

40º Encontro Anual da Anpocs

SPG 28 Religião, Política e Direitos Humanos

“A culpa é do Diabo”: as múltiplas formas de conflito e negociação entre (neo) pentecostais, traficantes evangelizados e adeptos das religiões afro-brasileiras em três favelas cariocas.

Carolina Rocha Silva

1. Resumo

A pesquisa de cunho etnográfico proposta nesse trabalho investiga a complexidade das relações estabelecidas entre neopentecostais, traficantes evangelizados e adeptos das religiões afro-brasileiras em três favelas do Rio de Janeiro. Em 2006, o líder do tráfico de drogas em grande parte das favelas da Ilha do Governador, na zona norte do Rio de Janeiro, abandonou a orientação espiritual do candomblé e “converteu-se” à Igreja Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai, ordenando o fechamento de todos os terreiros de umbanda e candomblé nas áreas onde atuava. Apenas no Morro do Dendê, a maior das 37 favelas do bairro, foram fechadas dez “casas de santo” e até hoje terreiros próximos sofrem com as ameaças dos traficantes. Além disso, em várias favelas da Ilha, os “filhos de santo” precisam esconder os símbolos da sua religiosidade, como as roupas brancas e os fios de conta, para evitarem repressões. Em contrapartida, a relação do tráfico com a religiosidade afro-brasileira no bairro não é uniforme, no chamado Morro do Barão, por exemplo, existem, em funcionamento, quatro terreiros e os moradores, apesar de conhecerem bem o histórico de intolerância religiosa nas favelas da Ilha, não sofrem ameaças dos traficantes e não são impedidos de praticar suas cerimônias religiosas. Na favela da Serrinha, localizada no bairro de Madureira, alguns terreiros tiveram problemas no passado com ameaças de pastores e traficantes, mas, atualmente, possuem aparente tranquilidade em sua rotina, mesmo convivendo com inúmeras igrejas neopentecostais, que contam com o apoio do chefe do tráfico. Dessa forma, o trabalho desenvolvido tem como ponto de partida o cotidiano dessas três favelas dominadas pela mesma facção criminosa, o Terceiro Comando Puro, e redutos de dois traficantes “convertidos”, mas que se diferenciam em relação aos códigos de conduta religiosa impostos aos seus moradores. Busca-se compreender as múltiplas formas de aproximação, afastamento e negociação travadas entre traficantes, membros das igrejas neopentecostais e adeptos das religiões afro-brasileiras, envolvidos na rotina dessas áreas.

2. Introdução

Na base de toda intolerância está a ideia de impor crenças baseada na certeza de se possuir uma verdade absoluta. A violência causada por tensões religiosas é uma experiência histórica desde os primórdios da civilização humana. O que se convencionou mais recentemente chamar de intolerância religiosa foi constitutiva do processo de colonização do Brasil, deixando suas marcas no âmbito cultural e político-estatal até os dias atuais. Assim, observamos a presença constante da intolerância religiosa em nossa história, com mudanças que dizem respeito aos atores que a perpetraram/perpetram (ora colonizadores, ora agentes do estado, ora líderes religiosos) e aos argumentos que baseavam/baseiam suas ações (Cunha, 2012:96).

Assim, episódios violentos ligados a destruição de terreiros e ofensas a símbolos religiosos afro-brasileiros são documentados desde o final do século XIX no país. O código penal de 1890, por exemplo, criava mecanismos legais para combater os chamados “feiticeiros” (Maggie, 1992). As religiões espíritas e/ou afro-brasileiras foram alvo da Igreja católica e do Estado que procurou estigmatizar seus ritos e símbolos ligando-os à criminalidade e ao Diabo.

Entre o fim de 2013 e meados do ano de 2014 o debate acerca da intolerância religiosa e da expansão das religiões neopentecostais nas áreas pobres urbanas ganhou novos destaques através da eclosão de novos episódios de violência a terreiros. Emergem, assim, novos agentes religiosos em combate pela evangelização dos não evangélicos, especialmente, os adeptos de religiões consideradas “primitivas” ou “cultos ao demônio”, como a umbanda e o candomblé. Cerca de mil casos de intolerância religiosa foram registrados pelo Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Ceplir) no Rio de Janeiro em dois anos e meio. Desses, mais de 900 queixas datam de julho de 2012 e dezembro de 2014. E a maioria esmagadora das denúncias identificadas como crimes de intolerância religiosa atingem membros das religiões afro-brasileiras, vítimas, principalmente, de religiosos neopentecostais.

As igrejas neopentecostais têm sido acusadas de preconceito, violência, fundamentalismo e intolerância. As favelas sempre foram alvo de preconceitos, vistas como extensão da criminalidade e perseguidas pelo Estado e pela sociedade e a intolerância religiosa praticada contra as religiões de matriz africana não foi uma novidade trazida pelas igrejas neopentecostais. Entretanto, sua teologia tem levado até as últimas consequências discursos e práticas de ódio e demonização. Segundo Alba Zaluar

(1994), são muito perigosas as consequências da visão do mal absoluto que a crença no demônio, tão presente no discurso neopentecostal, pode trazer para o senso comum, pois ela aponta uma “forma primitiva” de explicar e combater o mal através de bodes expiatórios:

Quando são os outros os culpados pelo mal que nos atinge e quando as crenças são transcendentais ou absolutizadas, a ideia do mal vem associada à demonologia e à classificação dos inimigos, dos rivais, dos estranhos e dos diferentes como agentes do demônio. Muitas vezes, nesses casos, os inimigos não passam de bodes expiatórios que devem ser sacrificados para que a ordem ameaçada, supostamente pela presença deles, possa vigorar novamente (ZALUAR, 2004:38).

3. Balanço historiográfico

A primeira ideia que vem à cabeça das pessoas quando se fala em “favela” é a noção de ausência. É comum pensar nesses locais de moradia popular como lugares onde falta tudo: saneamento básico, educação, água, luz, lei, regras, moral e paz. O que nos faz refletir para a questão: “Como se tornou hegemônica no Rio de Janeiro e no país uma representação tão negativa das favelas e de seus moradores? Como esses espaços se tornaram tão invisíveis, sendo identificados muito mais nos juízos preconcebidos do que nas suas características reais?” (Barbosa; Silva, 2005:24). A essas visões preconceituosas se soma ainda a questão da repulsão e do medo; no Rio de Janeiro quando se fala em violência as pessoas têm medo, sobretudo da “favela” (Zaluar & Alvito, 1998).

No entanto o que é a “favela”? O termo *favela* que ora representou uma comunidade específica da cidade do Rio de Janeiro, o morro da Favella, passou a representar todo um conjunto de habitações populares, “um tipo de moradia das classes pobres, inicialmente associada aos morros da cidade” (Brum, 2004:110). A generalização do termo foi uma construção histórica do século XX, a “favela” passava então a representar todo espaço urbano desordenado, segregado e marginal por excelência, típica moradia das classes pobres. A favela não faz parte da estética que a cidade deseja.

Assim, generalizaram-se mitos e dogmas acerca desses locais de habitação popular. A favela carioca foi sofrendo sucessivas metamorfoses no imaginário de agentes públicos, de urbanistas, de jornalistas, de acadêmicos e de militantes da Igreja Católica. A favela foi transformada em problema, diz-se: problema a ser resolvido. Ela representa tudo que a cidade não deve ser e ter: crescimento rápido e desordenado; terreno de difícil

acesso; ausência da propriedade privada do solo; ausência do Estado e da Lei; origem política própria; uma moral própria, constantemente associada ao crime, à vagabundagem e à indolência; um risco para a ordem social. A favela seria um espaço inadequado à cidade, ao passo que compromete inclusive sua paisagem. Porém, muitas dessas características não são exclusivas da favela e, inclusive, lhe antecedem.

Essas visões estereotipadas acerca da favela, marcadas pela ausência, pelo medo e pelo caos urbanístico, ocultam um fator importante: os seus moradores. Para quem vive na favela, apesar de conhecer de perto todos os problemas enfrentados, “as favelas são verdadeiros lugares” (Cardoso, 2009:01), nos quais se constroem laços afetivos e de solidariedade dentre relações sociais e pessoais. No começo do século XX o “problema da favela” era, sobretudo, de ordem moral. As favelas que começavam a integrar a paisagem da cidade estavam constantemente associadas à sujeira e à pobreza. Era o problema sanitário, de saneamento e higiene, da fome, das doenças, da malandragem e da promiscuidade. Nos anos 60, a grande política social era a remoção, pois as favelas representavam um problema para os bairros nobres da cidade.

Nos anos 80, com o tráfico internacional de drogas e a disseminação da cocaína, as representações sobre a favela incorporavam novos contornos. Diminuíam as reportagens sobre a remoção e começava-se gradativamente a retratar a violência e o tráfico. O período marcava a transição para o terceiro discurso concebido sobre a favela: o da violência. “A favela vira sinônimo de tiroteios, mortes, tráfico, ações da polícia, sequestros, guerras, grupos de extermínios, lugar onde a lei oficial não existe. Então, a favela não é mais definida pela ausência, mas pela presença da morte, do tráfico, etc.” (Cardoso, 2009:06).

O pentecostalismo teve crescimento mundial a partir da década de 60, principalmente dentro dos contextos de maior precariedade político-social. A missão pentecostal manteve seu foco nas pastorais destinadas ao meio urbano, considerado fonte de intensas “Batalhas Espirituais” entre o bem e o mal, entre Deus e o Diabo. Na perspectiva teológica e doutrinária dos evangélicos pentecostais o mundo é um local de guerra, e o linguajar bélico empregado pelos pastores, que falavam o tempo todo do “inimigo” a ser combatido e do “exército do senhor” a ser convocado, comunicou bem com os moradores das favelas e periferias pobres, notadamente, os bandidos. Além disso, a proximidade e a vida similar entre pastores e moradores das favelas gerou uma empatia maior com relação ao culto, diferente do que acontecia com os padres da Igreja Católica, por exemplo, que residiam em áreas distantes. O acesso facilitado ao culto e a ampla

oferta de igrejas (observa-se a facilidade de fundar templos em decorrência de cisões religiosas frequentes), que cresceram de maneira menos verticalizada e hierarquizada que o catolicismo oficial, também foram fatores que contribuíram para a evangelização de um número cada vez maior de fiéis.

Outro aspecto importante que contribuía para popularizar o culto era o grande acolhimento promovido pelas igrejas, os “irmãos” geravam uma rede de solidariedade e proteção que envolvia de afeto e confiança o membro novo, geralmente acostumado com um ambiente inseguro, hostil e vulnerável. As igrejas eram formadas por circuitos de reciprocidade que favoreciam as relações materiais entre seus membros, com o incentivo à ajuda mútua e aos impulsos empreendedores. O fiel era enraizado na igreja, vivida por ele como totalidade social, espiritual e familiar (Cunha, 2009:234-5).

A conversão possibilitava ainda para o morador da favela o respaldo moral e ético dentro de um contexto que envolvia pobreza, violência e criminalidade: “por manterem uma postura segregadora em relação ao ‘mundo secular’ e às ‘coisas do mal’ é que os pentecostais conseguem uma posição de respeito (...)” (Teixeira, 2006:51). Aos poucos, as mães de santo locais, enfraquecidas social e politicamente, iam perdendo espaço para os evangélicos “guardiões da moral” e propagadores da “verdade” que conseguiam fornecer este manto de respeitabilidade e crédito para moradores de favela afetados pelo estigma de nela viverem.

O crescimento neopentecostal, a partir dos anos 70/80, centralizava ainda mais o discurso teológico anterior no modelo da “Batalha Espiritual”, investindo no proselitismo religioso justificado por uma necessidade de cura, promovendo uma convocação nacional da libertação, principalmente por meio da mídia televisiva, e aproveitando-se do apelo mágico, exigido pelos fiéis. No meio de todo esse contexto assiste-se à criação de um dos maiores símbolos do crescimento neopentecostal no Brasil: a Igreja Universal do Reino de Deus. Insuflados pela crença na teologia da “cruzada espiritual” os fiéis lutavam contra os demônios das religiões afro-brasileiras, seu principal alvo (graças a eficácia reduzida dos ataques aos símbolos do catolicismo, religião ainda majoritária e hegemônica) (Pereira, 2013:220-1).

O Neopentecostalismo, diferente do que foi o Pentecostalismo clássico ascético das décadas anteriores, se aproximava e se apropriava do sistema simbólico de manipulação mágica da umbanda e do candomblé para depois negá-lo e demonizá-lo. O elemento principal de inversão e mediação desse discurso esteve concentrado em protagonistas específicos, os Exus, tidos como diabos que proliferavam o mal pelo mundo

(Pereira, 2013:226). Assim, os altares dos templos neopentecostais viravam grandes palcos de exorcismos de pessoas incorporadas por Exus¹ que desejavam disseminar o ódio e a guerra de acordo com a sua perspectiva.

Nesse cenário era estabelecida uma relação de reciprocidade de interesses entre as igrejas neopentecostais e os traficantes das favelas locais. A igreja oferecia uma forte proteção, representada pelos seus irmãos de fé, valorizada pelo discurso da guerra contra o “inimigo” e incentivada pela busca da prosperidade material, conferindo um aspecto moral reconfortante aos traficantes convertidos, que embora ainda não estivessem totalmente libertos de suas atividades, estavam em vias de recuperação e salvação. Os traficantes, por sua vez, grande foco de influência dentro das favelas, conferiam poder às lideranças evangélicas a partir da admissão e da constatação de sua autoridade moral e espiritual. Dessa forma, através dessas alianças, como defende Christina Vital, essas igrejas tornavam-se, muitas vezes, forças religiosas e políticas no âmbito local e supralocal (2009:256-9).

O Neopentecostalismo assumia, conseqüentemente, um caráter popular inegável nas favelas cariocas, com um modelo não institucional e expressões religiosas sincréticas que se desenvolviam em contextos de violência e criminalidade. As complexas relações entre traficantes e evangélicos eram mediadas por um combate central, a guerra entre Deus e o Diabo. Entretanto, os vínculos estabelecidos entre ambas as partes sempre foram tensos e por vezes ambíguos, pairando entre o limiar da ajuda e/ou da cumplicidade. Nenhum irmão evangélico, considerado um ser moralmente superior, desejaria ser identificado às atividades ilícitas do tráfico, no entanto, o apoio do “chefe” local era muito importante para dar legitimidade e liberdade de circulação ao grupo religioso.

A antropóloga Christina Vital, em suas pesquisas sobre os “traficantes evangélicos” da favela do Acari, verificou que o comportamento dos “bandidos” em relação ao funcionamento dos terreiros locais nunca foi uniforme, pois nem todos proibiram expressamente suas atividades. Dessa forma, a tese, sustentada por alguns pesquisadores e por parte da opinião pública, de que o esvaziamento das casas de umbanda e candomblé nos últimos anos no Acari esteja ligado somente aos ataques

¹ Os Exus cultuados na umbanda são espíritos que viveram no mundo carnal dos homens e após a morte passaram a incorporar seus espíritos em médiuns na forma de exus (entidade masculina) e pombagiras (entidade feminina) para fazer trabalhos espirituais de caridade e evoluir espiritualmente. Por ainda estarem em processo evolutivo, são apegados a vida terrena e, em alguns casos, podem beber e fumar. Seu caráter não é plenamente definido, portanto, devem ser doutrinados pelos pais de santo para propagarem a prática do bem. Exus são, por isso, subordinados intermediários entre o mundo terreno (ayé) e o mundo dos deuses (orum).

morais e violentos dos evangélicos deve ser questionada. Da mesma forma, a “conversão” dos traficantes de drogas e a possibilidade de fornecerem respaldo moral e financeiro para certas igrejas não são fatores suficientes para explicar a crescente popularidade do discurso neopentecostal nas favelas e nas periferias do país. As múltiplas formas de sociabilidade presentes nas favelas cariocas, mediadas por códigos de conduta dinâmicos, constantemente transformados e resignificados, dificulta qualquer tentativa simplista e generalista de tentar explicar esses processos. Por isso, para analisar esses fenômenos nas favelas da Ilha do Governador e da Serrinha a pesquisa será guiada pelo princípio de que “um complexo quadro supralocal e não somente ligado ao campo religioso colaborou para este reposicionamento de forças” (Cunha, 2011:11).

Não se pode negar a violência que tem sido praticada pelos traficantes de drogas contra os cultos afros e deve-se lutar em todos os campos, político, social e jurídico, contra isso, no entanto, o preconceito e a intolerância religiosa que verificamos hoje dentro das favelas cariocas fazem parte de um processo mais amplo e complexo, articulado a fatores internos e externos que também devem ser combatidos, para além do discurso do “mal absoluto” perpetrado pelo Diabo e seus sequazes que permeia o projeto evangelizador neopentecostal.

As importantes transformações causadas pelo processo de “conversão” do chefe do tráfico insulano são, sem dúvida, a grande motivação desse projeto. Não obstante, a percepção da heterogeneidade e da complexidade das práticas vivenciadas no território fizeram com que o tema deste trabalho extrapolasse a dimensão religiosa desse fenômeno, para contemplar o emaranhado de práticas e comportamentos possíveis na convivência entre os membros das igrejas neopentecostais, os adeptos das religiões de matriz africana e o tráfico. Isso posto, o discurso da intolerância religiosa e do binômio “crentes” versus “os outros” torna-se insuficiente para pensar todos esses acontecimentos².

4. Procedimentos metodológicos: caminhos e descaminhos do campo

Como pressuposto teórico-metodológico, dentro de um trabalho com inspiração etnográfica, optei por utilizar “cenas descritivas” (Telles; Hirata, 2007:177) que permitam

² É importante ressaltar que o discurso das igrejas neopentecostais, por exemplo, não é unísono e existem conflitos e dissidências importantes no meio. Tenho conversado com quatro interlocutores membros de igrejas neopentecostais que mostraram grande insatisfação com os procedimentos adotados pela Igreja Universal do Reino de Deus, a IURD, tais como, os exorcismos, o discurso de ódio e a cobrança, considerada por eles abusiva, de dízimos.

elucidar as diferentes conexões, as mediações, os conflitos e as negociações travadas nas relações estabelecidas entre meus interlocutores no campo:

Não se trata de partir de objetos ou “entidades sociais” tal como se convencionou definir de acordo com os protocolos científicos das ciências sociais, mas sim de situações e configurações sociais a serem tomadas como cenas descritivas que permitam seguir o traçado dessa constelação de processos e práticas, suas mediações e conexões (...). (Telles; Hirata, 2007:177).

Dessa forma, tomo como ponto inicial, e primeira cena etnográfica, o conjunto de episódios que vai definir o tema do meu projeto de tese e desenhar, a partir de então, o percurso da minha entrada em campo. Como filha de santo³ de uma casa de Candomblé na Ilha do Governador e praticante da religião há mais de dez anos, sempre ouvi muitas histórias sobre a aproximação do tráfico de drogas com as religiões, genericamente, denominadas como evangélicas, na região. Observei meu pai de santo⁴ comentar, algumas vezes, sobre a perseguição engendrada por algumas igrejas, pastores e traficantes de drogas contra terreiros⁵ de umbanda e candomblé no bairro, sobre o fechamento de algumas casas religiosas e sobre a dificuldade de realizar festas em algumas favelas.

O Morro do Dendê, controlado por Jota⁶, é a maior favela do bairro e um dos principais pontos de venda de drogas do Rio de Janeiro. Em 2006, o chefe do tráfico na região, que até então recorria à orientação espiritual da umbanda e do candomblé, passou a frequentar a Igreja Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai e proibiu o funcionamento de todos os terreiros dentro das favelas sob seu domínio. No morro do Dendê foram fechadas dez “casas de santo” e, paralelamente, ao surgimento de dezenas de pequenas igrejas a cada semana, só resta um terreiro em atividade no local, que se manteve intacto durante os conflitos religiosos na área. Jota exibe no antebraço direito uma tatuagem com o nome *Jesus Cristo* e a usa uma pistola banhada a ouro com o nome de Jesus⁷.

Os terreiros de umbanda e candomblé nas favelas da Ilha do Governador começaram a sofrer violência sistemática a partir de 2008, quando a maior parte das casas

³ Mulher que integra uma asa religiosa de matriz africana

⁴ Chefe espiritual da casa religiosa

⁵ Aqui entendidos como casas religiosas com fins espirituais ligados a umbanda e candomblé

⁶ Os nomes citados nesse trabalho são fictícios a fim de preservar a identidade dos interlocutores.

⁷ Conforme saiu em reportagem do jornal *O Extra* em 07/09/2013.

localizadas no Morro do Dendê foi fechada. As notícias geraram grande repercussão na mídia e mobilizaram candomblecistas e umbandistas pelo país, que se reuniram num protesto em frente à ALERJ para discutir o tema da intolerância religiosa⁸.

Alguns irmãos de santo⁹, que moravam nos locais onde essa perseguição foi mais violenta e intermitente, me contavam sobre as dificuldades de usar os seus fios de conta¹⁰ e as roupas que pudessem ser identificadas a sua religião. Eu mesma, ía para casa, diversas vezes, após as festas do meu terreiro, em horários avançados da madrugada, com roupas e acessórios característicos do candomblé, tais como a saia branca rodada, o ojá¹¹ na cabeça e os fios de conta no pescoço, e fui questionada no caminho sobre o risco que corria ao fazer isso. Irmãos de santo, familiares, vizinhos e, até os mendigos da rua, me alertavam sobre o perigo de ser ameaçada ou castigada por externar minha fé. No fundo, sentia medo, mas indignada com essa possibilidade seguia mantendo meus hábitos como forma de resistência. Por sorte ou destino, nunca tive problemas com traficantes por isso.

A estética das favelas da Ilha do Governador mudou bastante com o tempo, quando criança morei no Morro do Dendê por alguns anos e lembro de ver muitas imagens de São Jorge e Nossa Senhora nas praças, os muros da favela grafitados com letras de funk, de samba, com orações católicas, com os símbolos da facção Terceiro Comando Puro – o TCP -, e com imagens de exus e pombagiras¹². Na minha vida adulta, já pude testemunhar uma favela cercada de igrejas, a maioria de orientação neopentecostal, na qual a realização de cultos ao ar livre era constante, e com muros repletos de dizeres e imagens bíblicas.

Meu padrinho, que morava no morro do Dendê desde criança, era, sem dúvida, um “cria do morro”, como dizia meu pai. Ele tinha um comércio local e há décadas vendia bebidas “quentes”, como whisky, vodka, caipirinha e outros drinks feitos com bebidas destiladas, no baile funk local. Ele não tinha um bom relacionamento com o “chefe” do tráfico de drogas. Não sei ao certo o porquê, mas ele sempre me dizia que os bandidos não gostavam de pagar pelo que bebiam e comiam, e que ele era da época em que traficante respeitava os “crias do morro” e não fazia covardia. O padrinho sempre foi do

⁸ Destes protestos surgiu a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR) de caráter ecumênico.

⁹ Como chamam uns aos outros os filhos de santo de uma casa de umbanda ou candomblé.

¹⁰ Colar usado pelos adeptos de religiões de matriz africana, geralmente feito de miçangas que dependendo da cor indicam um orixá, ancestrais divinizados africanos. Representam muitas vezes proteção para quem usa.

¹¹ Tipo de torço ou turbante usado na cabeça pelos adeptos das religiões afro-brasileiras.

¹² Entidades espirituais da umbanda, o exu ligado a espíritos masculinos e, a pombagira, ligada a espíritos femininos.

candomblé, mas frequentava terreiros escondidos há alguns anos para não acirrar os conflitos com o “dono do morro”, então evangelizado.

Lembro de uma cena específica que me impactou na época, era aniversário do meu padrinho e fui com meu pai para um churrasco em sua casa. Após o churrasco, ele me pediu que o ajudasse na barraca do baile, porque sua esposa estava doente e um dos seus ajudantes não compareceu no dia. Eu topei, estava excitada com a possibilidade de ir pela primeira vez no famoso baile funk do Dendê, que contava na época com a participação de artistas famosos, jogadores de futebol e muita gente da zona sul do Rio de Janeiro. Estava com medo da exposição de armas e drogas, mas, a cena que se descortinava na minha frente, um misto de escuridão com luzes coloridas desconexas, me deixava ver pouca coisa. Até que, do nada, por volta da meia noite, as luzes se acenderam e começou um culto. Lá estava, na minha frente, um famoso pastor, conhecido por evangelizar nas prisões cariocas, com terno preto, gravata vermelha e microfone em punho. As pessoas em volta, em uma mistura de euforia e excitação, gritavam o nome de Jesus Cristo até que um silêncio aterrador tomou conta de todos. Logo se formava uma enorme fila, encabeçada pelo pastor que, ao tocar no primeiro da fila, fazia com que todos os outros caíssem no chão atrás dele, como um efeito dominó. Em seguida, eram feitas orações e os cantores gospels tomavam conta do palco. Cerca de uma hora depois tudo voltava a ser como antes, a escuridão, as luzes coloridas, os funks chamados de “proibidão” tocando e todos bebendo muitas caipirinhas.

Essas imagens ficaram muito tempo na minha cabeça e a cada dia surgiam novas informações sobre o “traficante evangélico” da Ilha, seja no jornal, na televisão ou no cotidiano dos moradores do bairro. Não tinha pensando em tornar essas experiências tema de estudo até fins do ano de 2013, momento em que as histórias sobre traficantes “convertidos” nas favelas cariocas, e a consequente perseguição aos cultos de matriz afro, ganhou novo fôlego na imprensa. O jornal Extra fez matérias de capa e dedicou muitas páginas para falar do que ocorria na Ilha, em Acari, na Cidade de Deus, dentre outras favelas. O impulso para que eu decidisse, definitivamente, pesquisar o assunto, surgiu em março de 2014 com a “cena etnográfica” que descrevo a seguir.

Fui iniciada¹³ no Candomblé em 2011 e após esse primeiro passo, deve-se cumprir outros rituais específicos com o passar dos anos. Em 2014 completei três anos de iniciação e fui para a casa de santo realizar as cerimônias correlatas. No entanto, tivemos um

¹³ A iniciação ou o “fazer santo” é um momento ritualístico de entrada da pessoa na religião, em se aprendem as rezas, as cantigas, os preceitos e os segredos só confiados aos iniciados do Candomblé.

problema de falta de água, na ocasião, e uma irmã de santo precisou levar as roupas destinadas a vestir os santos e as pessoas do terreiro para lavar em casa. A função de lavar as roupas lhe foi destinada, entretanto, muito constrangida, ela disse que não poderia fazê-la. Como moradora do morro do Dendê, ela tinha muito medo de lavar e secar as roupas em casa, pois “na favela todo mundo vê tudo” e ela podia ser perseguida se soubessem sua religião. As roupas foram lavadas na minha casa e o episódio não saiu da minha cabeça. Após concluir todas as minhas atribuições religiosas decidi escrever um projeto de doutorado sobre a intolerância religiosa sofrida pelos adeptos de religiões afro-brasileiras nas favelas da Ilha do Governador, destacando a violência e o medo como forças motrizes desse processo.

a. Novas perspectivas diante da complexidade do campo

Inicialmente, essa pesquisa teria como problemática principal a questão da intolerância religiosa nas favelas da Ilha do Governador, tomando como ponto de partida a “conversão”¹⁴ do traficante Jota e a consequente violência empregada contra os terreiros de umbanda e candomblé dessas áreas. Entretanto, o desenvolvimento do trabalho revelou casos empíricos complexos que extrapolaram meus objetivos iniciais. O trabalho de campo e as entrevistas já realizadas foram capazes de redesenhar parte dos objetos e dos objetivos do projeto de tese proposto. Optou-se por realizar um estudo comparativo entre duas favelas específicas da Ilha do Governador, o Morro do Dendê e o Morro do Barão, reconhecidos como casos emblemáticos nas falas dos meus interlocutores.

Enquanto que no Dendê a violência empregada contra as “casas de santo” foi sistemática após a “conversão” do traficante, o sentimento de medo é generalizado e há apenas um terreiro em funcionamento na área, dividindo espaço com dezenas de igrejas, no Barão a situação é inversa, existem quatro terreiros e apenas duas igrejas, e sentimento de tolerância e liberdade religiosa é preponderante. No Morro do Barão, o código de conduta predominante é o das religiões afro-brasileiras, representadas pela umbanda e pelo candomblé, os pais de santo possuem terreiros tradicionais na área e são respeitados pelo tempo em que residem na favela. As igrejas, que surgiram depois, precisaram negociar com eles uma forma de bom convívio. O local não possui “bocas de fumo” e

¹⁴ As palavras mantidas entre aspas identificam expressões nativas presentes nas falas dos interlocutores.

não há presença permanente e nem circulação de traficantes armados, tal como no Dendê. No entanto, o local está sob a mesma “responsa”, do traficante Jota.

No Barão, constatou-se uma postura bem diferente dos moradores em relação a religião. Enquanto que no Dendê e outras favelas da Ilha as pessoas demonstraram grande medo e receio em relação a exteriorização da fé relacionada as religiões afro-brasileiras, nessa favela, o medo efetivo de uma perseguição religiosa é praticamente inexistente. No Dendê, mesmo os terreiros tradicionais, com pais de santo que nasceram na favela, foram destruídos e demonizados para emergir uma nova ordem moral imposta pelo traficante recém “convertido” a doutrina cristã pentecostal. A religião do “chefe” passou a ser a religião de toda a quadrilha e do território, predominando as relações conflituosas entre os “evangélicos”¹⁵ e os moradores identificados genericamente como “macumbeiros”, que ainda persistem no local, mesmo de forma muito discreta. É interessante notar como, atualmente, tem sido gerida a questão da religião dentro das favelas cariocas, que deixou de ser uma opção meramente individual, de foro íntimo e privado do indivíduo, para se tornar uma prática representativa de todo um coletivo, imposta pelo tráfico de drogas.

Assim, três códigos de conduta distintos e interligados, do tráfico de drogas, das igrejas neopentecostais e das religiões afro-brasileiras, aparecem condensados na figura de um indivíduo, capaz de estabelecer uma forma específica de controle social, econômico e religioso nas favelas da Ilha do Governador há doze anos. Por isso, objetiva-se estabelecer a singularidade moral do domínio estabelecido por Jota na região. A comparação entre as duas favelas da Ilha do Governador, o Dendê e o Barão, parece bem elucidativa pelas diferenças marcantes na forma como o tráfico de drogas se estabelece no território que, por sua vez, produz rearranjos sociais distintos nas formas de aproximação e afastamento entre traficantes, neopentecostais, adeptos das religiões afro e moradores locais.

Isso não significa, que não existem pontos de congruência nas relações travadas no seio das duas favelas. No Dendê, por exemplo, apesar da ampla perseguição aos cultos afro-brasileiros ainda existe um terreiro de candomblé em funcionamento, convivendo com dezenas de novas congregações neopentecostais. Alguns rumores apontam que ele é comandado pela madrinha do traficante e, por isso, permanece intacto. Outras pessoas sugerem que a mãe de santo possa manter uma relação estreita com o tráfico e/ou com pastores locais. Da mesma forma, um ataque violento, no início de 2015, a uma casa de

¹⁵ Termo genérico utilizado pelos interlocutores para se referir a todos os irmãos convertidos as religiões de denominação protestante, notadamente os pentecostais e neopentecostais.

umbanda que fica na rua principal que dá acesso ao Morro do Barão, abalou por algum tempo a rotina de paz e tolerância religiosa que imperava no lugar. O pai de santo responsável diz que se tratou de um caso de intolerância religiosa, mas grande parte dos vizinhos e dos moradores do Barão apontam que, na verdade, o ato violento foi motivado por uma vingança de um ex filho de santo do terreiro, que dias antes havia sido humilhado pelo “zelador de santo”¹⁶. O caso ainda está sendo investigado e, independente, do veredito final, foi suficiente para causar um sentimento de medo e insegurança, nunca vivenciado antes no Barão, mesmo que não tenha acontecido dentro da favela.

Desse modo, mais do que investigar e compreender a “evangelização”¹⁷ dos traficantes de drogas, fenômeno inserido no contexto do crescimento vertiginoso das igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil nas últimas décadas, e a intolerância com que passaram a ser tratadas as religiões afro-brasileiras nos seus domínios, objetiva-se alcançar as múltiplas e complexas intercessões difundidas entre atores sociais diversos, que compartilham o cotidiano nesses espaços. E, assim, fugir de generalizações abstratas que relacionam o crescimento neopentecostal nas favelas apenas à conversão dos traficantes, ou à perda de prestígio das religiões afro nesses espaços. Isso será alcançado pela adoção de uma perspectiva de análise situacional ou interacional que considera a micro-sociologia das relações sociais locais e suas múltiplas formas de conflito, aliança e negociação.

b. Um novo rumo para a pesquisa: a favela da Serrinha

A pesquisa etnográfica nas favelas da Ilha do Governador seguia seu rumo sem mais alterações até dia 30 de abril de 2016, quando fui convidada para dar uma palestra sobre intolerância religiosa na Casa do Jongo, situada na Rua Compositor Silas de Oliveira, um dos acessos à favela da Serrinha, no bairro de Madureira, no Rio de Janeiro. O jongo, dança de origem africana, foi tombado pelo IPHAN como o primeiro bem imaterial do Estado do Rio e ganhou um espaço oficial com a transformação da sede do Grupo Cultural Jongo da Serrinha em Casa do Jongo, no final do ano de 2015.

Apresentei na ocasião dados sobre a pesquisa desenvolvida no doutorado e fui interpelada por uma moradora da Serrinha sobre o chefe do tráfico nas favelas da Ilha do

¹⁶ Zelador de Santo é o mesmo que Pai de santo.

¹⁷ Termo genérico utilizado para apontar a nova fé difundida por muitos traficantes cariocas ligados, principalmente, a religiões pentecostais e neopentecostais.

Governador e sua aproximação com grupos religiosos pentecostais e neopentecostais. Ela me disse “o tal fulano da Ilha é amigo do traficante daqui e tentou impor essa religião aqui, mas a mulherada do Jongo não deixou, porque aqui ele não tem vez não (...) se esse dono da Ilha fosse da Serrinha já tinha morrido”. Continuei com o debate e no final fui conversar com Mônica¹⁸ para entender melhor o que aconteceu na Serrinha. Ela me contou que, por volta do ano de 2010, o traficante da Ilha, Jota, que já estava propagando sua nova fé e fechando os terreiros de umbanda e candomblé locais, tinha sugerido aos chefes do tráfico da Serrinha fazer a mesma coisa e apresentou pastores aos mesmos. Segundo seu relato, a Ilha e a Serrinha têm ligações estreitas em relação ao comércio de drogas e amizades pessoais entre os envolvidos. As duas favelas fazem parte da facção Terceiro Comando Puro, o TCP.

Mônica contou que Jonatan Mendes Santos, conhecido como Orelha, era o chefe do tráfico na Serrinha e contava com o apoio dos seus irmãos, Luiz Mendes Santos, o Napa, e Carlos Mendes Santos, o Nareba. Os moradores da Serrinha apontam Orelha como um traficante extremamente violento, Mônica concorda, mas faz a ressalva: “ele era justo”. Segundo ela, haviam muitos boatos de que ele tinha feito um pacto com o demônio, porque Orelha fazia “sacrifícios humanos”, que, na prática, significava matar as pessoas e beber sangue humano. O traficante frequentava terreiros de umbanda e candomblé e apoiava na religião na favela. Entretanto, uma das suas irmãs, Silmara, pastora da Igreja Universal, conhecida na Serrinha como a “juíza”, teria ameaçado fechar algumas casas de santo com o apoio de Napa e Nareba, então “convertidos”. Mônica me contou que o apelido de “juíza” fazia jus a sua personalidade autoritária, ela “se achava a dona da Serrinha”.

Na época, a Tia Nilza, herdeira de um tradicional terreiro da favela, herdado de uma das fundadoras do Jongo na Serrinha, indignada com os boatos e os desmandos da pastora, provocou os traficantes e questionou se teriam poder e coragem para fechar sua casa. Segundo relatos, nenhum membro do tráfico “ousou” procurar Tia Nilza, benzedeira há mais de 70 anos, para proibir seu culto, no entanto, outras casas religiosas foram ameaçadas e quebradas. Mônica, em conjunto com outras mulheres da Serrinha, procurou o traficante Orelha, para denunciar o que chamou de “abusos feitos em nome de Deus”, o traficante reagiu desautorizando os irmãos e garantindo que todos podiam expressar sua religião livremente.

¹⁸ Nome fictício para proteger a identidade da minha interlocutora.

Orelha foi assassinado em 2012, e seu irmão Napa se uniu a outro traficante da área, conhecido como Lagarto, para garantir o domínio do grupo de sua família na Serrinha. Napa morreu algum tempo depois e hoje a favela é dominada por Lagarto, que segue a orientação religiosa das igrejas neopentecostais. Mônica lembra de ter visto, muitas vezes, um famoso pastor, conhecido por evangelizar traficantes em presídios do RJ, realizar muitos cultos na Serrinha e ganhar bastante dinheiro com isso. Ela conta que ele saiu da favela expulso quando um grupo de mulheres, incluindo ela, descobriu que ele pagava pessoas para desmaiarem nos cultos mediante um toque seu no corpo. Esse mesmo pastor também esteve inúmeras vezes nos cultos do baile funk do Dendê, na Ilha do Governador. Mônica destaca o protagonismo feminino na constituição da favela da Serrinha, na afirmação de um espaço marcado, culturalmente, pelo jongo e pelo samba. A marcante herança dessa cultura afro-brasileira, preservada pelos esforços dos fundadores do Jongo, estão presentes em todos os cantos da comunidade.

Depois dos relatos de Mônica decidi incluir a Serrinha nas minhas pesquisas etnográficas e passei a frequentar a favela, observando seu cotidiano e conversando com os moradores. Tanto na Ilha, quando na Serrinha, tive minhas “incursões etnográficas” favorecidas pelo contato com adeptos das religiões afro-brasileiras e demais moradores da área. Apesar de pretender conversar com pastores e membros do tráfico de drogas, essa foi a forma mais segura que encontrei de começar o trabalho, tendo em vista que, sou uma pesquisadora candomblecista. Na Serrinha, minha entrada em campo foi facilitada pelos contatos que fiz na Casa do Jongo e, se nem todos os jongueiros ou frequentadores da casa são ligados a umbanda ou candomblé, também são raros os “evangélicos” que frequentam o espaço. Na Ilha, o fato de ser moradora do bairro, conhecer e testemunhar muitas histórias importantes para essa tese, me trouxe vantagens e desvantagens. Os riscos são maiores, pois sou uma candomblecista, filha de santo de um terreiro na localidade, estudando o processo de aproximação do tráfico local com religiões neopentecostais. No entanto, tenho acesso a muitos contatos, justamente por ter nascido e vivido desde então no bairro.

5. Três favelas conectadas por uma única etnografia

A seguir apresento algumas informações e relatos colhidos na etapa inicial da pesquisa a partir de entrevistas e, também, de conversas informais, realizadas em campo, que, no meu entendimento, são representativos da complexidade das relações e dos

códigos de conduta partilhados entre o tráfico e as religiosidades locais, com foco nos contrastes entre três favelas, o Morro do Dendê, o Morro do Barão e a Serrinha.

Guiado pela nova fé religiosa o traficante Jota, do Morro do Dendê, instalou autofalantes nos becos para que toda favela ouvisse cultos e orações, diariamente, e mandou escrever a frase “Isso pertence a Jesus Cristo” no muro atrás da enorme piscina construída na área para o lazer dos moradores. Segundo alguns relatos, inclusive do pastor Carlos, que seria o principal responsável por sua “conversão”, ele teria parado de praticar assassinatos durante algum tempo, logo após a evangelização e, também, a partir daí, teria proibido os assaltos na Ilha. Além disso, como já foi mencionado, mandou fechar todos os terreiros de umbanda e candomblé do Dendê e de outras favelas. Vários dos seus aliados também passaram a propagar a nova fé, ligada, principalmente, às igrejas neopentecostais.

Em relação às casas de umbanda e candomblé proibidas de funcionar, não existe unanimidade nas ações atribuídas aos traficantes. Em alguns casos, os pais de santo receberam avisos para se retirarem da favela e fecharem os terreiros, em outros casos foram interrompidos de forma violenta durante as cerimônias religiosas, torturados e humilhados publicamente, diante do menor sinal de resistência. Existem relatos sobre um pai de santo que teria infartado após esses episódios e falecido. A mãe de santo Nara possui uma história singular, pois um grupo de traficantes armados, a mando de Fernandinho, chegou na sua casa e a levou junto com todos os seus “assentamentos de santo” (locais sagrados onde são cultuados os orixás) para uma praia na Ilha do Governador onde foram lançados ao mar, garantindo, assim, que fossem devidamente “despachados” (jogados fora). Nara ficou muito surpresa com a atitude, pois identificou um conhecimento profundo dos códigos religiosos do candomblé pelos traficantes, já que o ato consiste em eliminar permanentemente o orixá cultuado, sem a possibilidade de que o assentamento seja refeito. A ex mãe de santo nunca mais foi capaz de dirigir um terreiro de culto. Outros sacerdotes recomeçaram sua trajetória espiritual com novas “casas de santo”, em locais fora das favelas, no próprio bairro da Ilha do Governador, ou em regiões distantes, como a Baixada Fluminense.

Existem muitos rumores e boatos sobre a motivação da “conversão” de Jota. Algumas pessoas acreditam que não existe uma fé genuína e verdadeira em suas intenções, que seriam puramente mercadológicas e estratégicas, assim como a maior parte das suas ações. Outras pessoas acreditam que a nova religião se tornou seu grande alicerce para suportar a tensão e a instabilidade da sua posição de comando no tráfico de drogas,

que está sujeita a disputas frequentes com facções rivais e, muitas vezes, com os próprios aliados. Muitas pessoas mencionam ainda que a principal motivação para fechar os terreiros de umbanda e candomblé surgiu quando ele encontrou seu nome escrito em um papel dentro de uma “macumba” na favela.

O local conhecido como Morro do Barão, também na Ilha do Governador, corresponde a junção de três favelas: Duas Praias, Prefeitura e Caixa d’água, com tamanho bem inferior ao território que hoje corresponde o Dendê. No local, existe atualmente quatro terreiros e duas igrejas, uma de denominação neopentecostal e outra Batista. Entrevistei dois sacerdotes locais, o Ronaldo e a Vera, e seus respectivos filhos de santo, juntamente com alguns moradores da área.

Ronaldo é o atual pai de santo de uma casa de candomblé localizada no Barão desde 1950. Segundo ele, seu barracão de santo¹⁹ nunca foi impedido de realizar cerimônias e, no passado, costumava ser frequentado por alguns traficantes, sobre isso ele é taxativo: “minha casa não discrimina ninguém, mas nunca foi conivente com o tráfico, diferente desses pastores por aí que até benzem as armas dos bandidos antes de ir pra guerra”. De acordo com o pai de santo, algumas igrejas neopentecostais incentivam e encobrem os crimes dos traficantes em troca dos dízimos e de divulgação na favela. E ele garante que até hoje, mesmo após a “conversão” de Jota, é procurado por alguns “bandidos”, que pedem seu auxílio, mas de forma silenciosa por medo de represálias. Por volta de 2008, Ronaldo presenciou o fechamento das “casas de santo” do Dendê e a violência com que foram tratados muitos pais de santo, em grande parte seus amigos. Na época, as pessoas estavam com muito medo de fazerem seus “toques”, e pressionado por alguns amigos ele acabou indo até o Dendê para falar pessoalmente com Jota e garantir que fosse mantido seu calendário de festas. Recebido por um “gerente” do grupo do traficante foi-lhe dito que não havia proibição quanto ao funcionamento de terreiros no Barão. Ronaldo lembra que muitos filhos de santo, moradores do Dendê, viveram tempos de muito medo e chegaram a levar suas roupas de santo para lavar na sua casa, com medo de serem descobertos.

Em frente ao barracão do Ronaldo existe uma igreja Batista. Ele conta que já houveram conflitos com os pastores, mas que foram superados pelas situações de paz. No mesmo ano em que foi no Dendê pedir autorização para realizar seu candomblé, em 2010, ele, que havia passado por internações e complicações de saúde, recebeu a visita dos

¹⁹ Expressão equivalente a terreiro, templo dos santos (orixás).

irmãos evangélicos, destinados a fazer orações pela sua saúde. Ronaldo disse para eles que poderiam fazer as orações desde que acontecessem em frente ao quarto de Xangô, seu orixá “de cabeça” (expressão usada para dizer que a pessoa foi iniciada no candomblé a partir daquele orixá) e guardião da sua casa. E assim foi feito.

Ronaldo me contou que uma vez tentaram colocar uma “boca de fumo” no Barão, no entanto, “ela só durou meia hora, a polícia veio logo e acabou com tudo”. Segundo ele, a região do Barão era toda composta por terrenos do INPS – Instituto Nacional de Previdência Social – para abrigar seus funcionários na década de 60, que foram invadidos posteriormente. O morro é dividido entre barracos de madeira ou casas de tijolo simples até mansões enormes, ocupadas, segundo Ronaldo, por policiais civis, militares e até um delegado, por isso a dificuldade de estabelecer pontos de venda de drogas na área.

João é mestre de capoeira e faz parte de um projeto social no Dendê que ensina o esporte para crianças carentes. Por receber apoio financeiro da Associação de Moradores, ele foi orientado a esconder sua orientação religiosa desde a “evangelização” do traficante e passou a encontrar seu pai de santo, o Pai Ronaldo do Morro do Barão, supracitado, as escondidas para não sofrer ameaças do tráfico. Também precisou alterar o nome do seu grupo de capoeira que incorporou uma referência bíblica. Segundo João, a capoeira foi demonizada pelas “igrejas evangélicas atuais” por estar ligada a tradição africana e, conseqüentemente, ao candomblé, no entendimento desses grupos. Entretanto, a atividade é bastante popular no Dendê e não foi proibida por Jota, desde que passasse a incorporar alguns símbolos cristãos.

A mãe de santo Vera tem uma casa de umbanda no Barão há mais de 20 anos e nunca sofreu ameaças dos traficantes. Perto da sua casa tem uma igreja neopentecostal que já lhe causou alguns aborrecimentos, pois uma das irmãs evangélicas começou a implicar com a sua casa, demonizando suas cerimônias religiosas e proferindo palavras de ódio. Vera afirma que nunca se sentiu ameaçada ou intimidada por bandidos e nem evangélicos, pois tem certeza de que a sua religião não evoca o Diabo, mas apenas o amor e a caridade. Durante o tempo que estive em sua casa foi possível observar filhos de santo circulando pela área com suas vestimentas brancas e fios de conta, sem o menor receio.

Logo no início do estudo de campo na Serrinha ouvi muitas pessoas defenderem que a favela é um dos poucos lugares no Rio de Janeiro onde o tráfico de drogas ainda respeita o morador e que, apesar do Lagarto estar sob orientação religiosa neopentecostal, não havia violência e nem sansões aos moradores e casas religiosas que professassem outra religião. Todavia, com o passar dos meses, observando o comportamento dos

moradores durante as conversas, pude verificar um total desconforto em falar sobre o assunto. A maioria das pessoas diz que a Serrinha abarca uma grande pluralidade religiosa e que não há problemas do tráfico com isso, porém, insinuam uma forte ligação entre algumas igrejas e as atividades ilícitas propagadas pelos traficantes, como a venda de drogas e armas.

Berenice, que mora e trabalha na Serrinha há mais de quarenta anos, me contou sobre Orelha e seu “bando” e reafirmou o protagonismo feminino negro na luta pela preservação cultural e religiosa da favela, assim como Mônica. Contudo, me deu mais uma informação, a de que havia uma igreja evangélica no alto da favela que funcionava como um esconderijo de drogas e armas do tráfico. Ela estava tremendo enquanto me contava e não quis mais falar sobre isso. Eu já tinha reparado que uma igreja, localizada ainda no “asfalto”, próximo a um dos acessos da favela, que muda de fachada todo mês, já a vi pintada de azul, de branco, de amarelo, com e sem o nome da denominação religiosa que representa. Durante a tarde, muitos homens que trabalham no tráfico entram e saem da casa, com armas, rádios transmissores e drogas. Nenhum morador quis comentar sobre essa igreja comigo.

Depois de muitas tentativas frustradas consegui conversar com a Tia Nilza, uma das moradoras mais antigas da Serrinha. Pela idade avançada, e não está mais à frente de um terreiro, mas ainda mantém a prática de rezar as crianças e os doentes, e acompanha algumas festas sagradas, como o dia de São Jerônimo, identificado como Xangô na umbanda, todo dia 30/09. Subindo a rua para a casa da Tia Nilza pude identificar que todos os muros das casas estavam pintados com mensagens bíblicas, menos o dela. Essa foi uma das primeiras impressões que compartilhei em nossas conversas, ela respondia rindo: “aqui no muro não, falei logo, não quero esses bandidos, tudo ex alguma coisa agora metido a evangélico vindo pichar meu muro”. Ela explicou que os grafites foram feitos por iniciativa de um centro “evangélico” de reabilitação para usuários de drogas, que ocupa os pacientes em recuperação, dentre eles ex-traficantes, com esse trabalho.

Dentro da sua casa existe um quarto que funciona como templo religioso, onde ficam os santos e os orixás de sua devoção. Também é o local onde ela acende as velas, faz as orações, diariamente, e atende as pessoas que precisam de caridade com suas rezas, ladainhas e banho de ervas. Ficamos no quintal conversando, com a porta da sua casa aberta, como sempre deixa, e ela falava com naturalidade sobre os traficantes locais: “a maioria desses meninos eu vi nascer, fiz o parto, tá vendo essas garotos aí, eu que botei no mundo minha filha”. Disse que os traficantes a respeitam e que acha contraditório um

“bandido ser evangélico”. No entanto, no momento que pedi para tirar uma foto ao seu lado na porta de casa, ela hesitou, disse que eu podia tirar, mas muito rápido para os meninos do tráfico não verem e achar que eu estava investigando alguma coisa sobre eles. Algumas vezes, enquanto conversávamos, fomos interrompidas pela passavam de algumas motos com homens armados. Tia Nilza preferia conversar sem sentir que estava sendo observada ou ouvida por eles.

Consegui conversar com outra mulher importante na Serrinha, mãe de santo de um tradicional terreiro. Jongueira, umbandista e cantora, Gilmara me mostrou a casa onde mora e onde funciona sua tenda espírita, construída pela avó parteira e rezadeira há mais de cinquenta anos na Serrinha.

No quintal de Gilmara, existe um altar de vidro para Xangô e São Jerônimo, que é possível ver da rua. Realidade bem diferente dos adeptos das religiões afro-brasileiras que vivem no Morro do Dendê, na Ilha, que não conseguem sequer estender suas roupas brancas no varal. Ela me contou que o tráfico respeita bastante a longa tradição cultural e religiosa da Serrinha, propagada por mulheres como Vovó Maria Joana (1902-1986), e suas seguidoras. Segundo ela: “os bandidos morrem de medo de Tia Nilza e das suas mandingas”. Ela lamenta o aumento da violência com constantes tiroteios entre facções rivais na área, mas demonstra grande afetividade com a favela que nasceu e pretende morar até morrer. Também me disse que antes dos bailes funks são feitos cultos e orações, o que para ela é uma grande contradição, entre o momento religioso e a festa profana com músicas eróticas e que fazem apologias ao tráfico. O muro da sua casa estava pintado com salmos e perguntei o que achava a respeito, ela me disse: “quando eu cheguei já estava assim, ninguém me perguntou” com uma expressão de aborrecimento, mas não quis comentar mais nada.

Conheci Laura na Casa do Jongo, no mesmo dia que conheci Mônica. Laura é jongueira e capoeirista, mora na Ilha do Governador e me disse que sabia muitas coisas sobre o traficante Fernandinho e sua aproximação com a igreja “evangélica”. Laura me contou que usava muitas drogas na época que ele se “converteu” no Dendê, e, por isso, convivia bastante com os “meninos do tráfico”. Ela trabalhou em um projeto comunitário comandado por um pastor, como professora de informática, em 2006, na favela do Guarabu, que é vizinha à favela do morro do Dendê. Esse pastor era o responsável por arrecadar o dinheiro destinado ao projeto, que vinha em nome da Associação de Moradores, mas, na verdade, era fornecido pelo tráfico. A partir dessa experiência que

ela começou a perceber uma ligação crescente entre a “Igreja”²⁰ e o tráfico nas favelas da Ilha.

Laura me contou que no Morro do Dendê os traficantes evangelizados justificam os assassinatos cometidos com uma passagem bíblica: “Porque **o salário do pecado é a morte**, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor”. Segundo ela: “O salário do pecado é a morte, a traição é o pecado. Então, como a traição é um pecado, então não é um pecado você estar matando uma pessoa, porque o salário é a morte né, o salário do pecado é a morte”. Ou seja, a chamada “morte justa”, que é a sentença para um traidor, para alguém que “vacilou” no morro ou para os inimigos, não é pecado: “Essa é a justificativa pra poder matar, sem ter a culpa do sangue na mão”. Laura contou ainda que, presenciou a época que alguns pastores começaram a fazer uma propaganda negativa e demonizante das religiões afro-brasileiras no Dendê e tudo que acontecia de errado na favela colocavam a culpa nas casas de umbanda e candomblé que existiam lá. Ela acredita que, por influência desses religiosos, Jota mandou fechar todas os terreiros da favela: “Se acontecia uma invasão, se morria alguém, eles falavam que era porque tinham pessoas que eram ligadas a isso, que tavam fazendo macumba pra acabar com fulano, sicrano e beltrano...”. Outras pessoas, tal como Laura, já tinham me contado que a aproximação do traficante com as igrejas neopentecostais teria ocorrido em um momento crítico da sua vida, em que haviam disputas internas crescentes pelo controle do tráfico.

Para Laura, existe uma ligação financeira entre o tráfico e algumas igrejas neopentecostais, mas também existe outro fator que colabora com a evangelização dos criminosos, o apoio emocional e psicológico dado pelos pastores somado a promessa de salvação:

“Bandido é carente, não tem essa assim. Não sei se você tem ideia, se já conviveu com algum, mas bandido é muito carente, porque são pessoas muito mal resolvidas na vida, com problemas psicológicos imensos (...) O pessoal da igreja começou a fazer isso, a dar aquele apoio, o paizão, o pessoal que vai orar, e vamo ajudar, e vamo salvar fulano, vamo salvar sicrano e tal, e nesse meio tempo, o que que eles fizeram? Eles construíram, estrategicamente, um exército pra limpar os candomblés e as casas de umbanda do morro (...) Ah, eu acho que o interesse mais é a questão, assim, afetiva mesmo, espiritual. Porque eles

²⁰ Laura chama genericamente de igreja os templos de denominação pentecostal e neopentecostal.

[os bandidos] se sentem resguardados espiritualmente, porque muitos deles têm esse medo né, de morrer, ir pro inferno...”

Assim, a persona do traficante reúne em torno de si muitas facetas, a do bandido em busca de salvação, mas também de perdão e de reconhecimento, devido a imagem fragmentada que tem de si mesmo: é o homem poderoso e rico o suficiente para assistir os mais pobres e, ao mesmo tempo, poderoso e juiz do destino, de vida ou de morte, das pessoas, cruel e implacável diante dos inimigos.

Em outro momento, Laura menciona mais uma questão relacionada ao fechamento de “casas de santo”²¹ por traficantes: a credibilidade. A credibilidade, como uma escala moral que qualifica os sacerdotes das religiões afro, foi mencionada em vários depoimentos de moradores das favelas da Ilha do Governador e da Serrinha. O pai de santo de umbanda, Mauro, que tem um terreiro em um bairro próximo ao morro do Dendê, me disse que a credibilidade foi um dos fatores decisivos para que Jota expulsasse algumas mães e alguns pais de santo da favela. Segundo ele, muitos líderes espirituais que foram expulsos tinham condutas duvidosas na localidade, extorquiam clientes e faziam trabalhos espirituais para prejudicar as pessoas. Ele conheceu pessoalmente alguns deles e acredita que apesar da iniciativa do traficante ser lamentável, ela contribuiu para separar “o joio do trigo”. Pois, segundo Mauro, as casas de santo que ainda sobrevivem na Ilha do Governador têm procurado fazer um trabalho honesto e confiável, evitando motivo para as represálias. Laura também menciona que a falta de credibilidade de algumas casas foi fator preponderante desse processo. Na Serrinha, palavras como “respeito”, “credibilidade” e “tradição”, são acessadas, comumente, para identificar as casas religiosas, que permanecem por décadas na favela e não são ameaçadas pelo tráfico.

Pensar na “credibilidade” dos sacerdotes e em todos os repertórios morais que são acessados para compreender a evangelização de um traficante e a demonização dos templos religiosos umbandistas e candomblecistas, nas favelas supracitadas, complexifica a questão da intolerância e da violência religiosa, que não está ligada, apenas, ao traficante “convertido”, mas aos pais e mães de santo que ele ameaça, a trajetória construída por eles na favela e a relação de ambos com os moradores. Tanto Luana quando Mauro são umbandistas e utilizam a credibilidade como critério para avaliarem sua própria religião.

²¹ Casas religiosas de umbanda e candomblé.

6. Conclusão

A pesquisa desenvolvida nesse trabalho pretendeu contextualizar e problematizar as redes complexas de negociação e conflito travadas entre dois traficantes “evangelizados”, Jota e Lagarto, e os adeptos das religiões afro-brasileira nas favelas em que atuam. A princípio, optou-se em concentrar as pesquisas etnográficas na Ilha do Governador, especificamente, no Morro do Dendê e no Morro do Barão, por motivos já mencionados, no entanto, a abertura do campo para a favela da Serrinha possibilitou estender as compreensões que se tem desse fenômeno. É preciso complexificar todos os atores envolvidos nesse processo, e apenas a dimensão da intolerância e do conflito não são suficientes para abarcar as histórias, os espaços e os personagens que se cruzam e se interpelam, frequentemente.

A lógica do tráfico de drogas, representado pelo TCP, das religiões afro-brasileiras e da nova fé adotada pelos traficantes, representada pelas igrejas neopentecostais, estão interligadas no cotidiano dos moradores e são primordiais para o trabalho desenvolvido, que, ainda em desenvolvimento, pretende contribuir para os estudos qualitativos na área da Sociologia Urbana, através do método etnográfico. Serão caros a pesquisa as memórias, os rumores, as vivências e as convivências observados e/ou relatados no cotidiano das populações desses espaços.

7. Bibliografia

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

ALMEIDA, Ronaldo. “A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade” In: Faustino Teixeira e Renata Menezes (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

BARBOSA, Luiz Jorge e SILVA, Jailson de Souza e. *Favela: alegria e dor na cidade*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

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

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

_____. “Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos”. In: Sanchis, Pierre. (Org.). *Fiéis e Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001, v., p. 59-86.

_____. *Dispositivos Urbanos e Trama dos Videntes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

BRUM, Mário Sergio. “Favelado: A construção de uma identidade na história do Rio de Janeiro”. In: XI Encontro Regional de História Democracia e Conflito, 2004, Rio de Janeiro. *Livro de Resumos do XI. Encontro Regional de História Democracia e Conflito*. Associação Nacional de História - Núcleo Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Anpuh - Rio de Janeiro, 2004. v. 1.

CARDOSO, Cristiane. Análise das diferentes representações e concepções das Favelas do Rio de Janeiro influenciando na construção da identidade local. In: 12º Encontro de Geógrafos da América Latina, 2009, Montevideo. *Anais do 12º Encontro de Geógrafos da América Latina*. Montevideo: Montevideo, 2009. v. 1.

CAVALLIERI, Fernando. VIAL, Adriana. *Favelas na cidade do Rio de Janeiro: o quadro populacional com base no censo de 2010*. Instituto Pereira Passos/ Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro. Coleção Estudos Cariocas. Maio de 2012.

CONRADO, Flávio César. “Política e mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições”. In: *Religião e Sociedade*. Vol. 21. N.2, ano 2001.

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

_____. *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. PPCIS/UERJ. Rio de Janeiro, 2009.

_____. “Da macumba às campanhas de cura e libertação: a fé dos traficantes de drogas em favelas no Rio de Janeiro” In: Tomo. *Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/Universidade Federal de Sergipe*. N. 1 (1998). São Cristovão-SE, NPPCS/UFS, n.14 jan/jun., 2009.

_____. “Ocupação evangélica: efeitos sociais do crescimento pentecostal na favela de Acari”. Dissertação de Mestrado. IFCS/UFRJ: Rio de Janeiro: Mimeo, 2002.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

FONSECA, Alexandre Brasil. “Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão”. In: *Religião e Sociedade*. Vol. 23. N.2, ano 2003.

GRYNSZPAN, Mario & PANDOLFI, Dulce. *A favela fala; depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro, FGV, 2003.

JACOB, César Romero (Et. All) “Território, cidade e religião no Brasil”. In: *Religião e Sociedade*. Vol. 24. N.2, ano 2004.

MAGGIE, Yvonne. *Medo e feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.

_____. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MAFRA, Clara. “Censo de religião: um instrumento descartável ou reciclável?”. In: *Religião e Sociedade*. Vol. 24. N.2, ano 2004.

_____. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. “A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 1999, 47(1), p. 33-48.

PEREIRA, Vitor Pimentel. “Mentalidade iconoclasta e Direito á Liberdade Religiosa na Sociedade Plural: o caso da destruição de centros espíritas no Rio de Janeiro”. *Revista de Direito da Cidade*. Rio de Janeiro – RJ, vol. 05, nº 01, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. “Secularização e declínio do catolicismo”. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; Martino, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, p. 13-21, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. *O Pentecostalismo em contextos de violência: reflexões sobre religiosidade popular*. Rio de Janeiro: UERJ/IFCH, 2006. Monografia em Ciências Sociais.

_____. *A Teia do Bandido – Um Estudo Sociológico sobre Bandidos, Policiais, Evangélicos e Agentes Sociais*. Tese de doutorado. IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.

TELLES, Vera da Silva; HIRATA, Daniel veloso. *Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito*. Estud. av. vol.21 no.61 São Paulo Sept./Dec. 2007.

VALLADARES, Licia do Prado. *A invenção da favela: do mito de origem a favela.com*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ZALUAR, Alba e ALVITO, Marcos (org.). *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV, 1998 1ª. edição.

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

_____. Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.