



Fé e crime na “quebrada”: pentecostais e PCC na construção da sociabilidade nas periferias de São Paulo

Faith and crime in the "quebrada": Pentecostalism and PCC in the construction of sociability in the outskirts of São Paulo

Edin Sued Abumanssur *

Resumo

Tratamos, neste texto, da convivência em um mesmo ambiente urbano de fenômenos aparentemente díspares como é o caso do pentecostalismo de um lado e, de outro, o crime organizado e a violência como seu *modus operandi*, ambos representando expressões de sociabilidade e formação identitária nas periferias das metrópoles. Nesse contexto o conceito de conversão precisa ser revisto dada a sua ineficácia para se compreender os processos sociais experimentados pelas populações dos bairros periféricos. Nesses bairros ser pentecostal não é necessariamente uma opção de vida que exclui a participação na organização criminosa do Primeiro Comando da Capital - PCC. O artigo está dividido em dois tópicos: no primeiro, fazemos um breve levantamento dos estudos que trabalham com as diferentes formas em que a religião e a violência criam interfaces de contato. No segundo tópico procuramos apresentar nossas observações empíricas de uma comunidade pentecostal da qual faz parte um dos líderes locais do PCC. As conclusões são apontamentos que procuram manter abertas as portas para outras reflexões e dar continuidade à pesquisa mais do que para encerrar o debate.

Palavras chaves: Pentecostalismo. PCC. Crime organizado. Conversão

Abstract

In this paper we look at the coexistence, in the same urban environment, of seemingly disparate phenomena such as Pentecostalism on one side, and on the other the organized crime and violence as its *modus operandi*, two of the expressions of sociability and identity in the outskirts of the metropolis. In this context the concept of conversion needs to be revised given its ineffectiveness to understanding social and religious processes experienced by the populations of the suburbs. In these neighborhoods, be Pentecostal is not necessarily a lifestyle choice that precludes participation in a criminal organization like the Primeiro Comando da Capital, PCC. The article is divided into two topics: first, we made a brief survey of studies that work with the different ways in which religion and violence make some interfaces. After we tried to present our empirical observations about a Pentecostal community in which a PCC local leader is part of. The notes of the conclusion are looking to keep the doors open to other ideas and to continue the research more than to wind up the debate.

Keywords: Pentecostalism. PCC. Organized crime. Conversion.

Artigo recebido em 20 de fevereiro de 2014 e aprovado em 24 de Março de 2014.

* Doutor em Ciências Sociais. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. País de origem: Brasil. E-mail: edin@puccsp.br

Introdução

Pentecostalismo e crime já foram palavras que se referiam a universos absolutamente distintos e sem pontos de tangência. Na verdade, eram signos que representavam mundos antagônicos e excludentes. O criminoso só era admitido numa igreja pentecostal no contexto de um processo de conversão no qual ele deveria refazer as suas opções de vida e mudar o seu comportamento. Tanto para o criminoso quanto para o crente seria inadmissível que uma pessoa participasse desses dois mundos de forma concomitante. Essa realidade vem mudando, nos últimos anos, nas periferias de São Paulo e de outras grandes metrópoles.

As relações entre o crime e a religião pentecostal desvelam a complexidade do cotidiano nas periferias da metrópole e também o grau de inculturação do pentecostalismo nos ambientes onde ele se instala. Se, até pouco tempo, era impensável qualquer forma de convivência de uma igreja pentecostal com o crime, hoje é possível encontrar traficantes que se dizem pentecostais. Muda a realidade e muda também o pentecostalismo.

A realidade de fé de uns e as ações criminosas de outros se permeiam mutuamente devido à proximidade geográfica, às relações de parentesco entre crentes e traficantes e à inescapável sociabilidade exigida no trato cotidiano da vida.

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

As reflexões que seguem são produto de quatro anos de pesquisa, entre 2009 e 2013, durante os quais pudemos observar uma igreja pentecostal no extremo leste da cidade de São Paulo. A observação dessa igreja foi feita enquanto orientávamos

uma dissertação de mestrado cujo autor possuía e possui acesso a informantes do campo criminal que são, ao mesmo tempo, pentecostais. Foi acompanhando esse meu aluno, hoje mestre, nas “quebradas” da favela, que ele chamou em sua dissertação de Vila Leste, e debatendo com ele em longas seções de orientação, bem como com outros pesquisadores nos congressos e seminários durante esses anos, que chegamos às conclusões aqui apresentadas.

1 Os estudos sobre violência

Os estudos e pesquisas sobre violência compõem um universo tal que qualquer fortuna crítica sobre ele terá de ser necessariamente recortada de forma seletiva. O tema é abrangente e encampa a violência doméstica, o crime organizado, a economia, o sistema político e a corrupção, a sociabilidade urbana, a segurança pública, o sistema prisional. A lista pode ser tão extensa quanto se deseje.

Circunscrever a violência pela criminalidade e então clivá-la com a religião é algo relativamente novo no campo acadêmico e há poucos estudos fundamentados em pesquisas empíricas que privilegiam esse recorte.

Alba Zaluar (1999) fez um mapeamento das pesquisas e estudos sobre o crime organizado e a violência realizados no Brasil até o final do século XX. Neste estudo ela aponta para a diversidade temática e metodológica que deu ao assunto um elevado grau de complexidade, bem como, e principalmente, expos os diferentes interesses em jogo nessa discussão. Essa diversidade de abordagens e interesses aconteceu, e ainda persiste, por causa das articulações entre o campo intelectual e o político promovido pelo advento das organizações não-governamentais que impactaram profundamente as pesquisas e reflexões do problema.

O tema da criminalidade, que engloba o problema da violência e do crime

organizado, foi dividido por Zaluar em cinco subtemas, a saber: 1) as reflexões sobre o que é a violência e seus significados. Essa discussão acabava, na maior das vezes, por apontar os males a serem combatidos, dependendo do agente e da ótica adotada; 2) as imagens e representações sociais do crime e da violência e o medo da população, resultando daí uma crítica cultural à natureza violenta da sociedade brasileira e a sua pouca educação para a cidadania; 3) quantificação e narração – “contar as vítimas” – dos crimes, isto é, o levantamento dos números e os sentidos da vitimização ou da criminalidade violenta discriminada recentemente por gênero, idade ou cor; 4) a busca de explicações para o aumento da violência e da criminalidade e da relação entre pobreza e violência e do emergente crime organizado; 5) o problema da criminalidade como tema de política pública, dividido em dois momentos – o primeiro no qual vigia o conflito entre dois paradigmas de políticas de controle do crime: um que concebe a criminalidade como consequência de macro políticas sociais e outro voltado para os custos da vitimização a curto prazo que afirma a autonomia das políticas de segurança pública. O segundo momento é quando entra no debate o problema da militarização da segurança e seu controle democrático. Neste quinto item entra em cena a questão da violência institucional e das mazelas das políticas públicas e da polícia.

Zaluar se dedica ainda, neste artigo, a discutir a ideia e o tipo de violência presentes nos debates entre os estudiosos do assunto. Aqui se explicita a complexidade do campo de pesquisa em função dos compromissos e interesses que atravessam o debate e definem os interlocutores privilegiados de cada momento e situação. As discussões não são consensuais nem sequer no juízo de valor sobre o gesto criminoso.

A última década assistiu à ampliação das discussões em torno dessa questão a partir de novas pesquisas e etnografias que tentam dar conta de um cenário cada vez mais dinâmico e complexo. Novos atores, além das organizações não-governamentais, das associações de moradores e de agentes do poder público, surgem no cenário e precisam ser levados em conta nas análises. Entre eles estão as

igrejas pentecostais que já não podem ser desconsideradas quando se quer entender os processos de sociabilidade das periferias urbanas. Alba Zaluar (2006), em um texto inovador, analisa as formas organizativas e reivindicatórias nas favelas e como a política, a religião e o crime organizado interagem entre si na composição do cotidiano dessas comunidades. Aponta os paradoxos dos comportamentos dos moradores, face às suas opções religiosas e à necessidade de tornar a vida viável em áreas onde a presença do Estado é rarefeita ou, contraditoriamente, indesejada. Sob uma nova luz, ela retoma a tese das falhas da democracia brasileira – e do recente processo de democratização – em vista dos *ethos* diferenciados de católicos e pentecostais. O viés religioso na construção do olhar e do comportamento sobre o crime é indigitado pela primeira vez nesse longo debate entre os intelectuais.

Elizabeth Leeds (2006), no mesmo livro organizado por Zaluar e Alvito, traça o relacionamento simbiótico das organizações criminosas no Rio de Janeiro com os moradores das favelas e conjuntos habitacionais populares. Mostra a relação de dependência mútua originada na estrutura corrupta do aparelho repressor do Estado. As instituições que deveriam proteger indistintamente a população não são capazes de atender aquela que mora nos morros e, ao contrário, tais instituições – a polícia civil e a militar – se tornam parte do problema. Neste contexto as organizações criminosas acabam suprindo e atendendo algumas das necessidades da população tais como segurança, auxílio financeiro e bens materiais básicos em troca do silêncio e de acobertamento. O crime organizado se constitui nesse contexto um poder paralelo fundado em relações clientelísticas com os moradores.

Outra autora que não se pode deixar de citar é Clara Mafra (2006). Em seu estudo sobre a sociabilidade no morro de Santa Marta, ela levanta uma temática que nos é cara para o estudo da partilha territorial entre o tráfico e as igrejas pentecostais. Tal partilha acontece tendo como pano de fundo os circuitos por onde tramita o poder no bairro ou comunidade. Esses circuitos não são constituídos de forma explícita ou formal e subjazem tacitamente na cena social do Morro.

É importante salientar a percepção da autora sobre o lugar do narcotráfico na favela. A organização criminosa, chamada ali de “movimento”, funciona como um centro de gravidade que organiza os fluxos de poder e as tendências sociais que só existem sob a condição de se afirmarem fora das margens do tráfico. Há aqui uma sugestão para se entender como se dá a convivência “pacífica” de organizações sociais antagônicas como, por exemplo, o tráfico e as igrejas.

No foco de nossa questão, é recente o adensamento das pesquisas. As razões para isso ainda estão por serem desveladas, mas já se percebeu que as relações entre a fé pentecostal e o crime organizado não obedecem ao padrão exclusivista da rejeição mútua e podem-se observar situações de evitação, de aproximação, de tolerância, de rechaço. Ao mesmo tempo em que dos púlpitos nas favelas se prega contra o tráfico e se anatematiza o crime, há traficantes que, de arma em punho, professam sua fé no poder do deus evangélico para preservá-los contra todo o mal. O dom, antes nas mãos do pai-de-santo, de fechar o corpo do fiel/cliente, agora está nas mãos do pastor pentecostal. Isso revela, em parte, o prestígio que essas igrejas adquirem em detrimento das tradicionais religiões de matrizes africanas.

Uma das primeiras pesquisas a enfrentar o problema das relações entre pentecostalismo e crime organizado foi a de César Pinheiro Teixeira (2008) que apresentou um artigo baseado em sua etnografia de uma favela em Magé, RJ, na qual se utiliza largamente do referencial teórico de Marcel Mauss em seu *Ensaio sobre a Dádiva* (2003). A preocupação de Teixeira era entender a maneira como se davam as relações entre os pentecostais e os traficantes que partilhavam o mesmo território. Para ele, os crentes da Assembleia de Deus do bairro da Lagoa, em Magé, gozam de prestígio e autoridade junto aos traficantes que dominam o lugar. Esse prestígio é construído pelos pentecostais a partir da aplicação negativa das regras de reciprocidade, isto é, eles procuram não contrair nenhuma espécie de dívida com o tráfico para não terem de pagá-la mais tarde na forma de convivência ou envolvimento com os criminosos. Para Teixeira, os pentecostais

ao utilizarem com rigor regras de dom e contra-dom e, além disso, orientados por uma concepção encantada de mundo que consiste em compreender as ações e os conflitos do dia-a-dia de acordo com as disputas e as ações de Deus e do Demônio, ou seja, orientados pela lógica de uma Batalha Espiritual, os pentecostais conseguem responder de forma mais precisa e ágil às questões postas por um contexto violento. (TEIXEIRA, 2008, p. 183)

Nas camadas populares, o reconhecimento das fronteiras entre a convivência e a conivência é fundamental para se garantir não apenas a isenção em relação ao crime, mas também a autoridade para criticá-lo e tentar “ganhar para Cristo” os criminosos. Esse não envolvimento com os traficantes e a forte marcação do *ethos* de crente pentecostal é, ainda segundo Teixeira, “uma alternativa para se viver num contexto que envolve a presença autoritária e violenta do narcotráfico e todos os riscos daí decorrentes”.

A realidade de fé de uns e as ações criminosas de outros se permeiam mutuamente devido à proximidade geográfica, as relações de parentesco entre crentes e traficantes, à inescapável sociabilidade exigida no trato cotidiano da vida. Essas relações “estão nas ruas, nas esquinas, em casa. Ao lado da igreja, uma boca-de-fumo; uma irmã crente tem um filho traficante; primos pertencentes aos dois grupos ficam juntos: no futebol, nas conversas de rua, na escola”. Mas a igreja evita colocar-se em uma situação hierarquicamente inferior ao crime organizado. Por isso ela não aceita favores e não se submete, na medida do possível, às “leis do local”. Se um irmão é roubado na favela, ele não pede a reparação do dano ao chefe do tráfico e arca sozinho com o prejuízo. É essa busca de distinção que garante a autoridade e o respeito dos traficantes, segundo depoimentos colhidos por Teixeira. Qualquer troca estabelecida com o tráfico significa a criação de vínculos com ele, pois “ele se faz presente na igreja, estendendo seu *mana* e seu *hau* a ela”. (TEIXEIRA, 2008, p. 189)

A forte presença, visibilidade e exposição dos pentecostais nas periferias e favelas das metrópoles implicaram em mudanças no cotidiano das pessoas que ali vivem e está mudando também o modo de ser pentecostal. Ao mesmo tempo em

que as igrejas estão no meio dos territórios do crime, os criminosos também estão nas igrejas.

Esses avatares presentes nas franjas urbanas foram apontados por Christina Vital da Cunha (2008). Segundo a autora, a liderança dos evangélicos no campo religioso local e a mediação que fazem entre a população e a associação de moradores e o tráfico são crescentes na favela do Acari. “A proteção espiritual passou a ser procurada pelos ‘bandidos’ não mais com as mães de santo locais, enfraquecidas social e politicamente, mas com evangélicos que se posicionam como guardiões da moral e propagadores da ‘Verdade’”. (CUNHA, 2008, p. 32)

A proximidade entre o crime organizado e as igrejas pentecostais e a consequente partilha de um mesmo território implica não apenas em acordos necessários de convivência. Ela representa também a emergência de formas criativas e, sob a ótica do consenso acadêmico sobre esses atores sociais, inusitadas e insólitas. Christina Cunha apresenta essa novidade na qual:

Os pertencimentos antagônicos podem ser excludentes, como no caso de ser “bandido” ou evangélico, mas podem também ser relativizados na prática social fazendo sentido, nestes casos, falar em múltiplos pertencimentos, como no caso de ser “bandido” e evangélico, ainda que este duplo pertencimento venha acompanhado de limites quanto à integração do indivíduo ao “corpo da igreja”. Observa-se, assim, que as novas formas de se comunicar com Deus na modernidade e de expressão da fé permitem a experimentação concomitante e a re-significação de símbolos referidos a diversas alternativas religiosas, assim como a re-significação das próprias práticas criminosas. (CUNHA, 2008, p. 42)

Essa novidade observada na Favela do Acari não deveria causar espanto. É de se esperar que à medida que os pentecostais se expandam e dividam a hegemonia cultural com a Igreja Católica, eles acabem assumindo também as cores da paisagem local. Seria um choque para as teorias sociológicas se essas igrejas, ao assumirem algum protagonismo na vida de uma favela, permanecessem como um quisto em seu ambiente.

O inusitado do texto de Christina Vital da Cunha não se deve apenas ao apontamento das novas formas de vivência da fé pentecostal em meio à situação de

vulnerabilidade, ou, tampouco, a mostrar como os traficantes e membros do crime organizado têm “usado” o discurso pentecostal em substituição ao do Candomblé. A própria maneira de trabalhar as interações entre pentecostalismo e violência representa um avanço em relação a esse tipo de aproximação praticado anteriormente. Até então, o comum era vermos nos textos e pesquisas acadêmicas, a violência, em um viés girardiano (GIRARD, 1990), como elemento intrínseco da vida religiosa (CARVALHO, 1990) ou a religião como forma de sublimação da violência (NOÉ, 2004). Só recentemente, a partir de novas etnografias das periferias urbanas, é que se observa o quão complexa vem se tornando a presença pentecostal nessas áreas.

Todos esses autores realizaram suas pesquisas no Rio de Janeiro. A realidade da violência e do crime organizado no Rio é bem distinta daquilo que ocorre em São Paulo. As diferenças entre as duas realidades ficam evidentes nas pesquisas de Feltran (FELTRAN, 2008a e 2008b) e de Biondi (BIONDI, 2010). Feltran (2008a), em sua tese de doutoramento na Unicamp, estuda o caso das relações entre o “mundo público” e a violência no bairro de Sapopemba, na cidade de São Paulo. As vivências que dão conteúdo e substância à existência das pessoas nas periferias, tais como o trabalho, a família e a religião passam por processos intensos de alteração de sentido, abrindo espaço para uma nova ordem onde o crime organizado encontra espaço e forma de crescimento. O crime organizado se torna agente fundamental da gestão local que precisa ser levado em conta pelos gestores políticos, públicos ou privados. Essa mesma pesquisa rendeu ainda um artigo publicado pelo CEBRAP (FELTRAN, 2008b).

Em um importante artigo Sérgio Adorno e Fernando Salla (ADORNO; SALLA, 2007) apresentam o PCC como fruto do cenário tanto nacional quanto internacional. O tráfico de drogas, principalmente, introduziu uma grande mudança nos padrões de delinquência e criminalidade urbanas. Até meados da década de 1960, prevaleciam ações individualizadas, a maior parte em torno dos crimes contra o patrimônio. É o tráfico de drogas que acaba por arregimentar, junto às populações mais empobrecidas, o seu contingente de criminosos.

Camila Caldeira Nunes Dias (DIAS, 2011) defendeu seu doutorado em sociologia na USP em 2011 pesquisando as origens e a consolidação do PCC nas prisões paulistas, apontando como o próprio sistema carcerário, sua crise e desestruturação, engendrou a configuração social e política que permitiu a emergência daquela organização criminosa. Dias faz uma radiografia do Partido (como é conhecido o PCC), sua estrutura de poder, linhas de comando e controle hegemônico da violência física dentro das prisões. Ela conclui a sua tese discutindo os limites e as possibilidades de se pensar na pacificação nas localidades nas quais o PCC atua tanto dentro como fora das prisões.

O livro de Biondi, também fruto de suas pesquisas de doutoramento, faz uma etnografia do Primeiro Comando da Capital no interior das cadeias e presídios do Estado de São Paulo. Traça a lógica de ação do Partido, seu funcionamento e sua estrutura, que no entendimento da autora passou por grande transformação tornando-se mais difusa e com liderança diluída.

As observações de Biondi dizem respeito à organização criminosa no interior dos presídios e talvez seja essa a razão pela qual as informações que levantamos em Ferraz de Vasconcelos não são corroboradas pela pesquisa da autora. Certamente, o PCC mudou bastante desde sua fundação, mas, ao menos onde centramos nossas pesquisas, mantém uma estrutura clara na forma e nas “leis” de comando. É interessante registrar, na comparação entre as etnografias realizadas no Rio e as realizadas em São Paulo, que o crime organizado adquire diferentes faces de acordo com a paisagem social e política do local e de acordo como a maneira em que aquilo que conhecemos como “segurança pública” se organiza e atua. Diferentemente do Rio de Janeiro, em São Paulo prevalece a hegemonia de uma única organização (a despeito de suas tensões internas) criminosa e ela não tem atuação territorializada da mesma forma que no Rio. Nisso tudo, as igrejas pentecostais precisam ser levadas em conta como atores e agentes sociais nessas mesmas periferias. Até o momento, o papel dessas igrejas nesta questão não tem sido, erroneamente, considerado relevante.

2 Pentecostalismo e violência

No atual estágio do conhecimento sobre o pentecostalismo, as maiores contribuições para o entendimento do fenômeno vêm das pesquisas que buscam uma visada mais próxima das realidades em que as igrejas estão inseridas. Reconhecemos o lugar e a importância dos ensaios que por longo tempo ajudaram a ordenar o caos conceitual sobre essa expressão religiosa popular. Mas reconhecemos também os limites desses ensaios para dar conta da criatividade com que as camadas populares da sociedade se organizam e organizam as suas formas de crença. De certa forma, podemos dizer que os grandes paradigmas de interpretação correspondem a momentos específicos do interesse da academia. Quando falamos em paradigmas de interpretação estamos nos referindo a quatro textos exclusivamente. Eles deixaram as suas marcas de forma indelével em praticamente todas as pesquisas que se seguiram.

O primeiro autor a propor uma leitura inovadora sobre o fenômeno pentecostal foi Antônio Gouvêa Mendonça que trabalhou para criar classificações do subcampo pentecostal no intuito de dar-lhe alguma inteligibilidade. Em um artigo publicado na revista *Estudos de Religião* ele elabora uma primeira tentativa nessa direção (MENDONÇA, 1992). Nesse texto é clara a inspiração buscada em um debate anterior entre Douglas Teixeira Monteiro e Rubem Alves (VALLE; QUEIROZ, 1984) sobre as novas igrejas pentecostais que surgiam aos borbotões, confundindo qualquer um que tentasse deduzir uma lógica dessa realidade religiosa.

Três outros textos também procuraram dar ao subcampo alguma racionalidade: Paul Freston (1996), com o artigo “Breve história do pentecostalismo no Brasil”, Leonildo Silveira Campos (1997), com sua tese de doutorado *Teatro, templo e mercado*, e Ricardo Mariano (1999), com a dissertação de mestrado *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. O artigo de Freston, elaborado a partir de sua tese de doutoramento, foi a mais bem

sucedida tentativa de por ordem no universo pentecostal. O paradigma das ondas de implantação do pentecostalismo proposto por ele perdura ainda nos dias de hoje, apesar das tentativas de superação dessa abordagem. Esses textos não apenas deram ao pentecostalismo uma cara visível, mas, também, criaram um campo de pesquisa autônomo. Até então o pentecostalismo era estudado como uma derivação do protestantismo tradicional.

Em grande medida, a tentativa de se construir grandes chaves de leitura do pentecostalismo foi também pautada pelos interesses da mídia que não sabia o que dizer dessa vertente da religiosa que, de forma ousada, insistia em permanecer indócil aos enquadramentos tradicionais.

Dadas a dinâmica e a velocidade com que o pentecostalismo age e reage aos contextos onde medra, sempre haverá um aspecto ou novidade desse fenômeno demandando por análise. A convivência das igrejas em ambientes de violência é um desses aspectos da realidade pentecostal que permanece carente de melhores estudos.

Nosso interesse específico se volta para o fenômeno pentecostal e suas interações com o ambiente e a cultura de violência nas periferias de São Paulo. Focar a violência com esse recorte particular não tem sido comum entre os pesquisadores, embora também não seja algo inusitado. A necessidade de se colocar sob a mesma clivagem ambos os fenômenos se dá pelo fato de que eles são o que há de mais evidente e de crescimento mais visível nas bordas urbanas das nossas metrópoles. Acreditamos que a violência, e a maneira como ela é experimentada pelos diferentes grupos sociais, pode ser esclarecedora das dinâmicas de sociabilidade das populações excluídas ou de acesso restrito ao mercado de bens culturais e materiais.

Até o momento tivemos notícia de apenas duas pesquisas – já mencionadas, acima – que olharam de frente para as relações entre o pentecostalismo e a violência, ou o crime organizado (TEIXEIRA, 2008 e CUNHA, 2008). Há ainda um grupo de pesquisa na Universidade Metodista de São Bernardo do Campo que se

dedica aos estudos sobre religião e periferias urbanas, sob a coordenação do Dr. Paulo Barreira, onde a temática da violência emerge vez ou outra. Na Universidade Mackenzie, o Dr. Ricardo Bitun, professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, também está atento ao problema da violência em seus intercursos com a religião. No mais, silêncio.

As pesquisas de Teixeira e Cunha apontam para direções diferentes nas suas respectivas conclusões. Isso não nos espanta. Cremos mesmo que há várias possibilidades de configuração entre o crime organizado e o pentecostalismo. Enquanto Teixeira aponta para o pentecostalismo como alternativa de sobrevivência e possibilidade de resistência na comunidade do Lago, em Magé, Cunha, pesquisando a Favela do Acari, no Rio de Janeiro, levanta as situações em que os próprios traficantes se utilizam do repertório pentecostal para estruturarem suas identidades.

Da mesma forma, as pesquisas de Feltran e Biondi não são convergentes nas suas observações quanto a organização e estrutura do PCC. Enquanto Biondi não reconhece uma força hierarquizada no Partido (esse é o eixo argumentativo de sua tese), Feltran atribui à força da hierarquia o fato da diminuição da criminalidade no bairro pesquisado.

Obviamente, não estamos interessados em leituras consensuais ou em tentar harmonizar as interpretações. Cremos, sim, que diferentes configurações na maneira como as igrejas e o crime interagem são possíveis e que o olhar sobre a organização criminosa, bem como sobre as igrejas, é marcado pelo lugar desde o qual eles são observados. Mais e melhores pesquisas sobre esses fenômenos se tornam, pois, necessárias.

Além das pesquisas citadas, há também o trabalho de Vagner Aparecido Marques (MARQUES, 2013) que estudou um caso particular na “Vila Leste”, nome fictício de um bairro real, situado no extremo leste da cidade de São Paulo. Essa pesquisa, que serviu de base para seu mestrado, apresenta alguns temas que se

desdobram do fato original que é a “conversão” de irmãos do Partido a algumas igrejas pentecostais na periferia de São Paulo. Voltaremos a ela mais adiante. Ressalto aqui que a palavra conversão foi colocada entre aspas não para se duvidar ou questionar a legitimidade ou a sinceridade da “conversão” dos criminosos do PCC, mas para por em suspensão o nosso entendimento do que significa converter-se a uma determinada fé.

Quando se fala em conversão religiosa parece estar implícita a ideia de uma mudança radical na vida da pessoa (SNOW; MACHALEK, 1984). A natureza dessa mudança e sua radicalidade podem ser questionadas, mas ainda assim permanece a ideia de que há uma mudança de vida implicada na conversão. É essa mudança que justifica inclusive o uso da palavra conversão nos processos de aquisição de uma fé. Junto com a nova fé viria também uma nova identidade.

Discute-se se a conversão pode ser radical, drástica, fundamental, dramática, mas em nenhum momento se pergunta o quanto de mudança de vida é necessária para que uma conversão seja reconhecida como tal. Snow e Machalek apresentam ainda a distinção, feita primeiramente por Arthur Darby Nock (1933), entre conversão e adesão religiosa. Para Nock, segundo Snow e Machalek, a conversão implica em uma reorientação de vida, uma mudança de atitude ou de uma forma de piedade para outra. A adesão seria a aceitação de uma nova religião não em substituição da anterior, mas como uma espécie de “suplemento útil” à religião à qual se pertence.

Rambo afirma que a conversão não é um evento único, mas um processo de mudança religiosa que acontece em um campo de forças dinâmico de pessoas, eventos, ideologias, instituições, expectativas e orientações (RAMBO, 1993, p. 5). Para ele, essa discussão é acrescida ainda do problema de *quem* define a conversão genuína. Aos olhos do converso a sua mudança é sincera e profunda, mas, frequentemente, para o missionário ou o agente da nova fé, a conversão é menos que adequada. Segundo uma aproximação normativa, a formulação daquilo que poderia ser a conversão tem como pano de fundo uma convicção teológica ou uma tradição religiosa particular. Essa teologia ou tradição busca elaborar o que espera

ou requer para uma conversão válida. A aproximação descritiva, por outro lado, procura delimitar os contornos do fenômeno, com pouca relevância àquilo que a tradição diz estar acontecendo. A abordagem descritiva privilegia o entendimento da natureza do processo.

A distinção entre conversão e adesão religiosa, proposta por Nock, pode ajudar-nos a entender o que acontece nesse fenômeno cada vez mais encontradiço nas periferias, no qual membros de uma organização criminosa se declaram pentecostais e frequentam regularmente uma igreja sem deixarem de “correr com o crime”.

Na Vila Leste há uma pequena igreja pentecostal igual às centenas de outras igrejas pentecostais, ou seja, é uma comunidade que varia em torno de trinta pessoas, pertencentes em sua maioria a três ou quatro famílias. Reúne-se em um espaço físico não maior que 40 m², adaptado de uma garagem de automóvel. A comunidade não é rica o suficiente para manter um pastor com dedicação exclusiva. No caso estudado, o pastor possui uma pequena fábrica de sapatos que lhe rende o suficiente para ter um padrão de vida um pouco mais elevado que o dos membros de sua igreja.

Nessa igreja há cultos às quartas e sextas-feiras, além das reuniões dos jovens e adolescentes aos sábados. No domingo há um serviço de educação religiosa pela manhã e o culto no início da noite. Como outras igrejas, essa também procura estar presente na vida de seus membros a maior parte do tempo e as pessoas se frequentam em diferentes momentos da semana.

A liderança do grupo é inquestionavelmente exercida pelo pastor, suas palavras e orientações são recebidas com atenção e respeito por todos. Mas, observamos que o pastor procura partilhar essa liderança com outros membros de sua comunidade e há uma espécie de hierarquia informal no grupo. No alto da pirâmide de poder está, de forma isolada, o pastor. Imediatamente abaixo está a sua esposa e sua filha, que gozam de grande autoridade tanto nas orientações

doutrinárias do grupo quanto no aconselhamento sobre as mazelas do cotidiano. A filha do pastor, casada, é muito procurada pelas garotas da igreja para aconselhamento quanto às questões relativas a namoro e relacionamento afetivo. Há ainda um rapaz que possui boa oratória e participa da escala de pregadores do domingo à noite. Os cultos de quarta e sexta-feira são oportunidades que o pastor usa para despertar e treinar outras lideranças.

A igreja, objeto de nossas observações nos últimos três anos, é um exemplo do tipo mais comum de comunidade pentecostal nas periferias de São Paulo. O Censo do IBGE não discrimina essas igrejas, mas apresenta a rubrica “Outras igrejas evangélicas de origem pentecostal” que responde por 1/5 dos pentecostais no Brasil. Não é pouco. Essas igrejas, pela sua capilaridade e presença profunda nos grotões da cidade, desempenham um papel importante na construção de uma “cultura de periferia”.

A periferia possui uma cultura, ou um *habitus* conforme Bourdieu o define (BOURDIEU, 2003, p. 73), que se expressa nas artes como o Hip Hop, o Rap, o *grafitti*, na sociabilidade promovida pelo futebol de várzea, o churrasco na laje, os bailes e o fluxo¹. O pentecostalismo tem se tornado um componente importante na construção dessa cultura. Percebe-se nas conversas com os moradores desses bairros, que há um lento processo em curso de perda de hegemonia do catolicismo como forma de articulação e racionalização da experiência cotidiana. Essa perda de hegemonia é visível não apenas no universo vocabular das pessoas, mas também na maneira de interpretar o mundo à sua volta, no modo como se cumprimentam, no lugar que a ideia de deus ocupa no controle dos eventos diários, na ordenação da rotina pessoal e familiar tendo como referência as reuniões na igreja.

Aos poucos, o pentecostalismo vai se tornando um modo de ser na periferia. Ser pentecostal ali é quase uma condição de vida. E as pequenas igrejas

¹ Fluxo é o nome dado a um movimento que reúne a juventude em uma praça ou esquina e os automóveis tocam músicas em alto volume numa espécie de disputa entre eles. As pessoas dançam bebem e fumam até que a polícia aparece e, em segundos, todos se dispersam para se reunirem em outro local. A comunicação sobre os locais da reunião não é formal, mas todo mundo fica sabendo para onde deve ir. Menos a polícia.

pentecostais são as responsáveis por essa difusão na qual elas acabam fazendo parte da paisagem local e se confundem com seu entorno.

Essas pequenas igrejas pentecostais, as tais “garagens divinas”, diferem bastante das igrejas pentecostais maiores e mais conhecidas como as Assembleias de Deus, a Deus é Amor, a Universal do Reino de Deus ou a Mundial do Poder de Deus. Elas, as “garagens divinas”, são as responsáveis pela ampla pulverização do pentecostalismo e são poucas as que conseguem ir além de 50 pessoas em seus cultos. Os pastores dessas igrejas raramente conseguem viver apenas do trabalho pastoral. Eles têm outros empregos no comércio, são funcionários públicos ou autônomos.

Mas, o importante a destacar é que, por causa do seu tamanho e do círculo restrito de pessoas que elas alcançam, essas igrejas possuem uma rede social de apoio muito limitada. Diferentemente das igrejas maiores, essas não conseguem suprir todas as necessidades dos seus membros no que diz respeito à sociabilidade e às carências diárias. Também em termos de oferta de prestígio e status elas não têm muito a oferecer, principalmente para a juventude. Isso cria uma tensão dinâmica na qual as relações com o “mundo” têm de ser negociadas em cada situação particular. É, pois, essa zona de negociação que permite a existência de pessoas com múltiplos vínculos religiosos e, no caso da igreja estudada, entre a fé pentecostal e o PCC.

Se o pentecostalismo presente nessas periferias não é forte o suficiente para se constituir como uma alternativa exclusiva de comportamento e modo de ser, se ele acaba se constituindo em mais um dos componentes da paisagem local, o próprio conceito de conversão acaba se tornando inócuo. Como pode um indivíduo se converter a algo que ele já é e que faz parte de seu *habitus*? Se, além disso, existe uma racionalidade sociologicamente apreensível no ato da conversão, ela diz respeito às vantagens percebidas pelo converso na adesão à nova rede de relações sociais.

A conversão, num sentido estritamente sociológico, é, como definem R. Stark e W. Bainbridge (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p. 252), a afiliação de um indivíduo a um novo grupo religioso. Essa afiliação será percebida como conversão se o conceito que o indivíduo faz de si for negativo. Portanto, sociologicamente falando, não faz nenhuma diferença se a afiliação é fruto de uma transformação íntima do indivíduo ou não. E faz menos diferença ainda se essa transformação for súbita e radical ou lenta e gradual. Tais transformações pessoais devem ser entendidas na lógica do campo de trocas simbólicas que sustentam o poder local, ou seja, só se lançará mão do discurso sobre transformação pessoal, com a conseqüente crítica implícita do passado pecaminoso, se tal discurso apresentar alguma vantagem no processo de inserção e participação do novo adepto no grupo. Nos grupos onde a atitude sectária é mais acentuada, a conversão é mais desejada e esperada. Quanto menos sectário for o grupo, menor é a cobrança por uma conversão. À medida que o pentecostalismo se torna um componente da cultura da periferia, menos clara vai se tornando, pois, a conversão.

A pesquisa, já citada, de Vagner Marques é o estudo de caso de um membro de uma dessas pequenas igrejas pentecostais. Vagner chama-o de Kadu para não permitir uma identificação objetiva de seu informante. Kadu mantém laços de amizade e compromissos com o PCC e é também diácono na igreja. Nas palavras de Kadu:

Quando você se converte você não deixa de trocar ideias com parceiros. Não tem essa de não cumprimentar, trocar ideia. Isso não existe. Imagine, eu sempre morei aqui, conheço todo mundo, todo mundo me conhece, aí eu entro na igreja e paro de desenrolar com os irmãos do partido? Não é porque você se converteu que você vai se fechar. O seu particular é com Deus (Entrevista concedida a Vagner Marques em janeiro de 2013: MARQUES, 2013, p. 75).

Além disso, Kadu goza de legitimidade e autoridade junto ao PCC. Ele é um dos responsáveis por organizar os debates onde se busca solução para conflitos e se decide o destino de quem “não tem proceder” segundo o julgamento dos irmãos do Partido.

Quando tem alguma fita aqui na quebrada eu sou chamado para resolver. Eu não vejo problemas nisso. Mesmo sendo da igreja eu não posso deixar a favela bagunçar. Sempre que tem alguma necessidade, algum roubo, algo que compromete a ordem da favela, os próprios moradores nos chama. Esses dias mesmo teve um nóia que roubou a tiazinha aqui e deu um apavoro na tiazinha e na sua família. [...] Achamos o maluco e resolvemos a situação. [...] Em uma situação dessa você não vai orar, mas sim agir. A gente não pode deixar um monte de zé bagunçar a favela e não só porque eu estou correndo na igreja que a coisa vai bagunçar. (Entrevista concedida a Vagner Marques em janeiro de 2013: MARQUES, 2013, p. 75)

Igrejas e PCC são redes de sociabilidade entre as muitas redes existentes nas periferias. Algumas mais estruturadas outras menos, mas todas possuem suas regras, explícitas ou tácitas, que permitem seu acionamento em diferentes situações. Essas redes não existem apenas em justaposição, mas se interpenetram e criam zonas dinâmicas de trocas sociais. Segundo Marques, “a permeabilidade das redes de engajamento é a condição de vida na periferia, principalmente pela coabitação em um mesmo território que obriga as trocas e interações sociais” (MARQUES, 2013, p. 76).

Se for possível uma distinção efetiva entre os conceitos de adesão e conversão religiosa, teremos um rico filão a ser explorado em um ambiente que possibilita, requer e incentiva as múltiplas pertencas. Nenhuma rede social pode dar conta, exclusivamente, da complexidade do cenário desses bairros periféricos. Os códigos sociais compõem uma nova semântica, muitas vezes com polaridades invertidas, isto é, o crime nem sempre é lido de forma negativa e o crente não é necessariamente o modelo de comportamento.

Conclusão

As periferias de nossas cidades, portanto, apresentam alguns elementos que trazem grandes novidades para o estudo do panorama religioso brasileiro e do pentecostalismo de forma particular: 1. O tipo de pentecostalismo mais presente nas periferias não é o mesmo das maiores e mais conhecidas denominações pentecostais. É um pentecostalismo autônomo, sem filiação denominacional e

independente de qualquer órgão de afiliação sejam convenções ou associações fraternas; 2. O pentecostalismo das periferias necessita negociar o tempo todo a sua identidade religiosa. O que é ser pentecostal em um ambiente onde o *habitus* local e o *habitus* pentecostal se confundem em muitas situações?; 3. Qual é o sentido de se falar em conversão quando diminuem as diferenças entre o crente converso e o não convertido e os sinais de santidade já não funcionam mais como códigos operativos de distinção?; 4. A admiração que causa, dentro e fora do meio acadêmico, o fato de existirem pentecostais que atuam junto com o PCC se deve à visão normativa que se tem do pentecostalismo. Essa normatividade na leitura do fenômeno pentecostal impede a compreensão das dinâmicas sociais das periferias das cidades onde a religião, com suas redes de apoio e engajamento, é um componente a mais ao lado de outras formas de sociabilidade. Na periferia, essas redes tendem a não se tornarem mutuamente excludentes, mas antes, em um processo de negociação lenta e diária, a buscarem espaços onde as trocas sociais possam acontecer. É a condição de sobrevivência.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Sérgio; SALLA, Fernando. Criminalidade nas prisões e os ataques do PCC. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 7-29, 2007.

BIONDI, Karina. **Junto e misturado**: uma etnografia do PCC. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato. **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2003. p. 73-111.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado**: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. São Paulo: Vozes, 1997.

CARVALHO, José Jorge de. Violência e Caos na Experiência Religiosa. In: ZALUAR, Alba (coord.). Violência. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 8-33, 1990.

CUNHA, Christina Vital. Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **Plural - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, São Paulo, v.15, p.23-46, 2008.

DIAS, Camila Caldeira Nunes. **Da pulverização ao monopólio da violência**: expressão e consolidação do Primeiro Comando da Capital (PCC) no sistema carcerário

paulista. 386 folhas. Tese. (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

FELTRAN, Gabriel de Santis. **Fronteiras de tensão**: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo. 2008a. 363f. Tese de Doutorado, Unicamp/IFCH, Campinas.

FELTRAN, Gabriel de Santis. **O legítimo em disputa**: as fronteiras do “mundo do crime” nas periferias de São Paulo. São Paulo: CEM/CEBRAP, 2008b.

FRESTON, Paul, Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et alli*. **Nem anjos, nem demônios**: interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1996.

GIRARD, René, **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

LEEDS, Elizabeth. Cocaína e poderes paralelos na periferia urbana brasileira: ameaças à democratização em nível local. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p.233-276.

MAFRA, Clara. Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 277-298.

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

MARQUES, Vagner Aparecido. **O irmão que virou irmão**: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste – SP. 2013. 125 folhas. Dissertação (mestrado) em Ciências da Religião, PUC-SP, São Paulo.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Sindicato de Mágicos: pentecostalismo e cura divina. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, IMS, ano VI, n. 8, p. 49-59, 1992.

NOCK, Arthur Darby. **Conversion**. London: Oxford University Press, 1933.

NOÉ, Sidney Vilmar. Religião e violência: da repressão da agressividade à sua sublimação. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de Araújo. **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 139-153.

RAMBO, Lewis R. **Understanding Religious Conversion**. New Haven/London: Yale University Press, 1993.

SNOW, David A.; MACHALEK, Richard. The Sociology of Conversion. **Annual Review of Sociology**, Palo Alto (USA), v. 10, p. 167-190, 1984.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William S. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. O pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, Asociación de Cientistas Sociales de la Religion del Mercosur, ano 10, n. 10, p. 181-205, 2008.

VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J. **A cultura do povo**. São Paulo: Cortez, 1984.

ZALUAR, Alba. Crime, medo e política. In: ZALUAR, Alba e ALVITO, Marcos. **Um século de favela**. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 209-232.

ZALUAR, Alba. Um debate disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v.13, n.3, p. 3-17, 1999.