

O traficante evangélico no Rio de Janeiro: revisão, delimitação e crítica

The evangelical drug trafficker in Rio de Janeiro: review, delimitation and criticism

Lucineide Costa Santos¹

Resumo: O texto explora a relação complexa entre o pentecostalismo e o tráfico de drogas no Rio de Janeiro, analisando como a fé evangélica se manifesta em um ambiente de violência e crime. O texto também debate o conceito de "traficante evangélico" nas obras de Teixeira (2013), Cunha (2015) e Corrêa (2022), explorando as diferentes perspectivas sobre a relação entre a fé e o crime, e as consequências da coexistência de ambas as realidades em um mesmo espaço. A figura do "traficante evangélico" no Rio de Janeiro é um fenômeno complexo e controverso que tem chamado a atenção da mídia e dos pesquisadores. Essa figura, que parece juntar conceitos aparentemente antípodas – religião pentecostal e narcotráfico – levanta questões sobre a intersecção entre a fé, a criminalidade e a realidade social das favelas cariocas. A figura do "traficante evangélico", apesar de controversa, demanda uma análise cuidadosa e isenta de preconceitos. A compreensão desse fenômeno complexo contribui para um debate mais amplo sobre as relações entre a fé, a violência e a desigualdade social no Brasil.

Palavras-chave: Traficante evangélico. Pentecostalismo. Rio de Janeiro. Ciência da religião.

Abstract: The text explores the complex relationship between pentecostalism and drug trafficking in Rio de Janeiro, analyzing how the evangelical faith manifests itself in an environment of violence and crime. The text also debates the concept of the "evangelical drug trafficker," in the works of Teixeira (2013), Cunha (2015), and Corrêa (2022), exploring different perspectives on the relationship between faith and crime, and the consequences of the coexistence of both realities in the same space. The figure of the "evangelical drug trafficker" in Rio de Janeiro is a complex and controversial phenomenon that has attracted the attention of the media and researchers. This figure, which seems to bring together seemingly antipodal concepts - pentecostal religion and drug trafficking - raises questions about the intersection of faith, crime, and the social reality of Rio's favelas. The figure of the "evangelical drug trafficker," although controversial, demands careful and unbiased analysis. Understanding this complex phenomenon contributes to a broader debate about the relationship between faith, violence, and social inequality in Brazil.

Keywords: Evangelical drug trafficker. Pentecostalism. Rio de Janeiro. Religious studies.

¹ Doutoranda em Ciência da Religião pela UFJF. Mestrado em Ciência da Religião pela UFJF. Especialização em Ciência da Religião pela Faculdade São Bento RJ. Especialização em Gestão do Conhecimento e Especialização em Indexação da Informação pela Universidade Santa Úrsula. Bacharel em Biblioteconomia e Documentação pela UFB. E-mail: lucineidecosta@yahoo.com.br



Introdução

Em tempos recentes a imprensa passou a noticiar, com certa frequência, ações em determinadas áreas do Rio de Janeiro que seriam realizadas por, assim denominados, “traficantes evangélicos”. Esse fato novo une conceitos aparentemente antípodas: religião evangélica e narcotráfico. O texto que se segue será baseado principalmente na análise do conceito de “traficante evangélico” utilizado em três teses de doutorado, sendo duas delas publicadas em formato de livro, que investigam essa questão. Tratam-se das pesquisas de Teixeira (2013) na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Cunha (2015) na Universidade Federal Fluminense e Corrêa (2022) na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, que pesquisaram o vínculo entre criminalidade e religião no Rio de Janeiro como doutorandos nestas instituições. Os três autores, em seu percurso acadêmico, tiveram suas pesquisas etnográficas e sociológicas afetadas pela percepção de um intercâmbio entre a criminalidade ligada ao tráfico de drogas e as igrejas pentecostais, o que acabou por se tornar o principal tema abordado em pelo menos duas delas, Cunha (2015) e Corrêa (2022). Subsidiariamente foram incluídas as perspectivas das obras de Costa (2023) e Manso (2023) que abordam o tema.

Tratarei aqui das problemáticas que mais me chamaram a atenção, e/ou, aparentemente, aquelas que ainda não parecem integralmente respondidas, talvez por sua complexidade. Inicialmente será apresentado brevemente o contexto do pentecostalismo no Brasil e alguns aspectos da sua influência econômica, social e política junto à população, especialmente em regiões urbanas assolada pela pobreza. Continua expondo como ele se interliga com a criminalidade, notadamente na cidade do Rio de Janeiro e região metropolitana, pelas características específicas de domínio territorial que é adotado pelos grupos de crime organizado existentes nesta região (seja sob a estrutura de narcotráfico, milícia ou narcomilícia) e a convivência inevitável das denominações religiosas com tal realidade, especificamente o tráfico de drogas presente nestes espaços, em especial as igrejas pentecostais. Segue explanando qual *ethos* se manifesta entre a população religiosa pentecostal e entre os grupos criminosos do tráfico, e por fim, o que seria o fenômeno denominado “traficante evangélico”, qual o conceito construído pelos autores para defini-lo e a existência de eventuais controvérsias sobre o tema.

Pentecostalismo: alguns aspectos sociais, econômicos, políticos e policiais

Os estudos sobre o fenômeno religioso em contexto brasileiro incorporam classificações da religião pentecostal atribuída por pesquisadores da temática, principalmente divisão entre pentecostalismo clássico e neopentecostalismo. No entanto, nas pesquisas etnográficas que aqui serão abordadas, onde o “traficante evangélico” foi objeto de estudo, o termo usado foi o genérico “pentecostalismo”. Nos textos a denominação religiosa específica frequentada ou adotada pelos nativos apenas eventualmente é explicitado. Ademais, tendo em vista o contexto de ambiente conflagrado onde ocorre a convivência entre religião e criminalidade no Rio de Janeiro, é possível aventar a considerável limitação das possibilidades de particularização dos nativos, e o quanto estes se dispõem a declarações identificadoras. Assim, nesse artigo, também usaremos a mesma denominação genérica dos pesquisadores da temática: pentecostalismo.

Recorrentemente, o que é noticiado na imprensa profissional a respeito dos pentecostais, geralmente identificados sob o codinome de “evangélicos”, é sob um viés negativo. Seja por um apregoado conservadorismo político e de costumes, seja por excesso de materialismo sob o guarda-chuva da chamada “teologia da prosperidade”, seja por perseguição a outras religiões, principalmente as de vertente afro-brasileiras, e, mais recentemente, por envolvimento com a criminalidade ligada ao tráfico de drogas. Também nos estudos acadêmicos é comum passar uma mensagem de religiosidade problemática, como dada a um excesso de conservadorismo e com um viés preocupante de ação no espaço político. Segundo Harding, a base dessas concepções estaria no fato de os “evangélicos” serem uma espécie de outro de uma academia identificada a uma posição política “progressista”:

Para a antropóloga americana Susan Harding, os cristãos evangélicos são um tipo de ‘outro’, frequentemente rejeitados pelos antropólogos, por não aceitarem a posição passiva de vulneráveis. Diferente de outros grupos da sociedade que aceitam ou se resignam a serem vistos como frágeis, os evangélicos geralmente não falam de si como vítimas do sistema, e essa rebeldia é um dos motivos para intelectuais que se colocam como porta-vozes de indígenas, quilombolas e mesmo de pobres urbanos, terem antipatia por eles, que dispensam essa intermediação para assumir a responsabilidade por se colocar na sociedade e interagir com ela (Harding *apud* Spyer, 2022, p. 89).

É provável que o citado acima não seja a única, ou a melhor perspectiva, sobre o olhar enviesado que parcela da sociedade tem sobre este grupo específico, e certamente não é a opinião generalizada, haja visto o quanto são cortejados pelos políticos que comungam, ou emulam comungar, visão de mundo semelhante. Também a insistência da mídia de apresentar reportagens sobre evangélicos chamados de “progressistas”, ressalta a importância crescente de apresentar o pensamento deste grupo social em particular. O autor citado acima apresentou outro aspecto que poderia levar a certa estranheza relacionada ao grupo, em razão da migração maciça de fiéis anteriormente autodeclarados católicos para as vertentes ditas evangélicas, que, no entanto, mantém as alocações anteriores sobre uma mudança de postura frente ao mundo que desagradaria a certas porções da sociedade:

No Brasil, mesmo quem rejeita o catolicismo e suas práticas pode manter a visão de mundo hierárquica que existe dentro da lógica dessa religião. (...) Essa postura rejeita a ousadia pentecostal de não se perceber menor ou menos valioso como ser humano do que as pessoas, na verdade, ele se percebe como alguém excepcional que, com a ajuda de Deus, está atravessando grandes privações e leva uma vida digna (Spyer, 2022, p. 90).

Os chamados conservadores hoje se apresentam e defendem suas ideias e visão de mundo com vigor e sem envergonhar-se de seus votos e posições políticas. Parte dos pentecostais estão incluídos entre esses, todavia, pesquisas mais detalhadas destacam que, como em qualquer grupamento humano, existem divisões e não há uma homogeneidade acrítica, com partes elegendo inclusive pastores de chamados partidos progressistas.

Ambas as citações referidas recorrem ao argumento de que a eventual rejeição teria relação com uma altivez adquirida por pobres após a conversão a religiões evangélicas. Por certo, há convergência entre pesquisadores sobre o aumento de seguidores dessas correntes religiosas terem ocorrido em regiões de pobreza, com forte correlação com a urbanização e a migração maciça de população rural para áreas metropolitanas, com cortes de laços sociais e exposição a uma situação de grande vulnerabilidade, precariedade e desigualdade social. Nas margens das cidades, marcadas por “vulnerabilidades sociopolíticas e de insegurança”, alguns autores como Costa (2023, p. 39) entendem que “esses espaços são ocupados por redes de apoio evangélicas pentecostais que se propõem como resposta (ou fuga) aos desafios e sofrimentos,

ressignificando os modos de ver(-se) e viver em territórios marcados pela violência e pelo abandono”. Nas igrejas, os migrantes do campo para a cidade das últimas décadas tiveram acesso a redes de apoio, suporte e conexões para se adaptar ao novo ambiente e também servem como uma alternativa aos bares e biroskas, que são as opções mais presentes de convivência social (Spyer, 2022, p. 116).

Um dos principais elementos de atração das igrejas pentecostais para os pobres está na mensagem que é passada de esperança e mudança em linguagem popular, além de protagonismo social e espiritual na conversão. No ponto de vista de Corten (1996, p. 137), as mudanças espirituais e materiais ocorridas na experiência de conversão convergem de alguma forma, atendendo a necessidades prementes das pessoas em situação de extrema dificuldade que optam por ter fé numa força superior que olhará pelos necessitados e pode mudar suas vidas bastando seguir os ensinamentos que estão na Bíblia.

O pentecostalismo teria também uma teologia com caráter popular centrada nos dons espirituais. Provendo ao converso um sentimento de salvação e de contato místico com Deus sem intermediação. Sensação essa constantemente reavivada na participação no culto em que se é testemunhada a presença e o dom do Espírito Santo. Cultos em que se apregoa o responsável simbólico pelos males que oprimem os pobres na figura do demônio. No entanto, mesmo responsabilizando o demônio pelo mal que ocorre na sociedade, “nem por isso acaba numa atitude fatalista. É preciso lutar contra esse demônio. O demônio é forte. É normal que seja muito difícil. E é tomando consciência do demônio que o indivíduo pode converter-se e sair da pobreza” (Corten, 1996, p. 80).

O sistema de apoio sustenta-se no padrão congregacional com regime presencial que estimula uma maior socialidade e redes solidárias com a convivência constante entre lideranças e fiéis.

A congregação pentecostal é uma forma de experimentar o sentimento de efetivo pertencimento a uma família. Há uma dimensão afetiva importante, vivencial no espaço familiar e congregacional que se alimentam mutuamente (Duarte *apud* Cunha, 2015, p. 240).

E esta estrutura fornecida pelas denominações pentecostais tem efeitos para além da fé pessoal e do simulacro familiar. Essa pertença promove a abstinência de álcool e drogas, previne a violência doméstica e a gravidez precoce, estimula a disciplina pessoal

e o trabalho, incentiva a educação e a formação profissional, promove o empreendedorismo e, como consequência, as condições de vida dos fiéis melhoram.

As igrejas pentecostais formam redes de ajuda mútua compartilhando as oportunidades de trabalho, ajuda para acesso a médicos e advogados para encontrar vaga em clínicas de reabilitação, cursos de alfabetização de adultos (para a leitura da Bíblia). E o pertencimento à denominação atesta uma certa “garantia moral” que abre mais chances de encontrar um emprego. Desta forma, o pentecostalismo criaria soluções efetivas para situações de pobreza pois tornaria possível a criação de uma rede de relações de confiança, “uma identidade social” e “uma dignidade” (Corten, 1996, p. 140).

Nesse aspecto de melhora de vida a percepção social que marca as igrejas pentecostais enquadra-se na perspectiva da denominada “teologia da prosperidade”, em que se está prometido ser próspero saudável e feliz, e para ser agraciado com tais bênçãos basta seguir o que preconiza a Bíblia. Geralmente a leitura sobre tal teologia seria de que “o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo esta teologia, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar generosas ofertas com alegria, amor e desprendimento” (Cunha, 2015, p. 253). No entanto é possível um olhar ampliado do conceito, pois “a teologia da prosperidade não se refere apenas à prosperidade financeira. A meta única não é ganhar dinheiro, mas viver melhor – em termos de saúde, vida familiar, afeto e dinheiro” (Spyer, 2022, p. 136).

Em um contexto de carências diversas, os evangélicos passam a ocupar papéis importantes entre os moradores da favela e na relação destes com a sociedade, ocupando uma posição de respeito e prestígio que reforça sua confiança nas atitudes e posturas em relação aos moradores das favelas, inclusive os que atuam na vida do crime, em especial o tráfico. As famílias encaram a conversão dos filhos como uma vitória na disputa entre o bem e o mal, pois a entrada na igreja representa um triunfo sobre as forças do mal encasteladas na vida do crime. A atitude proselitista de sempre estar levando a palavra de Deus e cujo efeito pode ocorrer ou não e em tempo indeterminado, torna a igreja um caminho em opção ao tráfico de droga.

o indivíduo, mesmo não integrando a rede evangélica, pode ter a igreja como uma referência de acolhimento ou ... aconchego. É uma rede de ajuda com a qual pode passar e contar em momentos de

aflição, de perigo moral, espiritual e material (Cunha, 2015, p. 277-278).

Neste sentido, tudo indica que o ambiente da favela conta com dois elementos bem característicos e opostos nesse contexto aqui delimitado, o crente e o bandido. Cada um ocupa um espaço e funções delimitados que em muitas ocasiões se tocam e se interligam. Na bibliografia aqui estudada pesquisadores percebe-se inclusive uma coincidência cronológica entre o aumento dos pentecostais e o crescimento da violência da criminalidade com a entrada maciça do tráfico de cocaína. No Rio de Janeiro, onde toda a população vive um longo período de convivência com a violência urbana, com a implementação das mais variadas políticas públicas, das mais lenientes às mais repressivas, sem uma solução que se perceba como eficaz, podemos acompanhar uma descrição etnográfica de Teixeira (2013, p. 143), na qual se percebe a distinção nativa entre criminosos ocasionais – que são “‘cidadãos-de-bem-que-cometeram-um-crime” que se desviou do “caminho correto” ao agir emocionalmente e que são “recuperáveis” desde que ganhem “autocontrole” – e criminosos-natos – que agem de forma “racional”, calculando os meios e fins, para ganhar a vida como “bandido”, sendo portanto “irrecuperável”. Ainda afirma o autor que, segundo um policial entrevistado, “o traficante de drogas que atua em favelas, ou o ‘vagabundo’, seria o exemplo mais contundente de um ‘irrecuperável’. Eles seriam pessoas ‘diferentes de nós’, inclinadas ao crime” (Teixeira, 2013, p. 143). Mas as etnografias também demonstram que a ideia desse caráter irrecuperável não é acompanhada, propriamente, pelas igrejas evangélicas, que possuem muitas frentes de evangelização de grupos marginalizados, como drogados, presos e criminosos. Todos podem ser salvos pela aceitação de Jesus como seu único e suficiente salvador e ter uma outra vida.

Uma passagem na etnografia de Corrêa (2022) descreve seu primeiro encontro com um grupo de antigos bandidos e traficantes, e que estão, naquele momento, crentes devotos, e, portanto, de bandidos irrecuperáveis na descrição do policial que foram acolhidos e transformados via igreja pentecostal tornando-se crentes. Na sua descrição, o que primeiro chamou sua atenção é que “todos estavam com a vestimenta típica de crente: além da calça, camisa e sapatos sociais, eles carregavam a bíblia na mão ou debaixo do braço” (Corrêa, 2022, p. 57); em razão desse estilo de vestir “a roupa com a qual Maia estava lhe conferia uma aparência totalmente diferente daquela do dono de

boca de fumo” (Corrêa, 2022, p. 58). Essa configuração do grupo de pessoas que estava conhecendo chamou sua atenção: “conforme Zezinho ia me apresentando às pessoas, a maior parte dos quais membros da igreja, dei-me conta de que havia ali um grupo, ou mesmo uma geração, de antigos sobreviventes da boca de fumo, da qual Maia fora dono” (Corrêa, 2022, p. 60). Na verdade, eram pessoas bem peculiares e “se eles tinham sido apresentados como crentes, logo percebi que se tratava de crentes de um tipo bastante particular. Eram, todos, ex-trafficantes” (Corrêa, 2022, p. 61); e, portanto, “as histórias passadas, compartilhadas e contadas exprimiam um passado coletivo que os atava e que marcava a sua presença de um estilo particular de crente. Eles tinham sido traficantes e agora eram ex-trafficantes” (Corrêa, 2022, p. 62), e crentes membros da mesma vertente de uma determinada igreja pentecostal.

Ethos criminoso e ethos crente

Nas etnografias de Teixeira (2013), Cunha (2015), Corrêa (2022) e Costa (2023) que trataram da convivência entre criminalidade e pentecostalismo nas favelas do Rio de Janeiro, as cosmovisões dos grupos de bandidos e crentes são como polos negativos e positivos que se repelem e atraem, ou talvez, que se separam e entrelaçam pois dividem o mesmo espaço e convivem com as mesmas pessoas, que muitas vezes cresceram juntas, e não raras vezes são da mesma família, dividindo valores em comum do ambiente social em que suas vidas foram erigidas.

Sobre o “trafficante evangélico”, descreve-se um *ethos* da guerra sintetizado no Deus dos Exércitos evangélico sucedendo São Jorge guerreiro e Ogum da religiosidade católica e afrobrasileira, sempre numa batalha do bem contra o mal, seja este o inimigo, a facção rival, a polícia ou o demônio (Cunha, 2015, p. 330-331). A batalha pode ser espiritual ou troca de tiros (Costa, 2023). Nesse arquétipo guerreiro, os evangélicos ~~atualizariam~~ atualizaram a batalha espiritual contra o mal em que é necessário manter-se forte espiritualmente para não ceder às tentações, comparecendo aos cultos e nas campanhas de cura e libertação para se alcançar a vitória. A mera presença da igreja transformaria o profano em sagrado. O antigo lugar permeado pelas impurezas torna-se abençoado e o potencial do mal é reduzido pela força pujante do bem (Cunha, 2015). Uma guerra, uma luta constante, a vida destes, afinal, não mudam tanto assim.

A conversão de criminoso a crente é descrita como um processo, com idas e vindas, não como uma ruptura abrupta. Exige um esforço para lidar com a proximidade da criminalidade no espaço físico e social e delimitar uma relação diferenciada com o que existia anteriormente. A prática criminosa do tráfico de drogas ostensivamente presente coloca uma dificuldade na exigência de uma distinção moral, pois na rotina do crente há a convivência cotidiana com parentes e amigos diretamente envolvidos em tais atividades. O relato de Teixeira uma ilustra bem a complexidade das relações:

Para exemplificar o alcance dessa lógica de distanciamento moral aplicada a esse contexto do tráfico de drogas, analisei uma situação extrema em que uma mãe evangélica, que vivia em uma situação de notória pobreza, precisou, em algumas ocasiões, recusar a ajuda do filho traficante, que queria ‘botar comida em casa’, argumentando que aquela seria ‘uma comida suja’, que traria o ‘pecado’ para dentro de sua casa e que faria com que ela perdesse o respeito no espaço público, uma vez que o dinheiro era oriundo do tráfico. Entretanto, também pude notar que o próprio pentecostalismo produz justificações capazes de dar conta de certos vínculos entre bandidos e crentes. De um fiel, tive a oportunidade de escutar a história de uma senhora que havia aceitado uma ‘bolsa de compras’ dos bandidos, mas que estes, apesar de serem vistos como ‘agentes a serviço do Diabo’ estariam agindo ‘motivados por Deus’ – que, por sua vez, estaria atendendo às orações dessa senhora. O fiel resumiu a ideia dizendo que o ‘crente tem que orar’, pois ‘quando Deus manda até o Diabo obedece’ (Teixeira, 2013, p. 129).

No processo de conversão haveria uma reconstrução do sujeito de um modelo representante do mal, portanto imoral e ligado ao demônio, para um padrão moral de prática do bem em sua relação com o transcendente e também com o mundano. Trata-se de rejeitar o pecado e abraçar uma nova vida e tornar-se um novo ser, adotando uma conduta de rigor moral e sem deslizes, pois significaria retornar à vida anterior de pecado (Teixeira, 2013). A forma de vida do traficante inclui praxe de atenção e fuga da polícia; conhecimento de esconderijos de armas e drogas; pessoas e policiais que ajudam a boca de fumo e aqueles que não colaboram com o tráfico. O crente vê as biroscas, boca de fumo, bailes, funk etc. como locais de perdição, onde habitam os seres satânicos e espíritos malignos, portanto, as forças do mal; no entanto, os traficantes e as pessoas que estão nesses lugares são almas a serem salvas para Cristo. O crente não teme a polícia e pode circular livremente pela favela, apenas evitando certos lugares (bocas, bailes etc.) e horários (madrugada), menos quando estão ali para pregar a palavra de Deus (Corrêa, 2022). O crente busca balizar toda sua vida para se distinguir

do mundo ao qual não quer mais pertencer. Apresentar a Bíblia ou a carteira de membro de uma denominação chega a ser uma “prova” de honestidade diante da polícia.

O macrocosmo dos moradores da favela exige convivências em múltiplas versões da realidade vivida por cada um e seu respectivo círculo de afinidades eletivas. O renascimento na nova vida em Cristo, portanto, não aniquila totalmente valores da vida anterior, alguns são trazidos pelos conversos ligados do mundo do crime como fidelidade e lealdade, e até mesmo podem ser valorizados na passagem da vida do crime para vida fora da delinquência. Na descrição de um pastor em um centro de recuperação, “bandidos estavam acostumados com regras, hierarquias e obediência e que essa bagagem que traziam do ‘mundo do crime’ funcionava como algo duplamente positivo: para suas próprias recuperações e para a manutenção da ordem no local” (Teixeira, 2013, p. 177). Há um compartilhamento de espaço nas favelas e relação de comunicação, e eventualmente, de valores entre criminalidade e pentecostalismo, mas são mundos distintos.

apesar de manterem uma irredutibilidade moral entre tráfico e igreja, nunca deixaram de conviver e entreter relações de amizade e de cooperação. ... desse circuito de trocas, dessa rede de interdependências estabelecida entre mundo do crime e igrejas pentecostais (Corrêa, 2022, p. 136).

Muitos procuram diferenciar dos que porventura acobertam ações ilegais ou aceitam dinheiro proveniente de atividade criminosa: “proximidade ou aliança afetiva não contamina, pois a palavra de Deus, como dizem é para ser levada a todos, indiscriminadamente, mas aceitar qualquer soma de dinheiro do tráfico pelos evangélicos pode implicar, sim, contaminação moral” (Cunha, 2015, p. 351). Ao contrário, o comportamento escorreito, obedecendo fielmente ao que diz a palavra de Deus, sendo exemplo para os fiéis e para toda a comunidade confere um status especial como “um pastor da Cidade de Deus fazia questão de dizer que era o fato de não aceitar dinheiro e outras facilidades do tráfico o que lhes dava uma certa autoridade moral e confiança com traficantes” (Corrêa, 2022, p. 150). Há fronteiras morais que são mantidas embora possam ser deslocadas em situações pontuais, como beneficiar terceiros e não o pastor. Desse é esperada maior fidedignidade a um comportamento de “crente”.

Embora conviventes compartilhando espaço, lidando com a mesma comunidade de moradores, ocupando posições de relevo social em seus respectivos campos de atuação; os *ethos* de traficantes e crentes são delimitados e claramente definidos, portanto, não se confundem, não só em relação a comportamentos esperados e locais a frequentarem, incluindo também modos de vestir e de identificação visual. Na época que no Rio de Janeiro estavam se implantando as UPPs (Unidade de Polícia Pacificadora) pela cidade, volta e meia eu lia em notícias que nos cercos que ocorriam, quando as forças de segurança adentravam a favela, criminosos evadiam-se vestidos de crente. Confesso que considerava quase uma lenda urbana pois as notícias não eram muito pormenorizadas, apenas detalhes de pé de página. Qual não foi a minha surpresa quando Corrêa (2022) relata como durante a ocupação do complexo do Alemão ocorreu a saída de um traficante que tinha se refugiado lá por ser procurado pela polícia, e não havia conseguido escapar antes da operação, e como ele estava frequentando a Igreja os irmãos resolveram ajudá-lo; o vestiram com uma roupa de crente e uma Bíblia e ele deixou a favela ao lado de sua esposa grávida. As forças de segurança viram um crente, portanto não era uma pessoa de interesse na operação do complexo da Maré, uma das mais midiáticas, com blindados adentrando o complexo, enquanto grupos identificados como de criminosos, corriam, aparentemente em fuga, tudo transmitido ao vivo por helicópteros sobrevoando a área. O crente de terno pode ser ignorado ou visto como inofensivo, não seria então um dos bandidos visados pela operação.

Quem é o traficante evangélico?

Cunha (2015), Manso (2023) e Costa (2023) utilizam o termo “traficante evangélico”. Teixeira (2013) usa o termo bandido evangélico, e Manso (2023) cita o apelido sarcástico “traficrentes”. Entretanto, todos se referem ao mesmo personagem.

Costa relata uma discussão entre alunos evangélicos de um curso de teologia na Baixada Fluminense que trata da relação de uma atividade considerada criminosa exercida por uma pessoa e a sua aliança com uma fé cristã:

Em uma aula ... dois alunos entram em debate sobre qual deles havia vivido um ‘verdadeiro encontro com Cristo’. Ambos são conhecedores dos movimentos e das dinâmicas de guerra do comércio de drogas local ... O primeiro é um ex-bandido ... e relembra uma experiência de um livramento de morte ... Alguns anos depois ... o ex-

bandido é pastor de uma igreja pequena em outra favela e cursa Teologia depois de ter concluído o ensino médio. ... O segundo aluno se sente ofendido com a acusação de que o comércio local é o grande vilão da história. Para ele foi a oportunidade de sustento depois de ter perdido o emprego e permanecer anos sem conseguir voltar ao mercado. O estudante relata sua experiência de livramento de morte (Costa, 2023, p. 23-24).

A autora não relata se uma questão tão candente gerou algum clamor na turma, tampouco se posicionou sobre os pontos de vista dos alunos ou sobre as posições antagônicas. Seu livro, por ser mais recente, se reporta ao denominado “complexo de Israel”, fato jornalístico que vem sendo divulgado na mídia, como uma região renomeada por um dito traficante evangélico. A autora descreve o que seria de conhecimento geral sobre o chefe do complexo de Israel:

Alvaro Malaquias Santa Rosa [Peixão], 34 anos – ou mano Arão, para os membros da facção –, é evangélico e pastor ordenado na Assembleia de Deus Ministério de Portas Abertas. A relação com a igreja em Duque de Caxias, Baixada Fluminense, é afirmada pelo delegado Túlio Pelosi, responsável pela investigação na Polícia Civil. Entre os Moradores da Comunidade de Parada de Lucas é bem conhecida a filiação pastoral e atuação evangélica do principal representante do TCP [Terceiro Comando Puro, facção criminosa no Rio de Janeiro] (Costa, 2023, p. 137).

Manso (2023) faz um sobrevoo sobre os designados traficantes evangélicos e também sobre as milícias que dominam territórios no Rio de Janeiro. Cita a favela de Acari ocupada por “um traficante do TCP convertido à Assembleia de Deus dos Últimos Dias”; o Morro do Dendê, cujo tráfico é chefiado por Fernando Gomes de Freitas, o Fernandinho Guarabu, que “se assumia como fervoroso devoto das crenças pentecostais”, teria uma tatuagem do nome de Jesus, pertenceria ao TCP e agia em sociedade com a milícia; as favelas de Parada de Lucas e Vigário Geral, dominadas pelo traficante Álvaro Malaquias Santa Rosa, também apelidado Peixão ou “Mano Aarão (apelido que faz referência ao Irmão de Moisés na Bíblia)”, este teria se convertido e abandonado o crime se tornando “pastor na Igreja Assembleia de Deus de Braços Abertos, em Duque de Caxias”, mas teria retornado à região a pedido dos moradores adaptando sua fé à criminalidade. Em comum estes teriam apaziguado regiões conflagradas adotando uma relação de cordialidade com os moradores, evitando conflitos violentos com a polícia e diminuído a desordem em suas áreas (Manso, 2023, p. 59-61).

Sobre o traficante Peixão ou Mano Aarão, que teria criado “um pequeno império teocrático na zona norte do Rio, e da antiga Faixa de Gaza iria emergir o Complexo de Israel”, Manso (2023) destaca o discurso religioso a partir do observado pela “pastora e historiadora Viviane Costa” e os áudios de redes sociais onde este afirma que a expansão sobre domínio de territórios inimigos que eram redutos do Comando Vermelho (CV), inclusive com confronto armado, seria por uma “revelação, durante um sonho, diretamente de Deus”. O grupo que se denominava Tropa do Mano Aarão e avançou sobre cinco favelas que passaram a ser chamadas de Complexo de Israel agiam sob o comando do líder que seria “um escolhido que obedecia aos desejos superiores”. O discurso religioso de Peixão se apropriaria de linguagem e símbolos do sagrado que eram populares entre os moradores pobres da área dominada, criando uma narrativa para que estes tivessem uma predisposição maior a obedecê-lo, além de facilitar alianças com outros traficantes e milicianos (Manso, 2023, p. 61-66):

A conversão de Peixão e o uso da religião, nesse caso, estavam casados com um projeto de poder. Era uma situação inusitada, incômoda e constrangedora para os pentecostais, mas que também revelava a fragilidade política das instituições fluminenses a capacidade de a religião manipular crenças e produzir poder se houver uma narrativa convincente para sustentá-lo (Manso, 2023, p. 66-67).

Uma entrevista direta com um declarado traficante evangélico foi descrita por Spyer (2022). Trata-se da reprodução do trabalho de um repórter americano da *New Yorker*, e o encontro que resultou na entrevista publicada contou com a intermediação de um pastor que o teria evangelizado:

o jornalista diz que parabenizou o traficante [Fernandinho Guarabu, chefe do morro do dendê] pelo seu esforço, mas apontou também para a aparente contradição entre sua fé religiosa e sua vida como traficante e perguntou qual era, na opinião dele, a linha que dividia o certo e o errado. Fernandinho teria sorrido ao responder com outra pergunta: ‘Quem está decidindo?’ (Anderson apud Spyer, 2022, p. 102)

... o repórter volta a se encontrar com o pastor Sidney, e finalmente ficamos sabendo o motivo da ruptura entre ele e Fernandinho. O pastor tinha descoberto uma quebra de promessa feita pelo traficante, a de que não mais mataria. Confrontado sobre o assunto pelo religioso, Fernandinho teria ficado calado. ‘Ele não me disse nada. E eu vi os demônios voltando para os olhos dele’ (Anderson apud Spyer, 2022, p. 102).

A entrevista realizada pelo repórter americano é o contato pessoal mais detalhado e explícito com um autodeclarado traficante de alto escalão que afirma professar a fé evangélica e, portanto, nas características comum em terras fluminenses, têm domínio sobre uma área onde as regras são por ele ditadas e por todos seguidas sob risco de vida, e o Estado não tem a presença que se observa em outras regiões, que às vezes são vizinhas geográficas, mas não estão sob o mesmo regime normativo legal e institucional.

Segundo Spyer, o contato maior com o evangelho pode começar nos presídios. Nos cultos ali realizados, o preso vem a declarar que aceita Jesus como salvador e “quando isso acontece, o preso é rodeado pelos outros evangélicos, que fazem uma oração – cheia de carga emotiva, também um evento público na frente dos outros –, o que muitas vezes faz o novo convertido desmaiar” (Spyer, 2022, p. 155). Após cumprir sua pena, o ex-detento encontra nas redes de ajuda dentro das igrejas pentecostais que auxiliam na transição para a vida comunitária e podem até possibilitar oportunidade de trabalho, e também “no âmbito da igreja, essa conversão sinaliza o poder de Deus ao mudar a vida das pessoas, mesmo aquelas com as histórias mais difíceis e problemáticas” (Spyer, 2022, p. 158). Para o autor, nas periferias e favelas, “o traficante também está imerso no mundo popular, onde as igrejas evangélicas são muito presentes. Os traficantes se expõem ao simbolismo e às narrativas evangélicas da mesma maneira que os vizinhos deles” (Spyer, 2022, p. 162). Essa comunidade está cada vez mais exposta ao cristianismo evangélico pentecostal. Sua influência evidencia-se em diversos aspectos, por exemplo, observa-se que os “novos negócios que vêm surgindo nesses bairros resultam da ação empreendedora que não é novidade dentro da cultura protestante e dos traficantes”. Além de haver situações muito comuns nestes locais dos “casos de traficantes que já nasceram em lares evangélicos e, portanto, levam para sua atuação no crime essas experiências e referências morais que vêm do pentecostalismo” (Spyer, 2022, p. 163). Nessas localidades em que tudo se encontra junto e misturado, não é possível, em inúmeras ocasiões, sejam elas familiares, sociais, econômicas etc., um distanciamento entre ações que possam ser totalmente excluídas e evitáveis para as pessoas que ali convivem:

ser bandido (traficante ou assaltante) não era um problema colocado na relação dos pais com os filhos. A oposição estabelecida entre bandido e moradores/trabalhadores, entre bandidos e evangélicos, na

qual um ocuparia o lugar social do Mal e o outro o lugar do Bem, se dilui, muitas vezes, no cotidiano dos moradores, pois o julgamento moral do outro se dá em situação. (...) O que separa bandidos, evangélicos e os demais moradores e o que os une em termos de afeto, identidade e valores pode estar muito distante das oposições reproduzidas no discurso público. O filho ou o irmão bandido pode ser considerado na família, mesmo para os que são evangélicos, que a eles se oporiam em termos ideais e do ponto de vista ético, como ‘bom filho’, ‘bom irmão’, ‘responsa’, ‘amigo’ (Cunha, 2015, p. 161-162).

Esta sensação, sem dúvida, pode ser fruto de uma estratégia de sobrevivência, uma forma de experimentar mais segurança por olhar para o próximo como alguém que não oferece risco, e/ou pode ser fruto da relação de proximidade que muitos dos moradores têm com os traficantes da favela onde residem, seja por terem sido vizinhos, amigos, por serem familiares, por terem frequentado a mesma igreja em tempos passados, enfim, por manter uma relação de proximidade qualquer com algum ou alguns dos bandidos locais que possibilita acionar, em situações de risco, de mal entendidos, de conflitos, esse laço passado ou presente, para se proteger (Cunha, 2015, p. 176).

Na observação de Cunha, portanto, as fronteiras físicas e afetivas são porosas e permeáveis, não há possibilidade de serem separáveis em mundos estanques. E nesse ambiente de promiscuidade impossível de ser excluída da vivência cotidiana, as igrejas evangélicas têm uma postura de certa tolerância e acobertamento com os que estão no mundo do crime e seus modos de viver.

Se a congregação exerce grande pressão moral sobre seus membros e sobre aqueles que mais regularmente frequentam essas igrejas, como poderíamos compreender a convivência lado a lado na igreja de senhoras convertidas de longa data e traficantes de drogas e suas mulheres (vestidas muitas vezes de forma ‘inadequada’ – saias curtas, shorts, blusas apertadas e/ou amplos decotes – para os padrões de denominações como a Assembleia de Deus)? A justificativa para isto articulária, na chave de análise que proponho, novos fatos com antigas percepções teológicas. Sustento que, por um lado a ausência de culpabilização do indivíduo entre os evangélicos (antigas percepções teológicas) seja um fator de atração dos mais variados atores sociais, com destaque aqui para os marginalizados. Isto porque nessas igrejas e com essas lideranças, veem uma chance de ‘acolhimento’, de os traficantes serem ouvidos em suas angústias, sendo o foco das recriminações das lideranças religiosas menos o indivíduo e mais em relação à atividade criminosa que exercem. A não culpabilização do indivíduo pode ser um dos fatores a fazer com que os evangélicos, com destaque para os pentecostais, chegassem e continuem chegando às franjas da sociedade através de intensas ações sociais e de evangelização que fornecem meios para esses sujeitos estabelecerem uma relação com a sociedade (ainda que subalterna, em muitos casos, mas moralmente melhor situada) (Cunha, 2015, p. 272-273).

Na descrição da autora, um comandante do tráfico que já frequentava igrejas na favela de Acari, e quando foi para outra favela “onde estava escondido da polícia passou a frequentar outras igrejas, tendo se convertido na Assembleia de Deus dos Últimos Dias, segundo informação de moradores de Acari” (Cunha, 2015, p. 350). Tal conversão teve efeito na sua ação no comando da área e teria afetado a sua geração e as posteriores, alterando a estratégia de ação e de punição, e nos “relatos dos moradores (traficantes ou não), responsável por influenciar de modo decisivo as práticas criminosas e a expressão religiosa de uma geração que o sucedeu no tráfico local, sobretudo no Parque Acari e Coroadó” (Cunha, 2015, p. 352). Os que estão no tráfico são intensamente evangelizados, seja pelas missões evangélicas ou nas relações familiares, buscando apoio e proteção nas redes evangélicas, não obstante, “embora não houvesse traficantes que tenham ao mesmo tempo, assumido a identidade no crime e na igreja, vários integram a rede evangélica de modo mais sistemático, participam semanalmente de cultos e demais atividades da igreja, recebem em suas casas ‘irmão na fé’” (Cunha, 2015, p. 361). A autora em sua obra traçou um perfil do que considera ser o denominado traficante evangélico.

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) frequentam 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 desses traficantes já foram evangélicos e/ou têm em sua rede familiar e de amizade evangélicos e lançam mão de uma forma de expressão linguística 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 da ‘mente’ – forma de adesão a uma percepção que diz da necessidade de contenção, de controlar os impulsos, de civilizar-se) (Cunha, 2015, p. 364-365).

O comandante do tráfico em Acari, embora não more na favela, teria reorganizado seus negócios aglutinando raciocínio estratégico e de ordem econômica

com um certo nexos religioso. Ele teria se convertido a uma igreja pentecostal, mas, como “revelaram à boca miúda os moradores, vai a favela resolver problemas do tráfico de alçada maior, como por exemplo decidir quem deve sair ou ficar na chefia do tráfico local, quem vai morrer... etc.” (Cunha, 2015, p. 366). Também na obra há um relato de caráter pessoal numa entrevista com um traficante que atuou entrelaçando suas atividades no dia a dia do tráfico, concomitantemente, conduzia uma outra parte da vida com a conversão e a frequência a uma igreja de sua fé religiosa.

Desde 1997/1998 Cacau frequenta os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus numa das favelas do Complexo de Acari. ... O fato de não ser casado, segundo ele, é o que impede o batismo na igreja. A não regularidade civil, no caso da igreja, inviabilizaria a conversão e batismo, mas a situação jurídica que desfruta sendo um agente do crime não impediria a bênção divina e pastoral. ... A motivação para ir a IURD tem relação com a evangelização que fizeram com ele na prisão e com a companheira que, vez por outra, frequentava os cultos nessa igreja. Mas algumas motivações se somam a estas, como a atenção de pastores e obreiros e as inúmeras campanhas e correntes de libertação que fazem da IURD uma igreja forte na batalha ... Cacau é dizimista na IURD, contribui com R\$ 1.600,00 ou R\$ 2.400,00 por mês, dependendo do pagamento obtido por semana no tráfico de drogas local. Sempre contribui e já o faz há alguns anos. ... Estar na igreja, frequentar os cultos e participar das campanhas mudou os traficantes locais, segundo Cacau, em dois sentidos: controle dos impulsos violentos e programação financeira. Segundo sua declaração, não só as ‘leis’ do tráfico mudaram a partir ... do engajamento no crime de outros traficantes ‘desviados’, frequentadores ou ‘simpatizantes’ dos evangélicos, mas também o progresso material (individual) dos moradores e dos ‘traficantes evangélicos’ (Cunha, 2015, p. 384-388).

No estudo de Teixeira (2013), ele usa os termos “traficante” e “bandido evangélico”, mas ambos têm a mesma acepção. Discute, entretanto, como se definiria uma conversão, ou como este estado pode ser visto como pleno e efetivo.

Eu tive a oportunidade de entrevistar um ex-bandido que já era evangélico quando vivia no crime. Em que momento podemos dizer que ele se converteu? Questionei-o a respeito das diferenças entre ser ‘bandido e evangélico’ e ser ‘ex-bandido convertido’ e ele me respondeu: ‘quando estava no crime eu usava Deus’ (ao realizar orações pedindo proteção antes de participar de conflitos armados, por exemplo), ‘mas agora é Deus quem me usa’ (engaja-se completamente na ‘vida evangélica’) (Teixeira, 2013, p. 157).

O autor reconhece possibilidades interpretativas para uma conjuntura muito complexa que permitiria aliar-se conjuntamente a vida evangélica e o crime.

Principalmente quando a morte se encontra sempre no horizonte de probabilidades: vivendo com a certeza de sua matabilidade, os bandidos costumam lançar mão do repertório pentecostal para compreender situações em que não são mortos por bandidos rivais ou por policiais (Teixeira, 2013, p. 159). Num dia a dia em que a morte violenta é uma possibilidade com que se tem que conviver sem escapatória, exigindo um esforço para estar vivo, “os instrumentos simbólicos dos pentecostais podem ser absorvidos (...) ajudando a dar sentido às ações do cotidiano. Há margem para ao menos pensarmos que algo do repertório pentecostal pode ser absorvido pelo bandido, mesmo que ele não se engaje (...) na ‘vida evangélica’” (Teixeira, 2013, p. 213). Portanto, há uma conjuntura passível de ser assentida em todo esse mundo existente e espalhado pelo Rio de Janeiro de ambiência compartilhada de violência e de fé, que Teixeira igualmente pesquisou, em um texto em que ele também analisa o termo utilizado por Cunha.

É nesse contexto que a antropóloga sugere a expressão ‘traficante evangélico’, para designar aqueles atores que, embora façam parte do ‘mundo do crime’, partilham das crenças pentecostais. Ela ressalta que esta não seria uma expressão nativa, e sim uma nomeação de sua autoria. Contudo, tanto em minha pesquisa anterior (Teixeira, 2011) quanto na atual, ouvi a expressão bandido evangélico (que, no contexto estudado, equivale sinonimicamente à traficante evangélico) sendo usada justamente para se referir àqueles bandidos que partilhavam da fé pentecostal. Ademais, também escutei críticas de evangélicos que apontavam para uma contradição insolúvel no termo, afirmando que não existiriam bandidos evangélicos – pois, de sua perspectiva, ou se é uma coisa ou outra. De todo modo, para a discussão que realizo neste capítulo, pouco importa se se trata de uma categoria nativa ou de uma nomeação do pesquisador, contanto que ela descreva a experiência de marginalidade sobre a qual nos debruçamos aqui (Teixeira, 2013, p. 211).

O autor traz à tona também argumentos que pesquisadores reiteram. Entre as convergências discursivas são apontados a evangelização realizada pelos pentecostais, relações de parentesco de bandidos com evangélicos e com convivência na mesma casa, e passagem de um ambiente para outro dos que se convertem, mas depois retornam à vida de crime mantendo consigo a experiência vivida. No texto, é descrito o depoimento de um pastor que apresenta outras probabilidades de vida com pertencimento criminoso e evangélico concomitante, e logo, que considera a existência do bandido evangélico real e que traz consequência também no mundo do crime.

O pastor Paulo Renato, ex-bandido que trabalha para a ONG Esperança Brasil em presídios e carceragens do Rio de Janeiro, ... contou-me diversas histórias sobre bandidos evangélicos. Ele costumava dizer que, em geral, são pessoas que já não desejam mais estar no crime, mas que não podem romper pois estão sob risco de morte (há inimigos que querem matá-los, policiais que querem extorqui-los e parceiros que temem alguma traição). O pastor comenta que esses bandidos não costumam levar uma vida semelhante a dos outros bandidos. Em uma de nossas conversas informais, tive a oportunidade de anotar esta fala: ‘O cara só tá no crime porque ele não pode sair, se não morre. Mas por dentro ele já está curado. O cara acabou o plantão dele ali... ele vai pra casa, não quer bagunça’. Dessa forma, o bandido evangélico não é apenas alguém que recorre às crenças pentecostais como forma de obter proteção espiritual e como forma de ler as situações de risco e de vulnerabilidade características do ‘mundo do crime’. Apesar de estar ligado ao crime, ele não o vive da mesma maneira que os demais bandidos. Apesar de ser um nativo do ‘mundo do crime’, ele também é um estrangeiro. Com efeito, ele é duplamente estrangeiro: apesar de partilhar da fé pentecostal, ele não é como os evangélicos que estão engajados na ‘vida evangélica’; e, ao mesmo tempo, apesar de estar vinculado ao ‘mundo do crime’, ele não é como os demais bandidos. O bandido evangélico é, precisamente, um homem marginal (Teixeira, 2013, p. 214-215).

Por sua vez, Corrêa (2022) advoga que a coabitação no mesmo espaço gerou transformações em ambos os grupos. Na sua premissa, às mutações “correspondeu uma interpenetração entre as formas de vida da igreja pentecostal e aquela do tráfico, para ser mais claro, sustento que as formas de vida do tráfico e da igreja se emaranharam, ainda que tenham se mantido irreduzíveis” (Corrêa, 2022, p. 162). Ocorreram influências de uma sobre outra, mas sem que possam ser confundidas pois não ocorreu uma fusão para que se tornassem algo singular.

Uma influenciou a outra, ainda que ambas não tenham se confundido, se fusionado, tornando-se uma coisa só. Há várias pistas fenomênicas que mostram essa mútua transformação. De um lado, como Vital da Cunha (2008; 2015) expôs no caso da Favela do Acari, é possível ver que o tráfico de drogas na Cidade de Deus foi, em grande parte, transformado pela presença de evangélicos no território da favela. Ainda que o tráfico e os traficantes não tenham se tornado evangélicos, já que no trabalho de campo não conheci nenhuma pessoa que se reconhecesse como ‘traficante evangélico’ – nem mesmo reconhecesse a existência de alguém que o fosse –, pude conhecer diretamente traficantes – além de ouvir relatos sobre eles –, que, muito embora continuassem tendo como forma de vida a prática de atividades definidas como ilegais pelo regulamento do aparato estatal, não deixavam de agir de maneiras tidas como típicas dos evangélicos. Em termos mais precisos, conheci traficantes que

oravam, liam recorrentemente a Bíblia, frequentavam cultos, ainda que se mantivessem no mundo no crime (Corrêa, 2022, p. 162-163).

Por diversas vezes no trabalho de campo, perguntei tanto para crentes quanto para traficantes se existiam ‘traficantes evangélicos’. Foram unânimes em dizer que não. Contudo, afirmavam haver ‘traficantes com amor a Deus’ ou, simplesmente, traficantes que, embora não fossem evangélicos – já que eles não concebiam como possível chamar quem vende droga, mata ou pratica algum tipo de atividade ilícita e imoral como forma de vida –, procuravam, dentro dos limites impostos pela vida do crime, seguir a vontade de Deus (Corrêa, 2022, p. 163, nota de rodapé).

Um elemento que o autor assinala é a reiterada referência em pregações e orações a contextos violentos onde se inseriam a igreja e o tráfico, pois ambos convivem com a crueldade existente no espaço em que operam. Mas faz um adendo: “Deixo claro que, quando digo que a igreja foi influenciada pelo tráfico, não digo, de modo algum, que os crentes se tornaram traficantes. De modo distinto, sustento que sua forma de vida naturalmente se misturou ao contexto da violência local” (Corrêa, 2022, p. 166, nota de rodapé). O autor admite “a existência de um processo de pentecostalização do tráfico”, mesmo o tráfico e a igreja pentecostal mantendo fronteira moral que os distinguem, “é inegável que o tráfico e a igreja ao coabitarem um mesmo território e ao constituírem entre si uma rede de interdependência caracterizada por um circuito de trocas, se transformaram mutuamente.” (Corrêa, 2022, p. 180). Para elucidar o processo, o autor faz uso da circunscrição de Tim Ingold: “um emaranhamento de existências, no qual tráfico e igreja se interpenetraram. Minha hipótese é que esses dois mundos coexistentes em um mesmo território, inicialmente estranhos um ao outro, passaram a se tocar, a se mesclar e a se interpenetrar” (Corrêa, 2022, p. 188). No ponto de vista do autor, a contiguidade imperiosa compeliu a um adentramento entre as duas formas de vida que decompôs a ambos, ocorreu uma expansão do tráfico que mesclou-se com a vida pentecostal, da mesma forma como o pentecostalismo cresceu “a partir de sua relação com o mundo do crime. Sem se fusionarem, ambas as formas de vida se expandiram, ainda que ao preço da própria transformação.” (Corrêa, 2022, p. 189). Ambos os mundos se mesclam nas ambivalências, já assinaladas por outros pesquisadores, que são irredutíveis ao modo de viver nessas áreas em que ambos se retroalimentam em vizinhanças, parentescos, relações e até sob o mesmo teto; não há

escapatória, mas o modelo moral que define os modos de viver não dá ensejo a uma composição pois é a distinção que lhes dá sentido.

Na obra do autor, a cosmologia crente sobre a origem do mal “se confunde com uma explicação acerca da origem da ordem violenta local e do tráfico de droga” (Corrêa, 2022, p. 235). Mas não só, tudo a que lhe é associado é abarcado no conceito: “o mal, naturalmente, não é redutível aos tiroteios e às mortes, mas estende-se às drogas e vícios, bailes e biroscas, e diversas formas de práticas sexuais precoces e não matrimoniais.” (Corrêa, 2022, p. 235, nota de rodapé). Nessa cosmologia o mundo e o homem têm natural predisposição ao mal e ao pecado e caminham sempre nessa direção espontaneamente.

Daí porque, para os crentes, a tendência natural das pessoas é sempre voltada para o vício, para a prostituição, para o crime e tantas outras práticas que desagradam à vontade de Deus. Desse ponto de vista cosmológico, a favela é vista como um ambiente constituído por centros de perdição que incentivam todo tipo de prática pecaminosa. Biroscas e bailes funks são apenas lugares nos quais o diabo exerce uma soberania particularmente mais intensa; o tráfico e o crime, na cosmologia crente, encarnam a principal forma de perdição. Ainda que sejamos todos pecadores, alguns o são mais intensamente que outros (Corrêa, 2022, p. 237).

O senhor do mal, o diabo, faz uso das fraquezas e vulnerabilidades do ser humano para fazer crer que é bom e dessa forma induz à perdição; “a fama, o dinheiro, o poder e as mulheres, tratados como indícios de prestígio e de opulência segundo os critérios valorativos do tráfico, são, do ponto de vista da igreja, vistos como elementos que o próprio diabo utiliza para cegar o entendimento das pessoas” (Corrêa, 2022, p. 238). Libertar-se das garras do diabo e do mal pela conversão seria uma “reconciliação com Deus, iniciada por meio do aceite de Jesus como único e suficiente salvador e concretizada com o batismo nas águas” (Corrêa, 2022, p. 242) 5). É desta maneira que um crente apaga seu passado, mesmo se ligado ao tráfico de drogas, pois tudo está na categoria de pecados, e pode recomeçar sua vida como qualquer outro convertido, pois todos os pecados são equivalentes, “traficante, desse ponto de vista, torna-se indiscernível de qualquer homem e pecador” (Corrêa, 2022, p. 242). Eis que “da perspectiva de Deus, não há diferença entre um homicídio, um xingamento ou uma mentira. Tudo é pecado. o que, para Deus, importa é que a pessoa se arrependa verdadeiramente do que fez, peça perdão e deixe de praticar aquele ato pecaminoso” (Corrêa, 2022, p. 242). O que é

condenável é a ação, o pecado é o ato praticado, o que é explicitado na frase “Deus abomina o pecado, mas ama o pecador” (Corrêa, 2022, p. 243) e, portanto, espiritualmente, todas as antigas ações pecaminosas, mesmo as de ordem criminosas, recebe o perdão e a reconciliação com Deus através da conversão e do arrependimento dos atos passados, recomeçando uma nova vida em Cristo Jesus, nosso senhor e salvador; destarte, “a passagem talvez mais repetida por ex-trafficantes ... seja a proferida por Paulo, em 2 Coríntios, 5,7: ‘Assim que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo’... Não importa o que cada um fez” (Corrêa, 2022, p. 244). O seu julgamento será sobre o que faz no presente, e ele deve agir como qualquer outro crente: ler a bíblia, orar e jejuar, fortalecer o espírito depois que aceitou Jesus como único e suficiente salvador. “Essa saída, portanto, Não só liberta o crente do seu passado, como também lhe oferece uma alternativa factível para sua nova vida (pós-crime), uma nova vida (em Jesus)” (Corrêa, 2022, p. 245). Uma transformação do sujeito de tal monta que uma nova identidade advém, que inclui onde ir, com quem se relacionar de forma mais estreita, como se comportar, forma de se vestir, redundando uma modificação não só interna como em aspectos exteriores e manifestos, porquanto uma nova criatura é.

O aceite de Jesus, ... demarca o momento e a efetivação da passagem em busca de uma nova vida. Aceitar Jesus significa assumir o ‘compromisso’ ... de que, dali em diante, a pessoa vai procurar se adequar à forma de vida da igreja, de que vai procurar agir conforme aquilo que os irmãos da igreja apregoam como certo (Corrêa, 2022, p. 300).

Considerações finais

As etnografias aqui descritas apresentam uma realidade que apenas pode ser vislumbrada e sob uma ótica velada, pois é impossível ser percebida, em sua inteireza, pelos moradores do Rio de Janeiro que podem se ver como cidadãos sob um Estado democrático de direito. Tal realidade descrita nas etnografias, e vivida pela população nas áreas sob o domínio de grupos criminosos, em que moradores estão submetidos a uma outra ordem das coisas, com normas tacitamente compreendidas e respeitadas pelos habitantes destas áreas, estão também em grande número de igrejas e praticantes do pentecostalismo. Estes crentes conhecem, pois ali vivem, e se adaptam, por imperiosa necessidade, ao ambiente em que estão. No entanto, há que salientar que o fato de se

afastarem da disciplina e da ética que os destaca seria abandonar princípios básicos do cristianismo protestantismo como um todo e do pentecostalismo em particular, tornando-os indiscerníveis do entorno e de seus múltiplos viventes.

O conceito de traficante evangélico e de bandido evangélico induz a crer numa transformação tal da prática pentecostal, em que seria possível pessoas com comportamentos repreensíveis por violentos e atentatórios à vida humana sejam aceitas em sua plenitude, e não como almas a serem convertidas ao caminho do Senhor e que seguiram uma vida sob uma disciplina restrita para obterem a salvação. Ou seja, não seriam os traficantes e bandidos a se converterem, se transformarem e obterem a salvação em Jesus Cristo, mas, ao contrário, seria a igreja que teria mudado e aceito, entre os que estão salvos pelo amor e sangue de Jesus Cristo, pessoas que não precisam mudar suas práticas de violência contra tudo e todos, pois a salvação não exigiria nada no pentecostalismo brasileiro em geral e carioca em particular. A nova criatura não viria a surgir como um cristão, e o sacrifício de Jesus “para que todo aquele que nele crê não pereça mais tenha a vida eterna”, sob tal ótica, não geraria a transformação de vida pela conversão.

De fato, o termo “traficante evangélico” é utilizado comumente pela imprensa, mas isso pode ocorrer por causa do impacto chamativo ao gosto de veículo de informação jornalística a fim de atrair a atenção dos leitores. A expressão ganha contornos mais definidos quando são vistos em textos acadêmicos, como os aqui analisados, que assumem certa primazia sobre a acepção do termo e engendram outros neologismos para descrever o personagem “traficante evangélico”. Foram enumeradas as suas possíveis características estabelecidas nas investigações. Pode-se considerar que as definições que estabelecem uma relação entre traficantes e evangélicos não caberiam, provavelmente, em uma autoavaliação dos praticantes, mas elas são defendidas por pesquisadores habilitados em campo, baseados em entrevistas e pesquisas. Esses conceitos foram engendrados, certamente, via comportamentos observáveis e discursos obtidos *in loco*, mas não deixam de ter um caráter de autodefinição por parte dos pesquisadores. Diante da complexidade desta tese, como busquei buscamos demonstrar ao longo deste artigo, é possível que parte dos estudos acadêmicos estejam impregnados de um certo viés desfavorável sobre os adeptos da religiosidade evangélica, sobretudo dos que professam a fé pentecostal, como expus no início do artigo. Como

consequência, podemos não estar percebendo com clareza o que pensa e como age parte significativa da população. Neste caso, o azáfama em identificar tão pujante fenômeno social de regiões onde convivem o “traficante” e o “evangélico” pode representar mais uma pré-concepção dos pesquisadores, sintonizados com os humores públicos no campo político progressista da academia e da imprensa, do que com um fato social bem delimitado e circunscrito.

As etnografias rastreiam o crescimento simultâneo do tráfico de drogas e do pentecostalismo no contexto urbano, numa convivência forçada entre fé e violência, em que os que enveredam pelo crime mantêm laços familiares e de afeto com quem abraça a fé religiosa, e isto quando não estão também crescendo em lares cristãos evangélicos. As externalidades como escritas e desenhos em muros ou símbolos religiosos vistos a distância, certamente testemunham abertamente e para além deste ambiente específico, que há um intercâmbio entre essas cosmovisões. Os depoimentos apresentados nas etnografias de criminosos que se apresentariam como adeptos da crença pentecostal, conquanto escassos, tem a justificativa de que o acesso de pesquisadores a criminosos de alta periculosidade seria consideravelmente complexo. No entanto, a inexistência de depoimentos de praticantes e lideranças evangélicas de igrejas onde estariam albergados estes traficantes que se definem como evangélicos é uma lacuna que impede uma visão mais abrangente e esclarecedora sobre o universo pesquisado e a delimitação do conceito. E nesse caso não há um arrazoado sobre esse absentismo, e tampouco, o acesso dos pesquisadores seria tão vedado quanto aos do perfil descrito. É sugestivo que os autores que expõem as vozes de ambos os espectros (Spyer, Teixeira e Corrêa) são os que apresentam as contradições e objeções ao conceito. Considerando a contundência da temática, seria de vital importância que as vozes dos nativos crentes pentecostais viessem à tona para uma compreensão propícia e englobante da proposição.

Referências bibliográficas

CORRÊA, Diogo Silva. *Anjos de fuzil: uma etnografia das relações entre pentecostalismo e vida do crime na favela Cidade de Deus*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2022. 614 p.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. 285 p.



COSTA, Viviane. *Traficantes evangélicos: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus*. Rio de Janeiro, 2023. 175 p.

CUNHA, Christina Vital da. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015. 431 p.

MANSO, Bruno Paes. *A fé e o fuzil: crime e religião no Brasil do século XXI*. São Paulo: Todavia, 2023. 301 p.

SPYER, Juliano. *Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam*. 4. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2022. 286 p.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *A teia do bandido: um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais*. Tese (doutorado), Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. 280 f.