

---

## Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais

*Crime et pentecôtisme à Rio de Janeiro : quelques considérations sur les  
expériences de conversion dans les centres pentecôtistes de récupération*

*Crime and Pentecostalism in Rio de Janeiro: Some Considerations on Conversion  
Experiences in Pentecostal Recovery Centers*

**Beatriz Brandão e Cesar Teixeira**

---

**Edição eletrônica**

URL: <https://journals.openedition.org/lusotopie/2170>

DOI: 10.4000/lusotopie.2170

ISSN: 1768-3084

**Editora**

Idemec - UMR 7307

**Refêrencia eletrónica**

Beatriz Brandão e Cesar Teixeira, «Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais», *Lusotopie* [Online], XX(1-2) | 2021, posto online no dia 20 junho 2021, consultado o 08 dezembro 2023. URL: <http://journals.openedition.org/lusotopie/2170> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/lusotopie.2170>

---

Este documento foi criado de forma automática no dia 8 de dezembro de 2023.

O texto e outros elementos (ilustrações, anexos importados) são "Todos os direitos reservados", à exceção de indicação em contrário.

---

# Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais

*Crime et pentecôtisme à Rio de Janeiro : quelques considérations sur les expériences de conversion dans les centres pentecôtistes de récupération*  
*Crime and Pentecostalism in Rio de Janeiro: Some Considerations on Conversion Experiences in Pentecostal Recovery Centers*

**Beatriz Brandão e Cesar Teixeira**

---

- 1 Este artigo foi produzido a partir da análise de material empírico oriundo de pesquisas distintas, realizadas em dois centros de recuperação pentecostais (CRs) no Rio de Janeiro. Neste trabalho, damos sequência a uma série de análises anteriores (Teixeira 2013, 2016, Brandão 2017), nas quais buscamos compreender os processos de subjetivação que se desenvolvem nos CRs e os significados atribuídos pelos atores a essa experiência, atentando mais especificamente para as imbricações entre o ético e o político na experiência de conversão nesses contextos.
- 2 Os CRs são instituições idealizadas e gerenciadas por lideranças religiosas cujo objetivo principal é lidar com pessoas que compõem um segmento social em situação de vulnerabilidade extrema: moradores de rua, usuários extremos de drogas, criminosos que desejam romper com o mundo do crime, pessoas ameaçadas por e expulsas do mundo do crime, entre outros atores em situação socialmente reconhecida como de decadência moral e que, de modo geral, descrevem a intenção de ir aos CRs “recuperar a dignidade perdida”. Nesse contexto, a conversão se torna, portanto, uma categoria nativa central, já que é vista como algo capaz de produzir a valorização moral de pessoas ampla e intensamente desacreditadas.

- 3 A análise dos CRs lida com um denso tecido relacional, constitutivo das periferias urbanas do Rio de Janeiro, no qual se cruzam moralidades religiosas, criminalidade urbana, ações cívicas e estatais. Os processos de subjetivação que ocorrem nesse emaranhado de relações nos ajudam a compreender, com mais clareza, o labirinto moral que conforma esses espaços periféricos. Nesse sentido, os processos de conversão ao pentecostalismo representam uma perspectiva privilegiada de análise para compreendermos essa teia de práticas e de valores que estruturam o cotidiano de favelas e bairros suburbanos.
- 4 As experiências de conversão em CRs constituem bons casos para pensar esse emaranhado de diferentes valores e práticas em jogo. No caso específico da conversão nos CRs, a maioria dos atores precisa aprender a operar com um conjunto de repertórios de ação (como o repertório pentecostal e o repertório do crime, por exemplo) a fim de produzirem conversões que sejam reconhecidas como autênticas. Esse processo explicita um modo de ação determinado, que visa uma transformação de si mesmo considerada necessária para, em última instância, manter-se vivo.
- 5 Por essa razão, nesse contexto a conversão se torna uma categoria nativa que diz menos sobre uma mudança radical de mentalidade e hábitos do que sobre a capacidade de aprender a se mover por um certo conjunto de possibilidades de ação. Em outras palavras, nos CRs, converter-se significa aprender a se mover competentemente nesse labirinto moral, significa dominar uma certa ética da transformação de si, que regula as possibilidades de uso de uma série de repertórios de ação sem deslegitimar a “transformação de si” em jogo. Por isso, tal transformação não implica necessariamente um apagamento total do passado e de sua bagagem identitária anterior, mas requer do ator que ele seja capaz de operar de uma forma considerada adequada com essas diferentes fontes para o seu *self*. Desse modo, argumentamos que, nos CRs estudados por nós, a busca pela “recuperação da dignidade perdida” requer dos atores o domínio de uma certa ética da conversão, algo que se constrói a partir de um delicado equilíbrio entre diferentes repertórios de ação, especialmente o do crime e o do pentecostalismo.

## Centros de recuperação pentecostais

- 6 Em primeiro lugar, é necessário esclarecer o uso das nomenclaturas *comunidades terapêuticas* (CTs) e *centros de recuperação* (CRs) (Brandão & Carvalho 2016). Num escopo legal e de marcos regulatórios, de um modo geral, as “residências temporárias, instituições constituídas num modelo de cuidado direcionado a pessoas com usos problemáticos ou abusivos de drogas” (Santos 2018) são todas nomeadas como comunidades terapêuticas. As CTs englobam práticas para tratamentos com o uso de drogas, seja religioso ou de iniciativa laica, e precisam estar dentro de uma regulamentação para poderem concorrer a editais para incentivos fiscais públicos, bem como serem fiscalizadas (Barroso 2020).
- 7 No entanto, uma ampla gama de projetos ligados a igrejas independentes, em sua maior parte pentecostais, são identificados pelos atores em sua nomenclatura como CRs e não como CTs. Apesar de saberem que na linguagem jurídica assim são denominados, reivindicam uma identidade própria, diferenciada da representação mais ampla das CTs. Com base em traços importantes do universo pentecostal, eles avaliam que suas iniciativas vão além das CTs (por eles rotuladas como “tradicionais”), uma vez que apostam não somente na abstinência do uso de drogas como método de tratamento,

mas também na “construção de um novo homem”. Assim, usaremos, para os limites deste artigo, o termo êmico mobilizado por eles e chamaremos, daqui em diante, de CR e não de CT, cientes da disputa narrativa e política entre essas nomeações e os tipos de instituição que elas representam.

- 8 A análise aqui exposta parte dos trabalhos de campo dos autores em dois CRs masculinos, um localizado na Baixada Fluminense (Teixeira 2013, 2016) e outro na Zona Oeste do Rio de Janeiro (Brandão 2017). O primeiro contava com cerca de 100 homens, chamados de alunos. Trata-se de um sítio com terreno amplo, um templo, refeitório e dormitório coletivo, que se sustenta a partir de doações, como também pela produção de vassouras e cocadas vendidas nas ruas e no transporte coletivo. O segundo contava com 400 homens, chamados de hóspedes. Trata-se de um sítio que também se sustenta a partir de doações e do serviço prestado por meio de um lava-a-jato construído dentro desse espaço.
- 9 Grande parte desses Centros se encontram em periferias urbanas do Rio de Janeiro, cujas marcações religiosas e da criminalidade urbana ordenam ações e decisões. Dessa forma, algumas dimensões relacionadas à visibilidade dos CRs nesse cenário, e que permitem seu surgimento e permanência, são: os territórios com facções do tráfico e milícia implantados.
- 10 A relação entre as margens urbanas e a produção de processos que envolvem crime e pentecostalismo é muito evidente nas influências nos funcionamentos desses centros de recuperação. Isso porque “o pentecostalismo vai se tornando um modo de ser na periferia” (Abumanssur 2014: 114). Essa frase foi um dos grandes desafios teóricos e etnográficos desde que o pentecostalismo tomou forma e poder nas áreas periféricas, em especial nas favelas do Rio de Janeiro. Existe uma vasta bibliografia e uma série de trabalhos etnográficos que se dedicou a entender essa tomada pentecostal nessas áreas. “Quem faz, hoje, pesquisa nas periferias (sobre famílias, políticas, organizações civis ou crime) se depara inevitavelmente com as igrejas evangélicas. Esses movimentos começaram a ser descritos pela literatura a partir da década de 1990” (Galdeano 2014: 39).
- 11 Existem singularidades no que se refere às favelas, principalmente a discussão que se coloca acerca da ilegalidade desses espaços. O interessante é observar as mobilizações de fronteiras associada à consolidação de igrejas (que pregam a legalidade pessoal, moral, espiritual) em territórios que respondem a um limiar de ilegalidade. Além do campo legal e ilegal, a composição dessa estabilização pentecostal em territorialidade de violência urbana é acentuada e demanda reflexões. Rafael Gonçalves abordou a favela como objeto jurídico e afirma que “esse longo e cumulativo processo associou sistematicamente as favelas à ilegalidade, classificando-as, em poucas palavras, como uma invasão de terreno, em que suas construções desrespeitaram as normas urbanísticas vigentes” (Gonçalves 2015: 142). No entanto, mesmo que se aponte para esses como espaços ilegais, “os poderes públicos jamais estiveram ausentes das favelas [...] a formação e expansão das favelas não é um processo marginal ou espontâneo, mas contou com a tolerância e estímulo dos poderes públicos” (Gonçalves 2015: 144).
- 12 Vemos, assim, ao contrário do que tendem a afirmar, uma presença do Estado nas favelas e nos territórios periféricos dominados pela violência. Quando se coloca a gerência do Estado e da Igreja nesse mesmo espaço, o que vemos é, como aponta Patrícia Birman: “o reconhecimento, por parte do Estado, de uma certa soberania na gestão do território é, sem dúvida, central para muitas dimensões da existência de seus

moradores” (Birman 2009: 168). Para Marcia Leite (2009: 211), “a conversão religiosa pode ser pensada como uma alternativa no campo de possibilidades dos moradores de favelas para enfrentar o contexto de risco, insegurança e isolamento em que vivem”.

- 13 As décadas de 1990 e 2000 foram marcadas não só pela presença acentuada de evangélicos pentecostais, mas de como modificavam as formas de comunicação entre seus sujeitos. Vital da Cunha (2009) traçou uma linha histórica para destrinchar um pouco mais essas mudanças trazidas por esses discursos e modos de conduta bem aceitos por nichos diferenciados da favela, inclusive por aqueles adeptos ao crime, ao tráfico. Eram eles também defensores desse tipo religioso, na maioria das vezes indo contra as religiões de matriz africana. Os evangélicos foram ganhando peso de diálogo entre os traficantes, Marcia Leite interpreta a entrada de um no espaço do outro como uma “espécie de salvo-conduto, que lhes permitia circular e agir sem se contaminar moralmente” (Leite 2009: 212).

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

- 14 Há teias complexas que envolvem traficantes e pentecostais. Alba Zaluar (1997) mostrou uma relação de oposição entre os dois, como representantes de Bem e Mal, os traficantes seriam vistos pelos crentes como agentes do demônio. No entanto, segundo Teixeira, “embora os pentecostais demonizem os grupos de traficantes, a relação entre eles não se caracteriza por uma relação de conflito. Os pentecostais gozam de respeito e prestígio em relação aos traficantes: seja quando pregam dentro das bocas-de-fumo ou quando resgatam pessoas ‘condenadas à morte’ pelos traficantes” (Teixeira 2008: 181). Algum tempo depois da análise de Zaluar, ao fazer sua etnografia na favela do Acari, Christina Vital traz análises sobre a existência de uma categoria formada por traficantes evangélicos, aqueles que seguem a crença evangélica pentecostal, mas que não aderem a ela completamente no que tange ao processo de conversão porque continuam no narcotráfico.
- 15 Essa relação, até certo ponto, não insidiosa entre ambos sugere muitos questionamentos em relação aos próprios pentecostais, como acusações de relações de uma cumplicidade deles com os traficantes. Teixeira (2008) formula algumas hipóteses sobre esse relacionamento que nos faz refletir sobre a já referida tensão de uma religião que prega legalidade, paz, justiça e não violência com grande adesão em favelas que são reconhecidas e interpretadas como territórios que operam em valores antagônicos a esses apontados.
- 16 A afirmação de Abumanssur (2014: 112) de que os “pentecostais são os responsáveis por essa difusão na qual ele acaba fazendo parte da paisagem local e se confundem com seu entorno”, nos traz reflexões sobre uma possível cultura pentecostal ou de uma pentecostalização da cultura. Não necessariamente convertidos, ainda que não aderidos às doutrinas e regras religiosas, diversos grupos aderem às linguagens e dominam seus códigos, sentem-se pertencentes, mesmo que não completamente afiliados.

- 17 Destacamos, dentro do crescimento em números de igrejas e diversidade em vertentes pentecostais, o referente ao tamanho dos templos e o aumento de seus membros. Ainda que igrejas já estabelecidas como as *Assembleias de Deus*, a *Deus é Amor*, a *Universal do Reino de Deus* ou a *Mundial do Poder de Deus* continuem com o seu crescimento, estas abrem espaços para o nascimento de outras. Com essa capilarização, é mais fácil que a teologia pentecostal exerça sua influência através de tantas possibilidades de espaços de prática da fé. É nesse contexto que os CRs aqui analisados se legitimam: ao nascerem, articulam-se ou se associam a igrejas pentecostais, pois é a força inventiva que elas possuem nas favelas e periferias urbanas que dão viabilidade política para que se tornem “centros de ajuda espiritual” e espaços de transformações políticas e de subjetividades.
- 18 Desse modo, os CRs se caracterizam, de forma geral, por receberem um público amplo que, apesar de procurar os centros alegando “problemas com drogas”, constituem um conjunto bastante heterogêneo: usuários radicais que desejam mudar a sua condição; moradores de rua; bandidos que atribuem seu engajamento em atividades criminais ao uso de drogas e desejam mudar de vida; pessoas ameaçadas de morte por traficantes, milicianos e policiais, que são resgatas pelos pastores e obreiros da casa ou que são encaminhados para lá pelos próprios policiais, traficantes e milicianos que veem esses centros como uma *alternativa* ou uma *última chance* (genericamente chamados de vacilões<sup>1</sup>). No entanto, o foco de nossa análise recai sobre as experiências de conversão de ex-traficantes de drogas.

## A experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais: orgulho do passado e o testemunho competente

- 19 Alguns pesquisadores notam que o processo de conversão de ex-traficantes de drogas ao pentecostalismo produz, de forma geral, um sujeito que possui uma conexão especial com o seu passado, seja no sentido de que esse passado criminal gera uma esfera de desconfiança insistente sobre o convertido (Teixeira 2011), seja no sentido de que o passado criminal é transformado, pela conversão, em algo dotado de um valor positivo para a construção de seus testemunhos (Côtres 2008). Machado (2015: 460-461), destaca que:
- Quanto pior o bandido, mais poderoso o pastor em promover a sua salvação. Assim, ao invés de apagar os pecados dos “resgatados” no túmulo do passado, o pastor mantém crimes e pecados vivos no presente da memória, pois são esses pecados que dão força ao ex-bandido convertido em missionário e à própria missão que o resgata. Esse orgulho invertido do passado opera na vida desses homens de forma muito particular e eficiente, já que a vida no crime lhes rendeu um mérito que, em certa medida, a Igreja lhes permite conservar como seu.
- 20 Na construção dos testemunhos nos CRs estudados, surgem questões como: “até que ponto devo ter orgulho de ser ex?”, “até onde o meu passado legitima meu presente?”. São essas algumas perguntas realizadas no cotidiano dos CRs que questionam em que medida o “orgulho de ser ex” realmente legitimaria a mudança narrada.
- 21 Diogo Corrêa (2015), por exemplo, argumenta que nas igrejas pentecostais há uma forte hierarquia dos ex. Se, por um lado, um traficante que ocupou altos postos em sua quadrilha pode contar orgulhosamente a sua história de transformação e,

eventualmente, trazer para a nova vida algumas experiências importantes da vida anterior, o mesmo não ocorre com “vacilões”, como estupradores e pedófilos, por exemplo. O universo ético da transformação, no caso estudado por Corrêa, torna o ex-trafficante uma categoria possível dentro do universo pentecostal; enquanto ex-estuprador ou ex-pedófilo tornam-se categorias praticamente impossíveis para a construção de um testemunho público.

- 22 Por isso, não são quaisquer crimes que são bem aceitos, bem vistos ou, no limite, passíveis do perdão dos homens. Existem crimes ou ações que lesam e maculam de tal forma o sentido ético e moral absorvido e expresso por uma determinada comunidade moral que não devem sequer ser mencionados e falados. No contexto estudado, se o passado se refere ao crime de tráfico, por exemplo, ele é bem aceito e passível de ser testemunhado. Mas se o sujeito era pedófilo ou estuprador, tido como vacilão, ou delator, fere uma moralidade compartilhada em que está figurado quase uma impossibilidade de construção do testemunho. Essas condições não devem ser trazidas nem mesmo como elementos de vergonha. Não há lugar para a vergonha e o arrependimento: elas devem ser omitidas e banidas da narrativa.
- 23 A possibilidade de viver a experiência anterior, mas transformada e atrelada à dimensão da experiência com determinada emoção, liga-os à perspectiva tanto da vergonha quanto do orgulho. Quando se fala da vida passada, a vergonha (junto com o arrependimento) deve estar marcada como uma mancha biográfica. No entanto, o sujeito pentecostal alcançou uma vida transformada devido ao agir de Deus, já que ele não se transforma sozinho. Nessa mudança de status, a divindade é exaltada como autor da ação na vida dele, mas há também sua atitude de deixar-se ser tocado e se colocar como “vaso na mão do oleiro” (Maurício Júnior 2013). O orgulho é uma emoção acionada nas falas nativas: eles se põem na postura de orgulho em ter um testemunho autêntico para contar, sem deixar de trazer a vergonha também como eixo articulador desse orgulho. Nesse sentido, existem porosidades sobre quando trazer a vergonha ou o orgulho como operador.
- 24 O orgulho está, em primeiro lugar, caracterizado na condição de “ex”: orgulho em ter deixado as práticas. Em suas falas, a própria palavra é acionada: “tenho orgulho em ter deixado o Espírito Santo agir em minha vida”; “tenho orgulho de quem eu sou hoje, em ter abandonado aquele caminho do pecado para fazer a obra de Deus”. A passagem de Apocalipse 3:20 (“Eis que estou à porta e bato. Se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei e cearei com ele, e ele comigo”) é trazida como modo de legitimidade da ação pessoal nesta relação entre Deus e o homem, que pressupõe uma autorização humana para que Deus aja.
- 25 Percebemos duas perspectivas principais do orgulho: ele não pode ser egocentrado na ação individual – Deus tem que estar no centro –, pois ainda que haja a transformação, a categoria da humildade é constantemente evocada para não trazer o orgulho de si para o centro. Ele margeia as emoções, mas não deixa de estar ali. O sujeito pentecostal é parte importante dessa interação. A segunda é que, lembremos, esse sujeito está “em risco”, no sentido de ser julgado em suas intenções; então, o orgulho de ser ex deve vir juntamente com a vergonha do que foi vivido anteriormente.
- 26 Nos CRs, a experiência da conversão não se esgota nem em um apagamento do passado e nem em uma revalorização moral da vida pregressa a partir da nova perspectiva adotada; ela é caracterizada, sobretudo, pelo aprendizado dos modos considerados adequados de conectar-se com o próprio passado, pelo aprendizado dos limites entre

aquilo que deve ser apagado/esquecido e o que pode ser lembrado e revalorizado. O que está em jogo, em última instância, é aprender a construir o seu próprio testemunho de maneira competente.

## O testemunho competente

- 27 A entrada na pesquisa de ambos os CRs foi marcada por um ponto em comum. Inicialmente, as lideranças do local escolhiam os residentes (alunos ou hóspedes, a depender do CR pesquisado) com quem poderíamos travar contato, argumentando que nem todos estavam preparados para contarem suas próprias histórias ou mesmo que poderiam “estragar” a pesquisa com “testemunhos errados”. De certa maneira, a “recuperação” proposta pelos CRs implicava o aprendizado de uma maneira “correta” ou “adequada” de contar a própria história aos outros. Trazemos um exemplo de uma situação ocorrida em um dos CRs estudados. Certo dia, após seis meses de campo, um dos dirigentes do CR envia a seguinte mensagem para a pesquisadora:

Estou com um policial militar viciado em cocaína, várias internações, cheirou 50 mil em uma semana, mais o carro e a moto. Só que ainda está muito recente. Ele só tem um mês, vamos ver se vai permanecer. A princípio está super empolgado, mas ainda não posso liberá-lo para você, daqui a dois meses vai estar pronto para você.

- 28 “Estar pronto” é uma expressão que aponta diretamente para a ideia de que o hóspede precisaria passar por um processo através do qual ele se torna capaz de falar adequadamente sobre si, sem colocar em risco a autenticidade de sua conversão e, por conseguinte, a credibilidade do trabalho realizado pelo CR. Isto é algo considerado necessário para que os residentes possam dar seus testemunhos publicamente. A categoria testemunho é importante para entender como esse amadurecimento da proposta institucional no sujeito se forja, pois ela opera como uma prática que permite às lideranças medir o resultado de seus objetivos, avaliando, através dela, a “recuperação” das pessoas. Por isso, para as lideranças de ambas as casas pesquisadas, saber diferenciar testemunhos falsos de testemunhos autênticos, conversões sinceras de simulações não é uma prática banal e desimportante. Vejamos mais um breve relato de campo.

Um dos diáconos indica um hóspede para ser entrevistado e logo é interpelado por outro dirigente, que diz: “não, porque ele é vacilão”. Houve a sugestão de outro, que o dirigente também refutou dizendo ser esse um mentiroso. O dirigente se orgulhava de saber a história de todos eles, diz quem é mentiroso, quem é vacilão, quem é verdadeiro, quem tem as trajetórias impactantes, de sucesso ou fracasso.

- 29 Esses esquemas classificatórios permeiam toda a lógica dos CRs, atingindo a maneira como os próprios internos produzem as suas narrativas biográficas. Há, por parte dos residentes, uma preocupação notável com a construção do próprio testemunho. A reelaboração de sua trajetória não é algo imediato, nem automático. O reenquadramento de seu passado criminal, a partir da perspectiva pentecostal, é um processo delicado e demorado, que envolve o aprendizado de uma série de formas de se conectar com o passado sem que isso implique a deslegitimação de sua conversão.
- 30 Se em outro artigo (Teixeira & Brandão 2019) seguimos o argumento da autenticidade do testemunho no interior dos CRs, neste texto trazemos outro elemento de uma ética pentecostal: o controle dos entrevistados pela liderança. Esse ato representa uma validação da representação oferecida pelo testemunho ao pesquisador e autenticação da transformação dos membros da instituição. O primeiro foco implica em pensar as



instituições, suas formas de autorrepresentação: por que controlar as entrevistas? Quais são as similaridades e as diferenças entre entrevista e testemunho como gêneros de auto publicação? O que faz um testemunho ganhar credibilidade pública?

- 31 O que ganha enfoque aqui é o filtro, por que ele ocorre e quais são os critérios desses filtros. O que se tenta promover, nesse sentido, seria a execução de uma “meta entrevista”, que mostra uma queda dos déficits e mostra a legitimidade do CR. Nas escolhas para os personagens das entrevistas, os dirigentes colocaram em suspenso as clivagens sociais. A liderança se coloca como mediadora de biografias em relação aos pesquisadores; a partir deles, os sistemas demarcatórios e classificatórios dos residentes nos CRs ficavam claros em suas falas e decisões.
- 32 Nos CRs estudados, o testemunho é pensado como uma prática que ganha sentidos distintos em pelo menos três situações diferentes, analisadas a partir das expressões nativas “ter”, “dar” e “ser o testemunho”. Propomos que estas diferentes dimensões do testemunho produzem uma espécie de gramática do testemunho (Teixeira 2016). Em primeiro lugar, há a ideia de que o testemunho é algo que se tem. “Ter o testemunho” significa possuir uma história de transformação, isto é, significa ter vivenciado uma série de eventos e emoções que caracterizariam e justificariam a sua transformação. Em segundo lugar, há a ideia de que o testemunho diz respeito a uma performance pública. “Dar o testemunho” é a ação de performatizar a sua narrativa biográfica de transformação a uma audiência. Por fim, há também a ideia de que o testemunho implica assumir um compromisso com a história contada publicamente. “Ser o testemunho” diz respeito à expectativa de coerência, na vida cotidiana, entre a narrativa apresentada ao público e as ações daquele que testemunha.
- 33 Propomos, então, pensar o testemunho como uma prática tridimensional na qual se articulam a construção de uma narrativa, sua performance e a sustentação do seu conteúdo nas interações cotidianas. Na gramática pentecostal do testemunho operada nos CRs pesquisados, não basta ter um testemunho para contar; é necessário sê-lo, isto é, comprometer-se com a própria narrativa construída, dando provas de que a transformação narrada é uma prática cotidiana, para que sua performance seja considerada autêntica e produza a valorização moral da pessoa.
- 34 Saber operar com essa gramática é fundamental para a vida cotidiana nos CRs, tanto para os alunos/hóspedes quanto para os pastores e para os obreiros. Nesse contexto, a dimensão performativa do testemunho não pode ser analisada de forma isolada, pois ela está completamente atravessada pelas relações, interações e situações que compõem o cotidiano do centro de recuperação. Portanto, propor a análise de uma gramática do testemunho implica pensar o testemunho como uma forma social através da qual as mudanças individuais podem ser socialmente construídas e também avaliadas: os limites e as possibilidades da conversão.
- 35 Em um dos CRs estudados, os alunos contavam ao pesquisador muitas histórias sobre como o uso de crack seria a principal explicação para a conduta dos chamados “vacilões”. Um dos alunos, que havia ocupado uma função importante num grupo de narcotraficantes de uma favela no município do Rio de Janeiro, contou um caso no qual um usuário de crack teria roubado cem reais de uma criança. Seu chefe ordenou a ele e a seus parceiros que fossem atrás do ladrão, recuperassem o dinheiro e o castigassem severamente. O ex-traficante narrava com empolgação a sua história: “e aí nós saímos tudo de peça (armas de fogo) atrás daquele vacilão”. De repente para, abaixa a cabeça, faz uma feição envergonhada. Alguns segundos de silêncio quebram o ritmo da

narrativa. E diz: “eu não posso contar isso dessa forma, pois agora eu sou um novo homem em nome de Jesus”. Depois o procurei para saber detalhes da mudança súbita. Disse que ao narrar o caso daquele modo ele “não estava dando testemunho, estava mais parecendo um bandido com saudade da sua vida, e não um cristão dando testemunho”.

- 36 O rapaz julga que agiu de forma equivocada, o que poderia ter posto em questão a autenticidade de sua conversão perante os demais presentes. Esse breve relato mostra que a gramática pentecostal do testemunho pode ser pensada como um conjunto de usos e de regras que não se esgotam em uma dimensão lógica; possui também uma série de implicações éticas. Neste texto, sugerimos pensar que gramática do testemunho é uma forma social importante para a regulação e a autorregulação das conversões. Desse modo, a conversão poderia ser pensada como um jogo de linguagem que precisa ser aprendido para que seja reconhecida em sua autenticidade.
- 37 O relato nos indica a existência de formas contextuais certas e erradas que regulam tanto o recurso mental à memória quanto a sua exposição pública. Assim, a utilização da memória para a construção do testemunho é algo que precisa necessariamente se distanciar do que teria sido a experiência original ao mesmo tempo em que se alimenta dela. Na gramática pentecostal do testemunho que atravessa a vida cotidiana dos CRs, rememorar não pode se confundir com reviver. Ao classificar a forma como estava narrando sua própria história (“como um bandido com saudade de sua vida pregressa”) o ex-traficante avalia não ter recorrido corretamente à sua memória, uma vez que resgatara emoções que descaracterizariam e que fragilizariam a construção do seu testemunho. Assim, ao *dar seu testemunho* de uma forma gramaticalmente errada, o rapaz não estava *sendo testemunho* – o que, segundo ele mesmo, pôs em questão a autenticidade de sua conversão perante os demais e, de certa forma, também para si.
- 38 Além disso, nesta cena, também observamos que a memória e o testemunho não se reduzem a produtos de uma construção social (Pollak & Schiltz 1991). O caso sugere que essa construção se opera a partir de lógicas com características específicas das quais a própria memória e o próprio testemunho fazem parte. No caso dos CRs, os processos de subjetivação que caracterizam a produção da memória consistem fundamentalmente em aprender a operar com uma *gramática do testemunho*, a jogar o *jogo da conversão*. Embora a produção da memória, também nesse contexto, esteja fortemente ligada a reelaborações do passado em função das dinâmicas sociais e políticas nas quais se encontra o aluno/hóspede no presente, estas não são realizadas de uma forma completamente livre e criativa, mas de acordo com as formas sociais que regulam o que pode ser rememorado e como – para que o testemunho seja considerado autêntico.
- 39 A partir disso, damos um passo à frente no desenvolvimento de nossa hipótese, argumentando que, no contexto dos CRs, a gramática do testemunho produz uma ética específica, através da qual regula os limites e as possibilidades da “recuperação”, da “conversão”, da “transformação de si”, da “mudança de vida”. Nossa hipótese é a de que a *gramática do testemunho* funda uma *ética da transformação*, importante para o reconhecimento da autenticidade das conversões e para a construção da credibilidade dos CRs.
- 40 Em sua proposta de uma antropologia da ética, James Faubion (2011), seguindo especialmente os trabalhos de Foucault, desenvolvidos a partir do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, argumenta que a ética pode ser pensada como um domínio específico, uma esfera de ação que possui seus próprios contornos e lógicas internas.

Desse modo, a ética não poderia ser entendida como uma competência de ordem exclusivamente individual, e sim como uma forma social e cultural que produz e delimita uma série de possibilidades de ação. Em diálogo com Faubion, apostamos na ideia de que uma ética da transformação constituiria, na verdade, um domínio específico da ação, que é o domínio da “transformação”, da “mudança”. Estas não consistem na experimentação de uma transição (suposta ou não) de um estado A para um estado B (como nos ritos de passagem); consistem, antes, em uma forma específica de ser e estar permanentemente no mundo (“estar em mudança”, “ser em mudança”). Desse modo, alunos e hóspedes do CRs pesquisados, ao guiarem suas ações a partir de uma gramática do testemunho, produzem-se como “sujeitos-em-mudança”.

- 41 De maneira geral, mas especialmente nesses contextos de intersecção entre o pentecostalismo e a violência urbana, a maioria dos analistas afirma que, na conversão pentecostal apresentada pelos atores em narrativas de ruptura, há espaço para uma série de continuidades importantes com as formas de vida nas quais estavam inseridos antes (Teixeira 2011, Birman & Machado 2011, Vital da Cunha 2009, Côrtes 2007, Brandão 2017, Minayo & Ribeiro 2019, entre outros). No entanto, as continuidades e as rupturas que constituem os processos de conversão não são produzidas livremente, de acordo com decisões individuais dos atores. Nossa aposta é a de que tais continuidades são reguladas por uma *ética da transformação*, que define, situacionalmente, as possibilidades de continuidade e de ruptura que produzem uma conversão reconhecida com autêntica. Como vimos anteriormente, o recurso à memória não pode ser realizado de qualquer modo: a ética da transformação delimita as continuidades possíveis e as impossíveis, as rupturas possíveis e as impossíveis.

## Entradas e saídas no centro de recuperação

- 42 No mundo do crime há uma máxima de que não há *porta de saída*; porém, existe uma fresta em que é aceitável que o sujeito saia: a entrada na igreja e sua conversão. Sendo esta uma das únicas possibilidades de saída, é respeitada porque há uma morte simbólica daquele homem que estava no crime; com a conversão, nasce um novo homem. Dentro dessa perspectiva de novo homem, em que a existência pregressa não é mais real, é aceita a saída do crime, pois houve uma morte e um novo nascimento, o que é transmutado da fé cristã para o mundo do crime. Dentro das pesquisas nos CRs citados, os autores puderam destacar algumas frases e situações que demonstram essa ligação entre a saída do crime e a entrada no centro de recuperação pentecostal:

Fugido para não morrer, Malaquias era dono de um bar na zona oeste frequentado tanto por milicianos quanto por traficantes, em uma das brigas (segundo ele a mais séria) desconfiaram dele como um X9 e, desde então, entrou para a lista negra da morte. “Eu larguei tudo e vim pra cá, porque eles perdoam se virar homem de Deus”. (Brandão 2017: 50)

Ser crente pode ser uma forma de proteção individual. Os próprios pentecostais reconhecem que muitos criminosos “se escondem atrás da Bíblia” – referindo-se a indivíduos que simulam conversões de escapar de punições dentro da própria quadrilha ou escapar da polícia. (Teixeira 2011: 23)

Embora os pentecostais demonizem os grupos de traficantes, a relação entre eles não se caracteriza por uma relação de conflito. Os pentecostais gozam de respeito e prestígio em relação aos traficantes: seja quando pregam dentro das bocas-de-fumo ou quando resgatam pessoas “condenadas à morte” pelos traficantes. (Teixeira 2008: 181)

- 43 Na pesquisa de Guelman e Ramirez (2020), os autores afirmam que existem quatro “Cs” no crime como forma de saída dele: a cadeia, a comunidade terapêutica, o cemitério e a *calle* (que na tradução para o português se transforma em “rua”). Desse modo, o CR se torna, em alguns casos, (quando não o cemitério ou a cadeia) a única opção de saída e aceite, uma forma e expressão de vida que eles têm. A saída do crime e entrada no CR mobiliza, continuamente, as categorias de vida e morte, já que em muitos testemunhos os termos: “vida por um fio”, “a última cartada”, “depois do fundo do poço”, “era entrar para não morrer” são revistos como tônica principal.
- 44 Os testemunhos – que revelam a regulação por uma ética da transformação – são importantes tanto para o interior dos CRs, quanto para dentro do mundo do crime. Os ex bandidos só serão “perdoado s” pelo crime, e aceitos no CR, com a comprovação da ruptura, que produz uma conversão autêntica. O domínio dessa ética produz uma dupla legitimação para ambos os universos, pondo em suspenso quaisquer desconfianças e suspeições de ambas as instituições. Isto é, os testemunhos são capazes de dirigir possibilidades de articulação entre sujeitos e utilizar a conversão como mecanismo de produção de valor moral.

## Considerações finais

- 45 Como já sabemos há bastante tempo, no Brasil o pentecostalismo cresce mais intensamente nas áreas de periferia urbana. É imprescindível, portanto, para a compreensão mais geral dessa transformação do campo religioso brasileiro (com os mais pobres migrando do catolicismo e das religiões de matriz afro em direção às denominações pentecostais), entendermos os modos como o pentecostalismo se articula com as principais questões da vida cotidiana nas áreas de pobreza urbana, dentre elas a do crime e da violência.
- 46 Os CRs têm características demarcadas por: estarem em territórios periféricos; atuarem a partir de uma linha de condução religiosa, de denominação pentecostal, que tem como base a conversão como marco definidor ético, moral e institucional; e por se constituírem no que denominamos espaços híbridos, ao se relacionarem tanto com usuários de drogas quanto com ex-bandidos. Essas características denotam a atuação com um público que está marcado por subjetivações políticas específicas, em que o sofrimento social é a tônica da tensão entre a dimensão agida e agente dos sujeitos.
- 47 Por um lado, o pentecostalismo é visto de forma geral como algo que seria capaz de pacificar a vida urbana retirando pessoas do chamado mundo do crime, através da conversão. Por outro lado, essas conversões constituem processos complexos nos quais os atores passam a se autogerir através de uma ética da transformação, através da qual podem articular aspectos do repertório pentecostal e do repertório do crime sem, com isso, colocarem sob suspeita o reconhecimento da autenticidade de sua conversão.
- 48 Nos CRs, a experiência da conversão não se esgota nem em um apagamento do passado e nem em uma revalorização total da vida pregressa a partir da nova perspectiva adotada. A experiência da conversão não corresponde necessariamente à aniquilação do “velho homem” e nem à atitude voluntarista de uma ressignificação da “vida pregressa”. A experiência da conversão nos CRs é caracterizada, sobretudo, pelo aprendizado dos modos considerados adequados de conectar-se com o próprio passado, pelo aprendizado dos limites entre aquilo que deve ser apagado/esquecido e o que pode

ser lembrado e revalorizado. A transformação proposta pela conversão pentecostal nos CRs é como um jogo de linguagem no qual é preciso aprender a converter-se.

---

## BIBLIOGRAFIA

- Abumanssur, E. 2014, “Fé e crime na ‘quebrada’: pentecostais e PCC na construção da sociabilidade nas periferias de São Paulo”, *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, 12(33): 99-120.
- Barroso, P.F. 2020, *Comunidades terapêuticas como política de estado: uma análise sobre a inclusão deste modelo de cuidado nas políticas sobre drogas no Rio Grande do Sul*, Tese de Doutorado, Rio Grande do SUL, UFRGS.
- Birman, P. 2019, “Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: as fronteiras do humano no governo dos pobres”, *Sociologia & Antropologia*, 9(1): 111-134.
- Birman, P. 2012, “Cruzadas pela paz: práticas religiosas e projetos seculares relacionados à questão da violência no Rio de Janeiro”, *Religião e Sociedade*, 32(1): 209-226.
- Birman, P. 2009, “Memória, política e gestão religiosa do espaço: evangélicos em comunidade”, in R. de Almeida & C. Mafra eds., *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*, São Paulo, Editora Terceiro Nome.
- Brandão, B. 2017, *Do governo dos corpos ao “autogoverno das almas”: drogas, crime e fé num centro de recuperação pentecostal*, Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, PUC-RJ.
- Brandão, B. & Carvalho J. 2016, “Aqui não é uma comunidade terapêutica: entre diversidade e normatividade em tratamentos com usuários abusivos de drogas”, *Revista Teias*, 17(45):63-82.
- Corrêa, D. 2015, *Anjos de Fuzil: uma etnografia da relação entre Igreja e tráfico na Cidade de Deus*, Tese de Doutorado em Sociologia, Rio de Janeiro, UERJ.
- Galdeano, A.P. 2014, “Salmo 127, versículo 1: ativismo religioso”, *Religião e Sociedade*, 34(1): 38-60.
- Gonçalves, R.S. 2015, “Favelas cariocas, acesso a direitos e políticas urbanas: práticas e discursos”, in P. Birman, et ali. eds., *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*, Rio de Janeiro, FGV.
- Guelman, M. & Ramirez R. 2020, “Las cuatro ‘C’: calle-cárcel-cementerio o conversión. Narrativas de transformación identitaria de residentes y ex residentes de comunidades terapéuticas religiosas en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina”, *Religião e Sociedade*, 40(2): 171-194.
- IPEA 2017, “Perfil das Comunidades Terapêuticas Brasileiras”, Nota técnica, 21, Brasília, IPEA.
- IPEA 2016, “Relatório preliminar da pesquisa Perfil das Comunidades Terapêuticas Brasileiras”, *Boletim de análise político-institucional*, 10, Brasília, IPEA.
- Leite, M. 2009, “Religião e política no espaço público: movimentos de moradores de favelas contra a violência e por justiça”, in R. Almeida & C. Mafra eds., *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*, São Paulo, Editora Terceiro Nome.

- Machado, C.B. 2015, "Morte, perdão e esperança de vida eterna", in P. Birman, *et ali eds.*, *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*, Rio de Janeiro, Editora FGV.
- Machado, C.B. 2014, "Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido", *Horizontes Antropológicos*, 42.
- Maurício Júnior, C. 2013, *Vasos nas Mãos do Oleiro: a constituição do pastor pentecostal*, Dissertação de Mestrado, Recife, Universidade Federal de Pernambuco.
- Pollak, M. & Schiltz M. 1991, "Les homosexuels français face au sida. Modifications des pratiques sexuelles et émergence de nouvelles valeurs", *Anthropologie et sociétés*, 15(2-3):53-62.
- Santos, M.P.G. dos ed. 2018, *Comunidades terapêuticas: temas para reflexão*, Rio de Janeiro, IPEA.
- Santos, M.P.G. dos 2018, "Comunidades terapêuticas e a disputa sobre modelos de atenção a usuários de drogas no Brasil", in *Comunidades terapêuticas: temas para reflexão*, Rio de Janeiro, IPEA.
- Teixeira, C.P. 2016, "O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico", *Religião e Sociedade*, 36(2): 107-134.
- Teixeira, C.P. 2013, *A teia do bandido: um estudo sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais*, Tese de Doutorado em Ciências Humanas (Sociologia), Rio de Janeiro, PPGSA/IFCS/UFRJ.
- Teixeira, C.P. 2011, *A construção social do "ex-bandido": um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo*, Rio de Janeiro, 7Letras.
- Teixeira, C.P. 2008, "O Pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre evangélicos pentecostais e traficantes de drogas em Magé", *Ciências Sociais e Religião/Ciencias Sociales y Religión*, 10: 181-205.
- Vital Da Cunha, C. 2009. *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, Rio de Janeiro, UERJ.
- Vital Da Cunha, C. 2009, "Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas", *Plural*, 15: 23-46.
- Zaluar, A. 1997, "O crime e a não cidadania: os males do Brasil", in P. Birman, *et ali eds.*, *O mal à brasileira*, Rio de Janeiro, Eduerj.

## NOTAS

1. Vacilão é uma categoria usada de forma geral nas periferias e favelas do Rio de Janeiro e que descreve atores cuja ação fere a moral compartilhada. No chamado mundo do crime, a categoria de *vacilão* pode denotar um julgamento moral mais intenso, enquadrando ações que ferem muito gravemente a moral compartilhada ou que o fazem de modo muito frequente.

---

## RESUMOS

Este artigo foi produzido a partir da análise de material empírico, oriundo de duas pesquisas distintas realizadas em dois centros de recuperação pentecostais no Rio de Janeiro. Com base nesse material empírico, buscamos compreender os processos de subjetivação que se desenvolvem nos CRs a partir da análise sobre como os atores constroem suas experiências de conversão. Nesse contexto, conversão se torna uma categoria nativa central, já que é vista como algo capaz de produzir a valorização moral de pessoas ampla e intensamente desacreditadas.

Cet article a été produit à partir de l'analyse de matériel empirique de deux recherches différentes, menées dans deux centres de récupération (CR) pentecôtistes à Rio de Janeiro. À partir de ce matériel empirique, nous cherchons à comprendre les processus de subjectivation qui se développent dans les CR à partir de l'analyse de la manière dont les acteurs construisent leurs expériences de conversion. Dans ce contexte, la conversion devient une catégorie indigène centrale, car elle est vue comme quelque chose de capable de produire l'appréciation morale de personnes largement et intensément discréditées.

This article was produced from the analysis of empirical material from two different researches, carried out in two Pentecostals recovery centers (CR) in Rio de Janeiro. Based on this empirical material, we seek to understand the processes of subjectification that develop in CRs from the analysis of how the actors build their conversion experiences. In this context, conversion becomes a central native category, as it is seen as something capable of producing moral appreciation of widely and intensely discredited people.

## ÍNDICE

**Mots-clés:** pentecôtisme, centres de récupération, conversion, éthique, criminalité

**Palavras-chave:** pentecostalismo, centros de recuperação, conversão, ética, crime

**Keywords:** Pentecostalism, recovery centers, conversion, ethic, crime

## AUTORES

### BEATRIZ BRANDÃO

Pesquisadora de pós-doutorado da Universidade de São Paulo (USP)

brandao.beatrizm[at]gmail.com

### CESAR TEIXEIRA

Pesquisador do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana da Universidade

Federal do Rio de Janeiro (NECVU/UFRJ), Brasil

cesarpinheiroteixeira[at]gmail.com