados⁸⁰, imagino ser o mais comum – é o de Malaquias. Primeiro porque ele tem um percurso de muitas idas e vindas o que acaba sendo usual, como trabalhado acima. Do tempo que estive em campo, Malaquias foi e voltou umas três vezes, sempre com o argumento de problemas com sua filha. Apareci no PLC um dia e o reencontrei depois de meses distante, lembro que nesse dia senti um misto de alegria e tristeza. Alegria em vê-lo e tristeza por saber que havia se tornado ao centro, pois para isso acontecer, com certeza algo não havia dado certo. E, realmente, foi o que aconteceu. Depois de mais de três anos no centro, com um trabalho de obreiro, reconhecido, se sentindo pronto, Malaquias marcou o casamento, retornou para a sua vida, para a sua filha, para seu emprego e, por meses, conseguiu ter uma vida, como disse, “normal”, mas, em suas próprias palavras, “o passado cobra a conta”. Contou que foi procurado para voltar a trabalhar com jogo do bicho, como negou ir de novo “para essa vida”, ficou marcado “pelos caras”. Em uma madrugada, teve sua casa invadida, como uma forma de ameaça, quase foi morto por eles, mas conseguiu escapar. Procurou sua noiva, mas ela, como tem dois filhos, ficou com medo de continuar o noivado com alguém ameaçado de morte e terminou tudo com ele. Com receio pela (ex futura) mulher e sua filha, resolveu voltar para o Centro até as coisas ficarem mais calmas. “Até as coisas ficarem mais calmas” expõe um componente fundamental do Centro na minha leitura: a mudança na temporalidade do conflito. De ameaças imediatas e urgentes, seus participantes optam para a mediação. O PLC é um ponto de mediação de tensões e conflitos.

Perguntei se nesse tempo houve recaída e a primeira resposta foi: “minha fé esmoreceu”. Em seu discurso a recaída na droga não era mais importante do que o esmorecimento na fé, já que a fé abrange tudo e estar fraco na fé é estar fraco para tudo, a droga é só um dos problemas. Esmorecer abarca tudo, a vida inteira. Essa fala mostra muito do cerne, do que eles entendem para o objetivo central do tratamento e me remete a dois conceitos que sempre percebo aparecer com frequência. É comum ver o termo “estar limpo” transcorrer com naturalidade entre os ex usuários de drogas, se referem ao tempo que não fazem uso como: “estou limpo a certo tempo”, que quer dizer que não faz uso de droga, estar limpo significa uma limpeza real do corpo, já que esse não recebe a droga, que é suja, segundo eles.

⁸⁰ O PLC não consegue fornecer os dados esquematizados com os motivos das saídas.

Estar limpo remete então a uma limpeza real, mas também a uma simbólica, pois a sujeira da droga não é só química, mas também os corrompe, o que é bastante forte em seus discursos.

No entanto, que é mais recorrente na fala dos hóspedes do PLC é a expressão “estou de pé” ao invés do “estou limpo”. A segunda já é comumente utilizada por aqueles que focam na droga, na substância como o principal problema, como o catalisador de todos os outros possíveis erros que podem cometer. Por exemplo: “roubei para usar drogas, briguei porque estava sob o efeito e fiquei transtornado, etc”. Eles transformam a substância como ponto de partida dos males posteriores. O termo “estar de pé” responde mais claramente à cosmologia pentecostal. Estar de pé abrange um universo maior, o que eles querem não é só a recuperação, dentro da premissa da fé, buscam a redenção, a salvação e para isso não podem estar *prostrados*, conceito nativo muito acionado. Segundo a visão, os fiéis devem estar prostrados diante de Deus, mas de pé frente ao mundo e às tentações do diabo, porque devem ter forças para lutar e não se vulnerabilizarem, não abrirem brechas para o mal, não se desengajarem de uma vida convertida, não pecarem. No “estar de pé” não é a droga o elemento base ao qual se deva combater e lutar e sim o pecado, estar de pé se liga a tudo que foi discutido na tese, sobre a vida de convertido, sobre o que a conversão espera de você e te cobra, sobre a resistência contra o diabo e a teologia da batalha espiritual, para tudo isso não basta estar limpo, é preciso estar de pé.

Voltando à Malaquias. Das duas vezes que retornei lá, ele tinha uma fala de que tudo agora estava em paz e seguindo sua *normalidade*, mas da terceira vez o discurso já era outro, dizia que sua filha estava em abrigo e que os *caras* do jogo do bicho ainda estavam com a proposta de retorno. Perguntei sobre o que ele faria e disse que não tinha jeito, que pela vida dele e da filha deveria voltar para o crime, mas que isso não mudaria seu estado de conversão a Deus, pois tinha consciência de que era circunstancial. Soube que ele não se desligou do Centro, saiu para resolver o problema de sua filha e voltou ao Centro, ficou um pouco e, agora já recuperado e após idas e vindas, foi compartilhar sua gratidão em outra igreja, como narrei na história que abre esse tópico.

Malaquias sempre fez questão de me apresentar os destinos dos hóspedes e sempre trouxe à tona o Blindado. Por essa referência sempre frequente, acredito ter

sido ele um dos casos mais marcantes passados ali, não sei se por sua própria história dentro do centro ou pelo tipo de traficante que era. Dos que ele me contou, alguns morreram, outros “se deram bem”, outros saíram e ajudam a manter o Centro de alguma forma e tem aqueles como o Blindado que voltaram para o crime (ou nunca saíram dele). Malaquias me mostrou as redes sociais dele, que exibiam fotos públicas com armas, drogas e legendas que remetiam às bênçãos de Deus frente a batalha do tráfico. Pelo que apresentava nas fotos parecia se enquadrar no grupo dos “traficantes evangélicos” (VITAL DA CUNHA, 2009), infelizmente, somente pelas fotos apresentadas não é possível afirmar ou tirar conclusões, todavia essas são as indicações.

O que se pode pensar é o fato, o seu desfecho, que foi o retorno ao crime. Normalmente, quando ocorrem esses retornos à vida antiga o PLC mobiliza o argumento da escolha própria, o conhece-te a ti mesmo, a responsabilidade individual e diz que não foi o trabalho do centro que falhou, mas sim a conversão que não ocorreu que quando ela não existe não há nada que se possa fazer. O desfecho necessita, assim, do primeiro passo, do engajamento na vida cristã, na adesão à vida conversa, sem isso a trajetória de recuperação é invalidada, mas não por responsabilidade do sítio, que deu a seus hóspedes todos os instrumentos para isso, mas por opção própria do membro, que não quis abandonar suas antigas práticas e por isso, volta para elas. Isso é visto tanto na fala de Malaquias quanto Davi sobre o Blindado, ambos já disseram que não “botavam a mão no fogo pela conversão dele”. Se não há conversão, não há recuperação, não há transformação, não há retorno à vida social e não há limpeza moral. Blindado mesmo não sendo considerado convertido teve a oportunidade de conhecer a Deus, logo não é mais inocente, como dizem eles. Por ter conhecido a verdade de Jesus e mesmo assim retornado ao crime o faz entrar no conceito de desviado, como tratarei a seguir.

6.2. Desviantes e desviados

Certa vez, durante uma apresentação num congresso, uma menina me fez uma pergunta que, àquela época, eu ainda não tinha desenvolvido a ideia que ela me apresentou. Sua provocação muito me ajudou a pensar os caminhos de recuperação e como eles modulam suas possibilidades interligando fé e obra.

Visivelmente descrente dos trabalhos realizados pelos pentecostais nessa área, perguntou sobre a reincidência. Ela perguntou sobre como eles lidam com a reincidência e a queda diante de um discurso sobre a recuperação total, a transformação e a cura. Caso haja algum retrocesso no tratamento, desistências, volta à vida das drogas e do crime, se isso não inviabilizaria o preceito deles.

Essa pergunta faz pensar em todos os passos do processo da entrada ao desfecho, mostrando o quanto eles estão interligados e se encontram em vários momentos, sem estarem estabelecidamente demarcados como um de cada vez. O mote principal é a comprovação de seu bom resultado sem a ajuda de médicos ou do Estado, apenas com a ação de Cristo e isso se confirma mediante ao grande número de homens que passam ali todos os anos e a grande porcentagem dos que não voltam para a vida das drogas ou do crime. Mas, é claro, que esse não é resultado 100%, apesar deles só apresentarem os casos de sucesso. E quando o desfecho é visto pelo retorno às antigas práticas? Caso esse homem com idas e vindas, que provou que não deve ser convertido, deve ser aceito novamente? Devem colocar em prática a máxima de Cristo do “vem como estás”?

Para tentar responder a essas perguntas pegarei o caminho de um conceito sociológico – desviante – e outro nativo – desviado. Ambos sugerem a ideia de desvio, desvio de caminho e desvio de conduta e podem se referir aos hóspedes do PLC. Antes de entrarem na nova fé e aderirem a nova conduta eram vistos e tidos como desviantes. Caso entrem no centro, mas não se sustentem no caminho religioso, são lidos por eles como desviados, que são aqueles que já adquiriram conhecimento cristão e vivenciaram experiência com Cristo, mas mesmo depois de tudo isso se desviaram do caminho.

Os desviantes do senso comum se distanciam do conceito sociológico de desvio de Becker (2008). Antes de entrar no PLC aquele homem é visto, pelo centro, como um desviante na lei, em seus descaminhos, como um apartado de Deus, como aquele que precisa encontrar um bom caminho a partir de uma boa decisão. Na sociologia do desvio de Becker há um afastamento da ideia essencializada de crime, o desvio não está dado de modo fechado, ele vem a partir das relações, o foco não é dado ao indivíduo e sim às produções sociais. O rótulo de desviante, para Becker, é dado a partir de imposições e da naturalização das regras, nessa ideia, relativiza as leis e normas sociais definidoras de

comportamentos certos ou errados. Esses comportamentos são processos políticos e culturais, que conseguem se legitimar como mais corretos e aceitáveis em detrimento de outros. "Desvio não é uma qualidade que reside no próprio comportamento, mas na interação entre a pessoa que comete um ato e aquelas que reagem a ele" (BECKER, 2008, p.27).

Apresentei brevemente um pouco da teoria de Becker exatamente para vermos o contraponto sociológico. O PLC responde exatamente às normas regentes, corroboram com os processos políticos que tipificam os comportamentos e formulam categorias de definição. Todos são enquadrados, o grupo dos “só cachaceiros”, dos “da rua”, dos “bandidos”, dos “cracudos quase mendigos”, “dos que não tem potencial”, etc. Existe uma infinidade de possibilidades de inserção categóricas e a que abrange todas essas é a visão deles como desviantes, num sentido distante de Becker e igual ao criticado por ele.

Ao receber os desviantes, depois deles terem acesso a toda verdade religiosa apresentada ali, não há mais possibilidade de voltarem a ser desviantes. Depois de ouvir a mensagem de Deus e mesmo assim saírem dela, são agora desviados. Conheceram a palavra, a verdade, a Deus, não são mais inocentes, são desviados. Os desviantes são os que estão entregues à vida de pecado, mas que tem o salvo conduto de não conhecerem a Cristo. Os desviados são os que mesmo o conhecendo renegam a essa vida correta para regressar ao pecado.

Quando o crente é um desviado, a igreja não tem mais responsabilidade sobre ele, pois deu tudo o que ele precisava, todo o ensinamento, todo o “alimento espiritual” como eles dizem. Ele já leu a Bíblia, já sabe que só existe “dois caminhos” e mesmo assim opta à voltar para o de “destruição”. Está marcado e determinado como um desviado e só pode sair dessa condição se resolver voltar atrás e viver sua prática de fé novamente. Esse passo só depende dele, de sua fé, é um ato individual, uma escolha, pois a igreja, como já fez o que podia fazer, “o que tinha que ser feito” não tem mais como arbitrar sobre as decisões do fiel, ou, no caso do Centro (que também é igreja) do hóspede.

É assim que há esse processo de (des)responsabilização, cuja responsabilidade ora é do homem ora da instituição. Segundo as narrativas ouvidas, se ela ofereceu tudo a todos, alguns conseguiram se recuperar e outros não, a

responsabilidade não é mais delas e sim daqueles desviantes que se tornaram desviados e não foram capazes de se converter. Por isso não assumem, verdadeiramente, os casos negativos, por isso o saldo bem sucedido continua a ilustrar a trajetória do PLC.

Contudo, há mais a refletir a partir do cenário, que rede, complexidade, ligações e resultados se podem esperar, o que foge ao previsto e por que? Por se tratar de uma ordem eclesiástica, de uma igreja, não podem renegar aquele que pede ajuda, aquele que provou ser desviante e desviado. Dizem que, como acreditam na Bíblia, precisam levar a parábola do filho a sério cada vez que alguém pensa em retornar ao espaço. Coloco aqui a passagem que narra esse acontecimento:

E disse: *Um certo homem tinha dois filhos. E o mais moço deles disse ao pai: Pai, dá-me a parte da fazenda que me pertence. E ele repartiu por eles a fazenda. E, poucos dias depois, o filho mais novo, ajuntando tudo, partiu para uma terra longínqua e ali desperdiçou a sua fazenda, vivendo dissolutamente. E, havendo ele gastado tudo, houve naquela terra uma grande fome, e começou a padecer necessidades. E foi e chegou-se a um dos cidadãos daquela terra, o qual o mandou para os seus campos a apascentar porcos. E desejava encher o seu estômago com as bolotas que os porcos comiam, e ninguém lhe dava nada. E, caindo em si, disse: Quantos trabalhadores de meu pai têm abundância de pão, e eu aqui pereço de fome! Levantar-me-ei, e irei ter com meu pai, e dir-lhe-ei: Pai, pequei contra o céu e perante ti. Já não sou digno de ser chamado teu filho; faze-me como um dos teus trabalhadores. E, levantando-se, foi para seu pai; e, quando ainda estava longe, viu-o seu pai, e se moveu de íntima compaixão, e, correndo, lançou-se-lhe ao pescoço, e o beijou. E o filho lhe disse: Pai, pequei contra o céu e perante ti e já não sou digno de ser chamado teu filho. Mas o pai disse aos seus servos: Trazei depressa a melhor roupa, e vesti-lho, e ponde-lhe um anel na mão e sandálias nos pés, e trazei o bezerro cevado, e matai-o; e comamos e alegremo-nos, porque este meu filho estava morto e reviveu; tinha-se perdido e foi achado. E começaram a alegrar-se. E o seu filho mais velho estava no campo; e, quando veio e chegou perto de casa, ouviu a música e as danças. E, chamando um dos servos, perguntou-lhe que era aquilo. E ele lhe disse: Veio teu irmão; e teu pai matou o bezerro cevado, porque o recebeu são e salvo. Mas ele se indignou e não queria entrar. E, saindo o pai, instava com ele. Mas, respondendo ele, disse ao pai: Eis que te sirvo há tantos anos, sem nunca transgredir o teu mandamento, e nunca me deste um cabrito para alegrar-me com os meus amigos. Vindo, porém, este teu filho, que desperdiçou a tua fazenda com as meretrizes, mataste-lhe o bezerro cevado. E ele lhe disse: Filho, tu sempre estás comigo, e todas as minhas coisas são tuas. Mas era justo alegrarmo-nos e regozijarmo-nos, porque este teu irmão estava morto e reviveu; tinha-se perdido e foi achado. (EVANGELHO DE LUCAS, cap. 15: 11-32).*

Essa é talvez uma das parábolas mais conhecidas de Jesus e exemplifica bem o ensinamento do “vem como estás”, de que o desviante é aceito da forma que estiver. Esse é um dos caminhos para responder a pergunta sobre a reincidência.

Eles afirmam que a cura é certa, mas que não deixa de ser dada também por um processo, vide a relação com os ritos de passagem. Se desviar pode ser uma fraqueza, que é aceita e compreendida como possível parte dessas fases, então, se colocam abertos para um possível retorno, como descrito na parábola do filho pródigo. Os desviados são vistos pela ótica de um filho pródigo em potencial, por isso, o processo de recuperação não é fechado como tendo, definitivamente, dado errado, há sempre uma brecha de regresso, o que nunca inviabiliza a obra. Pela máxima do discurso “transformador” que aumenta a capacidade de resiliência e os tiram dos caminhos desviantes, os tornando mais fortes como “ex desviados”.

6.3. Do homem de frente ao homem que chora

*Um homem também chora [...] Guerreiros são pessoas
Tão fortes, tão frágeis
Guerreiros são meninos
No fundo do peito [...] E vida é trabalho
E sem o seu trabalho
Um homem não tem honra
E sem a sua honra
Se morre, se mata
Não dá pra ser feliz
Gonzaguinha*

Outro ponto que aponta para uma mudança de perspectiva e que atravessa a fé é um novo desenvolver de masculinidade, um novo olhar sobre o comportamento do gênero. Na verdade, como a epígrafe que abre, não está expressa numa outra radicalidade do que é masculino, e sim uma mudança que permite ver as idiosincrasias, a produção de outro contentamento. Ser homem parte de uma construção cultural e contextual e, ao menos no círculo que descrevemos, a masculinidade está ancorada num sentido de *macheza*, desempenhado pela cena de guerreiros, fortes, que tem disposição à morte, que não choram, homens capazes de reprimirem o que, para eles, não é natural do masculino.

Ao entrarem no PLC e encararem os atos cometidos por essa postura como algo errado, se torna necessário repensá-la, não abandonar totalmente, até porque

ela necessita ser acionada nos momentos de resistência ao pecado, mas remodelar a forma com a qual se relacionam com o padrão de homem guerreiro. Uma nova face da masculinidade lhe é apresentada, aquela que, por causa do arrependimento, permite que o homem chore copiosamente, que peça perdão e que, em outros momentos, não seja somente guerreiro. Passa a conhecer outro significado para a força, existe aquela vital, da fibra, da valentia e do domínio e do prestígio, mas também aquela força de se assumir quem é, a força que vem da coragem de reconhecer as fraquezas. Esse tipo visto na música acima, do homem que para matar precisa morrer, que por ser forte é também tão frágil, que é pessoa que sente. Essa ligação característica entre a força e a fraqueza é enfatizada e evocada sempre nos encontros do PLC a partir da premissa do Apóstolo Paulo que diz:

“Portanto, eu me gloriarei ainda mais alegremente em minhas fraquezas, para que o poder de Cristo repouse em mim. Por isso, por amor de Cristo, regozijo-me nas fraquezas, nos insultos, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias. Pois, quando sou fraco é que sou forte. (2 Coríntios 12:9-10).

Dessa forma vai se revendo os conceitos de masculinidade pelo atravessamento da fé, que vai se pondo em diálogo a força e a fraqueza e a dupla face desses processos. Ao se descobrir fraco, ele deve lutar para “estar de pé” e não estar vulnerabilizado e sua força agora está na resistência, para que não se abram brechas e não os tornem vulneráveis novamente. É esse um movimento constante e que foi narrado da melhor forma por uma fala de Davi:

“Eu cheguei aqui e achava que todos deveriam ser fortes. Conheci a fragilidade aqui. Em homens. Uma palavra pode acabar com a vida de uma pessoa. É o que acontece com muitos aqui. E aí, com a vivência, a gente aprende que tem que desconstruir muitas coisas. Por exemplo, isso é muito comum pra quem veio da favela, como eu, autoridade é sinônimo de repressão. Quem tá dentro da favela vive isso. Ai temos que mostrar que obreiro não é policial, que tá aqui para apoiar. Aqui ele luta com a sua própria realidade, com o ambiente, com suas convicções. Nós, humanos, construímos conceitos que são base da nossa personalidade. Aqui temos que quebrar esses conceitos, porque todo o mundo é maior que os nossos conceitos”.

Sua fala nos remonta à pesquisa de Machado (2015, p. 467) sobre o processo de insensibilização – sensibilização ao qual são colocados:

Contam, através de seus testemunhos, as técnicas de insensibilização às quais foram submetidos: tortura, abandono junto a animais, alimentar-se das comidas de porcos, ter a cabeça mergulhada na água suja desses animais até quase se afogar, presenciar a morte ou a tortura de outrem, ser amarrado com fita crepe quando à beira da morte, enfim, um conjunto detalhado de experiências que produzem nessas pessoas uma política emocional de insensibilidade, que participa da produção desses homens “sem coração”, que matam a “sangue frio”. Mas ao serem resgatados da morte eles são resgatados também desse mundo da insensibilidade, e seus relatos cedem espaço à dor e ao sofrimento, agora lavados pelo sangue do cordeiro [...] Testemunhos desse passado da insensibilidade e do presente de transformação e ressensibilização, permeado por dores e arrependimentos, sem colocar em questão sua masculinidade e virilidade. “Homem que é homem chora, diz o pastor. “Quero ver ter coragem para pedir perdão. Tem que ser muito macho para pedir perdão”. Acionando de diferentes modos a relação entre emoção, virilidade e masculinidade se refaz os padrões emocionais valorizados ao identificar como um ato de coragem entregar-se à dor do arrependimento e do sofrimento.

A própria condição do masculino é repensada quando os dispositivos de arrependimento e conversão entram em cena. Antes, homens viris eram evidenciados pela força e agora, “homem que é homem” chora e pede perdão, se sensibiliza, sofre e se arrepende. Como dito por Machado, ocorre uma ressensibilização que coloca em fricção e em paralelo as suas duas realidades a do *Homem de Deus x Sujeito Homem*. O segundo depende de si, se assume como único ator e autor de sua força, já o homem de Deus é aquele que não está abandonado a sua própria agência, aquele que não anda sozinho. Essas imbricações mostram como a ação do diabo, Espírito Santo, arrependimento, dor, conversão e testemunhos são operadores para se problematizar o masculino. Vemos, assim, a transformação do homem de frente para o homem de fé, que é o homem que chora.

A questão, portanto, tratada na tese é embasada na pergunta: “do que eles são tratados?” São homens que podem também ser considerados refugiados. O Centro se torna local de possibilidade de transformação e, sobretudo, espaço de refúgio para eles. Não são refugiados no sentido com o qual trabalhamos esse conceito de mobilidade e territorialidade, estão em sua terra, e seu país, entretanto refugiados da vida ameaçada das diversas guerras que acontecem e os acometem. Essa fuga para um lugar que os refugie nos faz pensar sobre o que segura tantos

homens não só no PLC, mas nos diversos Centros de Recuperação que vemos crescer.

Entram nos CRs para serem tratados, na verdade tentarem se recuperar desse limiar vida e morte, da fuga da morte e uma possibilidade de vida. No entanto, essa vida que buscam também sugere outros tipos de mortes simbólicas, deixando com que a sua posição sempre “no limite” dos dois lados dê ainda mais robustez ao conceito e o entendimento de liminaridade. Uma vez que aceitam esse refúgio, a condição liminar se coloca como presente e acompanhante de suas trajetórias. Assim, o tratamento tem muito a ver com os sentidos e tensões de morte e vida, o quanto de vida tem na morte e o quanto de morte tem na vida em suas esferas reais e simbólicas dentro de um espaço cercado por um emaranhado de disputas.

A partir do momento que há tratamento e transformação, existe, da mesma forma, formação de sujeitos. Que sujeito é criado num espaço como esse? Foi muito discutido a visão Goffmaniana sobre a “mortificação do eu”, porém, levando em conta a liminaridade entre morte e vida, tal mortificação não existe e nem se sustenta sozinha. O sujeito forjado em espaços como esse, mobiliza a esfera da fuga e da persistência sobre vida e morte, a partir de um duplo processo de mortificação e produção do eu. Existem momentos que o “eu” deve ser mortificado, mas não abandonado, e sim posto em nova produção, como é o caso dos testemunhos, momento em que se narra uma suposta mortificação em prol de uma produção. No entanto, esse movimento não é visto somente em momentos visíveis ou “fabricados”, ele passa a ser a nova identidade do sujeito, que não somente vive, mas deve se observar e vigiar as conduções liminares existentes entre vida, morte e suas mortificações e produções do “eu”. Existe um ambiente de construção e desconstrução de si capaz de esconder o assujeitamento.

O problema central, para além dos fios condutores, está pautado no paradoxo que habita o “recuperar”, em sua dimensão de verbo e substantivo, também em sua dimensão política e individual, mobilizando questões sobre indivíduo e sociedade. Esse recuperar traz com ele um arsenal de significados com diversas gramáticas expressas pela redenção e pelo progresso moral. Redenção talvez seja a palavra mais completa e que abrange ainda mais os significados buscados pelos CRs, o que está mais posto em seus discursos e tentativas cotidianas.

7. Arremates finais – “Aonde se tem *cria*, não se *cria vacilão*”

A Antropologia é a disciplina dos indisciplinados, daqueles que se recusam a limitar a sua curiosidade. O antropólogo é aquele que sai, que quer conhecer tudo de maneira mais ampla e dando a ele mesmo todos os meios para chegar a isso. [...] Sua outra definição é que nada que me é humano me é estranho. É necessário tudo para se construir o mundo.

David Le Breton

Sou formada em Jornalismo. Por algum tempo da minha vida trabalhei em redação de jornal, local que tínhamos que ter notícias todos os dias, por isso fomos ensinados a olhar o mundo percebendo as ruas, suas entranhas e detalhes porque tudo era passível de virar pauta. Essa prática – que considerei muito benéfica – passou a fazer parte da minha forma de olhar e pensar o que se colocava à minha volta e uma das formas de comunicação na rua que muito me chamava a atenção era o grafite e as pichações, principalmente as frases que carregavam tanto significado. O Jornalismo mudou minha forma de andar e perceber e quando cheguei à Antropologia, apesar das muitas diferenças e peculiaridades, vi muito também dessa percepção de cidade e de comunicação mais intensa, uma atenção com o que ela pretendia nos dizer. Agora, muito mais antropóloga do que jornalista, acho que ainda carrego esse olhar de que “tudo é pauta” e, por isso mesmo, estive mais atenta aos sinais da rua, quase que numa inspiração *à la* João do Rio⁸¹. Quando fazia meu mestrado, vi uma inscrição num muro na Itália que muito me marcou e me fez perceber ainda mais a fala dos muros, a frase dizia: “Muri puliti, Popoli muti”, que significa: “Muros limpos, povo mudo”.

Digo isso porque, durante a pesquisa, parecia que tudo queria me comunicar sobre ela. As falas no trem, as frases nas paredes e muros das cidades, os panfletos no sinal de trânsito, as balas vendidas nos ônibus, era impossível não estar atenta. Percebia o quanto esse problema e esses sujeitos eram ativos e presentes no cotidiano, na realidade, na forma objetiva da vida, o quanto eles eram tangíveis e se mostrava em sonoridade, letras, ritmos, vendas, trocas. Quando ainda focava no

⁸¹ BARRETO, Paulo. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

crack, me apareceu uma frase de impacto nas pichações: “Diga não ao crack, corra dos cracudos”, que por si só já pode se transformar numa tese. Entre outras encontradas na cidade (e que infelizmente não consegui fotografar), a que escolhi para o título do “fechamento” dessa tese foi uma das que mais falou comigo. “Aonde se tem cria não se cria vacilão” revela um tipo de *ethos*. Aquele formado principalmente no morro, na favela, no crime e que estabelece uma zona de solidariedade, confiança e proximidade, é o que permite o não estranhamento do outro. O conceito de *cria* é tão central para eles e tão indissociável do que eles são e de seus valores, que também os levam para o espaço de recuperação, também querem, através da autogestão, transformá-los um aos outros em crias para que se estabeleça pontes de confiança mútua e de igualização.

É claro que os conceitos são reformulados nesse novo espaço, mas a essência que traz a chave conceitual de *cria* para eles está expressa no que seria – para além de ser nascido e criado num lugar determinado – ser homem de Deus. Homem de Deus, recuperado, transformado: esse não vacila. Pode até pecar, mas não vacila. Logo se arrepende, pede perdão e entra de novo no processo. Ao ver essa frase pensei, é claro, a que e a quem ela se referia: à vivência da favela e ao que dá sentido ao tráfico também. Sendo os traficantes e usuários aqueles que lotam o PLC, ainda que outras representações e identidades sejam conhecidas e criadas lá mesmo, muitas outras também são reformuladas e resignificadas, acredito ser esse o caso do *cria*, por isso a considero uma categoria nativa tão potente e cheia de possíveis mediações.

Num cenário de tamanha complexidade e no acontecimento do agora se torna difícil chegar a alguma conclusão fechada, por isso, tento aqui fazer algum arremate das principais reflexões apresentadas, a ver quais janelas podem ser abertas para futuras e necessárias discussões e pesquisas. A primeira coisa que destaco, mais importante que as narrativas expressas é a forma com a qual se comunicam entre si, como encontram amparo e desalinho, o que de Blindado podemos ver em Davi e o quanto de Malaquias existem nos dois? O quanto a narrativa da figura de um diabo e um Deus se intercala com a presença de homens como Barnabé ou Salomão? Como essas trajetórias se atravessam e se entrecruzam, talvez seja o pulo mais certo para se alcançar um entendimento de construção de trajetórias nas cenas da recuperação.

Essa tese apresentou um cenário específico, um Centro de Recuperação pentecostal que atua, entre outras coisas, numa ressignificação dos prazeres. É onde se limpa todos os antigos prazeres (drogas, sexo, dinheiro) para formar outro, um único, visto numa divindade (Jesus Cristo) capaz de saciar todos aqueles deleites passados dominados pelo pecado. Na busca de todos por um único prazer, se aplaina as identidades e os convence que são iguais. Há muita complexidade e muitos desafios nessa pretensa igualdade, existe uma gramática que deve ser (de)codificada diante de tantos pressupostos e repercussões. Crime, drogas, fé, crença, conversão, rituais, Deus, diabo, Espírito Santo, recuperação, cura, transformação, salvação.

Diante dessa miríade que me foi apresentada, na qual cada uma abria diversas possibilidades de visões, optei por um caminho. Sempre temos que optar por um caminho interpretativo, de organização conceitual em meio a um contexto complexo. Minha opção foi iniciar por uma reflexão metodológica, na qual refleti sobre as minhas trilhas a partir de teorias etnográficas, inspirada em outros antropólogos em campos cheios de desafios. Isso me permitiu abrir as portas do PLC para todos que não o conheciam, seus métodos, estrutura, forma de funcionamento, regras, teologia e doutrina. Não seria possível entender de fato esse micro espaço sem uma articulação com suas bases e o território com o qual fazia acordos para a sua existência, por isso a apresentação do pentecostalismo, suas teorias, seus desdobramentos e a qual linha pentecostal a Igreja do Deus da Verdade respondia. Como também a milícia, o crime organizado que tornava possível, por meio de seu aceite e “proteção”, a existência de um CR evangélico com recepção de traficantes, ou seja, criminosos que figuram a outra face do crime organizado. Quantas teias não se encontram somente nessa relação? Isso foi o apresentado na Parte I.

A Parte II ficou a cargo de um entendimento ainda mais amplo, sobre como o Estado permite e estimula a presença e o crescimento desses CRs às margens, como eles se reinventam e “pedem” para se nomear de outra forma, de que modo se enxergam e se colocam no panorama de modelos de tratamento que temos. A presença de CRs como o PLC nos faz repensar formas de tratar e como são desenhados novos paradigmas de recuperação a partir de outras práticas – de fé – num quantitativo tão grande de hóspedes.

Na Parte III foi destrinchado esse emaranhado de conceitos pela lente etnográfica, da observação e das narrativas. Momento no qual suas vidas responderam aos propósitos macro estruturais e como elaboravam os códigos e os valores por seus meios subjetivos. Modo esse em que vemos o *cria* ganhar outros contornos pela via da conversão e não mais do crime puro ou da linguagem da favela. Quando se revela o que o arrependimento, a composição e o “controle” da dor podem aferir em suas atitudes, como são formados os testemunhos e que peso essa oralidade possui frente às ações. Parte em que foi possível adentrar em seus próprios ritos de passagem e em como os rituais os compõem por meio tanto da obediência como da impermanência, com músicas, ritmos, repetições e criação. Como reelaboram a prática da oportunidade e como a pesquisadora também se torna partícipe por causa dela. Nos mostra que não é possível somente um desfecho, que na vida o ordinário não é regra, que o extraordinário não está presente somente no extramundano ou no transcendental, ele tece e elabora, principalmente, a vida factível, terrena e real, manifestando seus desfechos, quase sempre, imponderáveis.

Essa “conclusão” fica como a querência do que talvez não tenha alcançado, na possível análise do que eles não puderam filtrar, do que é mais que episódico e sim uma possível tendência, do que não tem desfecho. Para além das significações e possíveis reflexões que a fala da introdução e a frase da conclusão representam fica posta a atualidade dessas questões, a constante e forte presença nas praças, nas ruas, no público e como pedem e querem serem observados e compreendidos. Para mim, fica a certeza de que “nada que me é humano me é estranho”, fica esse como sendo o grande remate da tese, conseguimos enxergar esses sujeitos ao menos um pouco e alcançar uma via de comunicação, que deixa à espera os próximos passos.

8. Referências Bibliográficas

ABUMANSUR, E. **Fé e crime na ‘quebrada’: pentecostais e PCC na construção da sociabilidade nas periferias de São Paulo.** *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 99-120, jan./mar. 2014.

AGIER, M. **Encontros Etnográficos: interação, contexto, comparação.** São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.

AGUIAR, A. **Usuários de crack, instituições e modos de subjetivação: estudos da prática e eficácia terapêutica em uma comunidade terapêutica religiosa (RN).** Dissertação de Mestrado UFRN, 2014.

ALMEIDA, R. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico.** São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

AMARANTE, P. **Loucos Pela Vida: a Trajetória da Reforma Psiquiátrica no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BARRADAS, A.M.P. **Factores influentes na permanência do toxicodependentes em programas terapêuticos do Desafio Jovem: um estudo de caso.** Dissertação de Mestrado. Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

BARRETO, P. **A alma encantadora das ruas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BECKER, H. **Outsiders. Estudos de sociologia do desvio.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. "Problemas de Inferência e Prova na Observação Participante". In: **Métodos de Pesquisas em Ciências Sociais.** São Paulo, Editora Hucitec, 1993.

BIONDI, K. **Junto e Misturado: uma etnografia do PCC.** São Paulo: Terceiro Nome, 2010.

BIRMAN, P. **O Espírito Santo, a mídia e o território dos crentes.** *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 41-62, outubro de 2006.

_____. “Memória, Política e Gestão Religiosa do Espaço: Evangélicos em Comunidade”. *In: ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara (Org.). Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo.* São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

_____. **O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais.** *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 133-153, jan./jun. 2012.

BOURDIEU, Pierre. **Remarques Provisoires sur la Perception Sociale Du Corps**”. *Actes de Le Recherche em Scienses Sociales.* nº14, abril, 1977.

_____. **A Economia das Trocas Linguísticas: o que falar quer dizer.** São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **A Dominação Masculina.** Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2003.

BIEHL, J. **Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo.** *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v 51, n.2, 2008.

BRANDÃO, B. **“Me chama pelo nome”:** Juventude vulnerável entre os muros e esquinas do Rio e de Roma. Dissertação de Mestrado. PPCIS/UERJ, 2013.

BURSZTYN, M. (org). **No meio da rua: nômades, excluídos e viradores.** Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

CANO, I; LOOT, C. “Seis por meia dúzia?: Um estudo exploratório do fenômeno das chamadas ‘milícias’ no Rio de Janeiro”. *In: JUSTIÇA GLOBAL. Segurança, tráfico e milícias no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2008.

CANO, I; DUARTE, T. **No sapatinho: a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011).** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

CARNEIRO, H. **Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno.** São Paulo: Xamã, 1994.

_____. **A fabricação do vício.** *Anais do XIII Encontro Regional de História-Anpuh-MG, LPH-Revista de História*, Departamento de História/ICHS/UFOP, Mariana-MG, nº 12, 2002.

CAROZZI, M.J. **Tendências no estudo dos novos movimentos religiosos na América Latina: os últimos 20 anos.** *BIB – Boletim Informativo Bibliográfico*, Rio de Janeiro, n 37, p. 61-78, 1994.

CARVALHO, S. **As Contradições da Promoção à Saúde em relação à Produção de Sujeitos e a Mudança Social.** *Ciência & Saúde Coletiva*. v. 9, n. 3, p. 669-78, 2004.

_____. *et al.* **Medicalização: uma crítica (im)pertinente?** *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 25 [4]: 1251-1269, 2015.

CASTEL, R. **A dinâmica dos processos de marginalização: da vulnerabilidade a desfiliação.** *CADERNO CRH*, Salvador, n. 26/27, p. 19-40, jan./dez. 1997.

CECCHETTO, F. **Violência e estilos de masculinidade. Violência, Cultura e Poder.** Rio de Janeiro: FGV Editora, 2004.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.

CETTIN, G.S. “O tratamento ao usuário compulsivo de crack: fissuras no cotidiano profissional.” *In: MEDEIROS, R.; SAPORI, L. F. (orgs), Crack: um desafio social.* Belo Horizonte: Editora PUC-MINAS, 2010.

CLIFFORD, J. “Sobre a autoridade etnográfica”. *In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CONCEIÇÃO, W. **“Lembra aquele dia que a milícia passou por aqui?": traficantes, milicianos e suas representações contrastivas na violência urbana carioca”** *Idéias – Rev. Inst. Filos. Ciênc. Hum.* UNICAMP, v.6, n.2, p.195-224, jul/dez. 2015.

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

CÔRTEZ, M. **Diabo e Fluoxetina: formas e gestão da diferença**. Tese de Doutorado. IFCH: Unicamp, 2012.

DAMAS, F. **Comunidades Terapêuticas no Brasil: expansão, institucionalização e relevância social**. *Rev. Saúde Públ. Santa Cat.*, Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 50-65, jan./mar. 2013.

DAMATTA, R. "O ofício do etnólogo ou como ter o Anthropological Blues" *In*: NUNES, Edson de Oliveira. **A Aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. "Van Gennep (1873 – 1957)". *In*: ROCHA, Everardo e FRID, Marina. **Os Antropólogos: de Edward Taylor a Pierre Clatres**. Petrópolis: Vozes, 2015.

DAS, V; POOLE, D. **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fé, Oxford: School of American Research Press/ James Currey, 2004.

DE LEON, G. **Comunidade Terapêutica: teoria, modelo e método**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

DOMANICO, A. "**Craqueiros e Cracados: bem vindo ao mundo dos noias**": Estudo sobre a implementação de estratégias de redução de danos para usuários de crack nos cinco projetos-piloto do Brasil. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EHRENBERG, A. **La Fatigue d'être soi: Dépression et société**. Paris: Odile Jacob, 2008.

ELIAS, N. **O processo civilizador: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v I.

_____. **O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, v. II.

ENNE, A.L.S. **“Conceito de rede e as sociedades contemporâneas”** *Comunicação e Informação*, V7, nº 2: pág 264 - 273. - jul./dez.2004.

ESCOREL, S. **Vidas ao léu: trajetórias de exclusão social**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1999.

_____. “Vivendo de teimosos: moradores de rua da cidade do Rio de Janeiro”. In BURSZTYN, M. (org.), **No meio da rua: nômades, excluídos e viradores**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

FAVRET-SAADA, J. **“Ser afetado”**. In Cadernos da Campo – Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP, nº13, 155-161, 2005.

FELTRAN, G. **Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo**. Tese de Doutorado. IFCH /Unicamp, 2008.

_____. **“Jovens em conflito com a lei”**. *Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS- UFSCar*, v.3, n.1, jan-jun., 2011.

FIGLIARELLI, M. **Uso de drogas: substâncias, sujeitos e eventos**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp. Campinas, 2013.

_____. **“O lugar do Estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista e as alternativas”**. *Revista Novos estudos*. CEBRAP, n.92, São Paulo, Mar. 2012, p. 9-21.

FOOTE WHYTE, W. **Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

FOUCAULT, M. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Segurança, Território, População: curso no Collège de France (1977-1978)**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **A História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **A História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. "Sexualidade e poder". *In*: MOTA, M. B. (Org.). **Ética, sexualidade e política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 56-76.

FRANGELLA, S.M. **Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo**. São Paulo: Anablume, Fapesp, 2009.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. *In* ANTONIAZZI, A. *et al.* **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FROMM, D. **Deus e o Diabo na terra do crack**. Monografia. UFSCar, 2014.

GALDEANO, A.P. "**Salmo 127, versículo 1: ativismo religioso**". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(1): 38-60, 2014.

GEHRING, M. R. **Drogas, violência e políticas sociais: estudo de uma comunidade terapêutica**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2014.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

_____. **Manicômios, Prisões e Conventos**. Rio de Janeiro: Editora Perspectivas, 2003.

_____. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face.** Petrópolis: Vozes, 2011.

GONÇALVES, R.S. **Favelas do Rio de Janeiro: história e direito.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2013.

_____. “Favelas cariocas, acesso a direitos e políticas urbanas: práticas e discursos”. *In: Patrícia B, et al. (Orgs.).* **Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências.** Rio de Janeiro: FGV, 2015.

HART, C. **Um preço muito alto: A jornada de um neurocientista que desafia nossa visão sobre as drogas.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2014.

HOBSBAWN, E. **Bandidos.** São Paulo: Paz e Terra, 2015.

JUNIOR, H.F.; CAVANCANTI, M. **“Territorialidades da(s) cracolândia(s)em São Paulo e no Rio de Janeiro”.** *Anuário Antropológico*, v. II, 73-97, 2013.

LABATE, B. “Introdução”, *In: LABATE, B. et al (orgs).* **Drogas e cultura: novas perspectivas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas: Mercado de Letras, Fapesp, 2004.

LE BRETON, D. **As paixões ordinárias: antropologia das emoções.** Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Condutas de risco: dos jogos de morte aos jogos de viver.** Campinas: Autores Associados, 2009.

_____. **Antropologia da dor.** São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

_____. **Antropologia dos Sentidos.** Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LEEDS, E. “Cocaína e poderes paralelos na periferia urbana brasileira: ameaças à democratização em nível local”. *In: ZALUAR, A; ALVITO, M.* **Um século de favela.** Rio de Janeiro: FGV, 2006.

LEITE, M. “Religião e política no espaço público: movimentos de moradores de favelas contra a violência e por justiça”. In: ALMEIDA, R.; MAFRA, C. (Org.). **Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

LOPES, N. **Os bandidos da cidade: formas de criminalidade da pobreza e processo de criminalização dos pobres**. Dissertação de Mestrado. UERJ, 2011.

LYRA, D. **A República dos Meninos: juventude, tráfico e virtude**. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2013.

MACHADO, C. “Morte, Perdão e Esperança de vida eterna” In: BIRMAN, P; *et al* (Orgs). **Dispositivos Urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

MACHADO, M.D. “**Religião, cultura e política**”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(2): 29-56, 2012.

MAFRA, C. “Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência”. In: ZALUAR, A; ALVITO, M. **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. “Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal”. In: ALMEIDA, R; MAFRA, C. (Org.). **Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

_____. “**O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul**”. *Interseções*, Rio de Janeiro, v. 13 n. 1, p. 136-152, jun. 2011.

MAGNAMI, J.G.C. “Religião e Metrópole. In: ALMEIDA, R.; MAFRA, C. (Org.). **Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MANENT, P. **La raison des nations : Réflexions sur la démocratie en Europe**. Paris: Éditions Gallimard, 2006.

MARIZ, C. "O Demônio e os Pentecostais no Brasil". *In*: BIRMAN, P; NOVAES, R.; CRESPO, S. (orgs). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.

MARQUES, A. **Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2009.

MARQUES, V. **O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo da Vila Leste- SP**. Dissertação de Mestrado. PUC-SP, 2013.

MENDES, M.I; PORPINO, K. "**Resenha da obra As paixões ordinárias**". *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*, Florianópolis, v. 33, nº. 2, 2011.

MEDEIROS, R. "Clínica e croni (cidade): impactos do uso/abuso do crack na configuração urbana e nos tratamentos da toxicomania" *In*: MEDEIROS, R; SAPORI, L. F. (orgs), **Crack: um desafio social**. Belo Horizonte: Editora PUC-MINAS, 2010.

MENEZES, J. S. "**Terapias complementares em religiosidades pentecostais em Aracaju, Sergipe**". *Estudos de Sociologia, Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, v. 13, n. 1, p. 93-129, 2002.

MEYER, B.; MOORS, A. "**Introduction**". *Religion, Media and the Public Sphere*. Indiana University Press, 2006. Pp. 1-25.

MISSE, M. "**Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos sobre uma contribuição analítica sobre a categoria de bandido**". *Revista Lua Nova*. São Paulo, 79: 15-38, 2010.

MONTEIRO, R. M. "**A 'carreira moral' de jovens internos em instituições de recuperação para dependentes químicos**". *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* - Vol. 5 – nº1 - JAN/FEV/MAR 2012 - pp. 131-155.

MOORE, S.; MYERHOFF, B. **Secular Ritual**, ed. Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977.

NASCIMENTO, E. F. **Resenha do livro “Violência e estilos de masculinidade. Violência, Cultura e Poder”**. *Ciênc. Saúde Coletiva*, vol.10, no.1, Rio de Janeiro Jan. /Mar. 2005.

NIETZSCHE, F. W. **A gaia ciência**. São Paulo; Escala, 2008. p.125.

NONNENMACHER, A. P. **Meninos do crack**. São Paulo: Novo Século, 2013.

NOCK, A. D. **Conversion**. London: Oxford University Press, 1933.

Petuco, D. “A produção social do usuário de crack: desconstruindo o monstro. *In: Conselho Federal de Psicologia*”. (Org.). **Drogas e cidadania: em debate**. Brasília: CFP, 2012.

PERRONE, P.; Andrés K. **“A comunidade terapêutica para recuperação da dependência do álcool e outras drogas no Brasil: mão ou contramão da reforma psiquiátrica?”** *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(2):569-580, 2014.

PIERUCCI, A.F. **Secularização em Max Weber: aa contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

RAFAEL, A. **Um abraço para todos os amigos: algumas considerações sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro**. Niterói: Eduff, 1998.

_____. **“As armas do crime: reflexões sobre o tráfico de drogas no Rio de Janeiro”**. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, ano 1, n 2, 2001.

RAMBO, L.; FAHADIAN, C. “Converting: stages of religious change” *In* LAMB, C.; BRYANT, D. **Religious Conversion: Contemporary practices and controversies**. London and New York, first published, 1999.

RAMBO, L. R. **Understanding Religious Conversion**. New Haven/London: Yale University Press, 1993.

RANOYA, G. **Biopolítica, Comunicação e o Poder Pastoral**. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2009.

RESENDE, H. **Cidadania e Loucura: Políticas de Saúde Mental no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2001.

ROCHA, L. **Uma favela diferente das outras? Rotina, silenciamento e ação coletiva na favela do Pereirão**. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 2009.

RODRIGUES, L. B. **Controle Penal Sobre as Drogas Ilícitas: O impacto do proibicionismo no sistema penal e na sociedade**. Tese de Doutorado. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

RUI, T. **Uso de “drogas”, marcadores sociais e corporalidades: uma perspectiva comparada**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp. Campinas, 2007.

_____. **“Resenha do livro *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*”**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 53, nº 2, 2010.

_____. **Corpos abjetos: etnografia em cenário de uso e comércio de crack**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp. Campinas, 2012a.

_____. **“Vigiar e cuidar: notas sobre a atuação estatal na ‘cracolândia’”**. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, São Paulo v. 6, n. 2, 336-351, Ago/Set 2012b.

_____. **“Nas tramas do crack: etnografia da abjeção”**. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

_____.; FELTRAN, G.S. **Guerra e Pacificação: palavras-chave do conflito urbano contemporâneo** (Nota do Comitê Migrações e Deslocamentos). Boletim Informativo. n.18/2015-ABA, 01 set. 2015.

SANCHEZ, Z. V. D. M. **As práticas religiosas atuando na recuperação de dependentes de drogas: a experiência de grupos católicos, evangélicos e espíritas**. 2006. Tese (Doutorado em Psicobiologia), UNIFESP, São Paulo, 2006.

SANTOS, W. **Compreendendo a sutil Co-Construção da Identidade Social em uma Narrativa de Conversão Religiosa**. In: SINAIS – Revista Eletrônica - Ciências Sociais. Vitória: CCHN, UFES, Edição n.05, v.1, Setembro. 2009. pp. 45-64.

SANTOS, F. S. D. **Alcoolismo: a invenção de uma doença**. Dissertação de Mestrado, São Paulo: UNICAMP –IFCH, 1995.

SENTIS, V. A., **Osho y el camino de la Psicología Humanista-Transpersonal**. Santiago: JC Sáez Editor, 2010.

SILVA, H.; MILITO, C. **Vozes do meio fio**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SILVA, H. “**A situação etnográfica: andar e ver**”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SILVA, V. G. “**Nos bastidores da pesquisa de campo**”. São Paulo: *Cadernos de Campo: Jornal da Tarde*, 1997.

SILVA, J. T. **Interfaces entre Religião e Toxicomania: estudos de caso em duas comunidades terapêuticas religiosas para dependentes químicos no Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UERJ. Rio de Janeiro, 2014.

SIMMEL, G. “A Metrópole e a Vida Mental”. In: VELHO, Otávio G (org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987.

SIMÕES, J. “Prefácio”. In: LABATE, B. et al (orgs). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

SNOW, D.; A.; MACHALEK, R. “**The Sociology of Conversion**”. *Annual Review of Sociology*, Palo Alto (USA), v. 10, p. 167-190, 1984.

SOARES, J. **Engenho dentro de casa: sobre a construção de um serviço de atenção diária em saúde mental**. Dissertação de Mestrado. Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, 1997.

STARK, R; BAINBRIDGE, W.S. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

TAMBIAH, S. **Rituais. Ontem e Hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

TEIXEIRA, C. P. **A construção social do “ex-bandido”: um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

_____. “Saindo so crime: igrejas pentecostais, ONGs e os significados da ‘ressocialização” *In: BIRMAN, P.; et al (Orgs). Dispositivos Urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

_____. **O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé**. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Asociación de Cientistas Sociales de la Religion del Mercosur, ano 10, n. 10, p. 181-205, 2008.

TELLES, V. S. **A cidade nas fronteiras do legal e do ilegal**. BH: Argvmentvm, 2010.

TOTUGUI, M. L. “Visão histórica e antropológica do consumo de drogas”. *In: B. Richard. As Drogas e a Vida*. São Paulo: EPU, 1988. p. 1-7.

TURNER, V. **O Processo Ritual: Estrutura e Anti-Estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana**. Niterói: EdUFF, 2008.

_____. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.

VALLADARES, L. “Os dez mandamentos da observação participante”. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol.22 nº.63 São Paulo Feb. 2007.

VARGAS, E. V. **Entre a extensão e a intensidade: corporalidades, subjetivação e uso de drogas**. Tese de doutorado. FFCH/UFMG, 2001.

_____. **“Uso de drogas: a alter-ação como evento”**. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 2006, v. 49, n 2, p. 581-623.

VITAL DA CUNHA, C. **Evangélicos em ação nas favelas cariocas: um estudo sócio-antropológico sobre redes de proteção, tráfico de drogas e religião no Complexo de Acari**. Tese de Doutorado. UERJ, Rio de Janeiro, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **“O nativo relativo”**. *Mana*. Rio de Janeiro, ano 8, p. 113-148.

VELHO, G. **Nobres e Anjos. Um Estudo de Tóxicos e Hierarquia**. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas Editora, 1998.

WACQUANT, L. **As duas faces do gueto**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

WEREBE, S. “Aspectos socioeconômicos da toxicomania”. In: SANCHEZ, et al. **Drogas e Drogados: O indivíduo, a família, a sociedade**. São Paulo: EPU, 1982. p. 231-246.

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

_____. “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.

_____. **Um debate disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v.13, n.3, p. 3-17, 1999.

_____. “Crime, medo e política”. In: ZALUAR, A. e ALVITO, M. **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ZALUAR, A; CONCEIÇÃO, I. **“Favela sob o controle das milícias no Rio de Janeiro: que paz?”**, São Paulo em Perspectiva, v. 21, n. 2, p. 89-101, jul./dez. 2007.

ZEMPLÉNI, A. “Iniciação”, *In*: BONTE-IZARD, ***Dictionnaire de l’ethnologie et de anthropologie***, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 2000.

9. Anexos

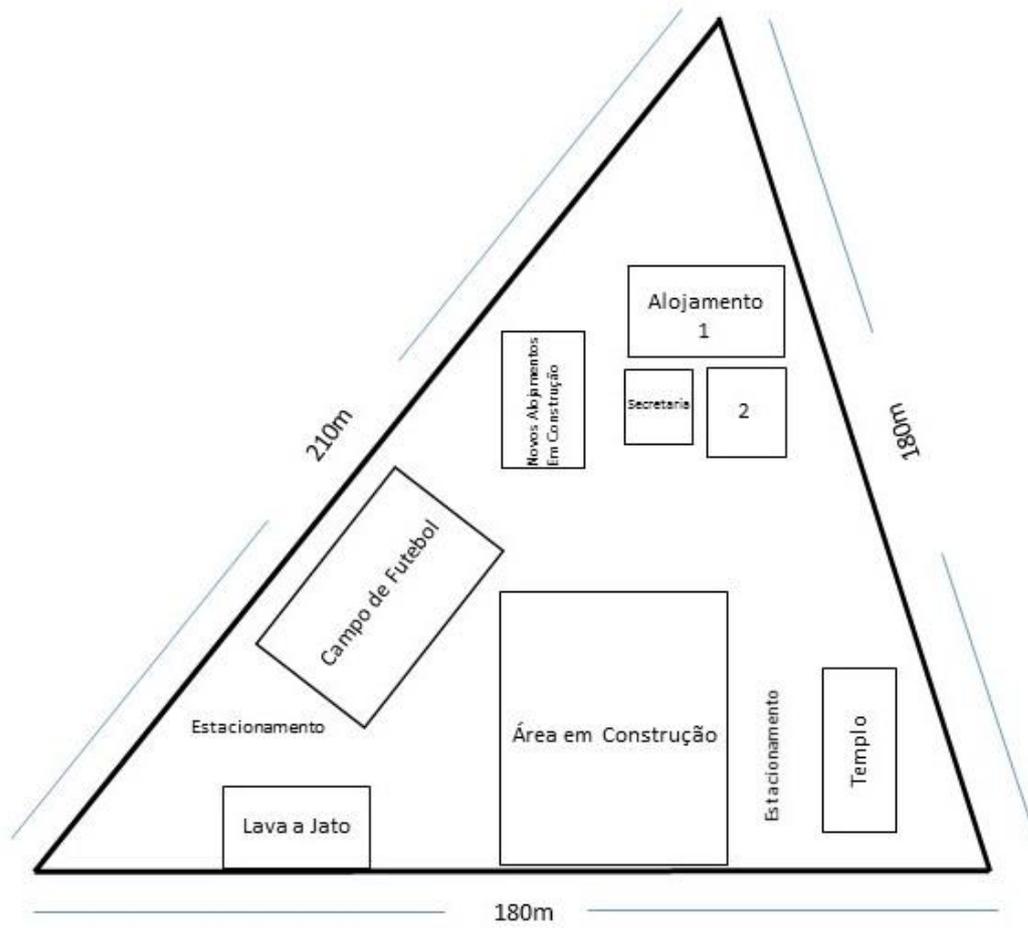


Figura 1 - Planta Baixa PLC