

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Deus e o Diabo na Terra do Crack:
uma etnografia da “cosmopolítica” batista

DEBORAH FROMM

São Carlos, 2014.

Deus e o Diabo na Terra do Crack
uma etnografia da “cosmopolítica” batista

DEBORAH RIO FROMM TRINTA

Monografia apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) como parte dos requisitos necessários à obtenção de título de Bacharel em Ciências Sociais. Orientador: Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran.

São Carlos, 21 de Janeiro de 2014.

Deus e o Diabo na Terra do Crack
uma etnografia da “cosmopolítica” batista

DEBORAH RIO FROMM TRINTA

Monografia apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) como parte dos requisitos necessários à obtenção de título de Bacharel em Ciências Sociais.
Orientador: Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran

Banca Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran
Universidade Federal de São Carlos

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna
Universidade Federal de São Carlos

São Carlos, 21 de janeiro de 2014.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas foram fundamentais para a realização desse trabalho e se fizeram presentes nesse período inicial da minha formação como pesquisadora, queria deixá-lhes meus sinceros agradecimentos.

Primeiro, ao meu orientador Gabriel Feltran, com quem compartilhei, durante esses dois anos de trabalho, inquietações analíticas, políticas e existenciais. Sua sensibilidade etnográfica, sofisticação teórica e preocupação política, combinadas com sua imensa generosidade, amizade e humildade, me legaram um grande aprendizado sobre a academia e o mundo, que levarei comigo pela vida toda. A todos os integrantes do NaMargem – Núcleo de Pesquisas Urbanas/ UFSCar: Mariana Martinez, Giordano Bertelli, Aline Barbosa, Luciano de Oliveira, Luiz Fernando Pereira, Liniker Batista, Evelyn Postigo, Daniel Ramos, Douglas Silva, Henrique Takahashi, Domila Pazzini, Roselene Breda, Marcos Vinícius Guidotti, Evandro Cruz e Luana Motta que me ensinaram que a atividade de pesquisa pode ser mais prazerosa e menos solitária.

À Taniele Rui, cujo trabalho e interlocução tem sido uma preciosa fonte de inspiração, desde o início dessa pesquisa.

Durante o desenvolvimento da pesquisa de Iniciação Científica, partes desse trabalho foram apresentadas em seminários e eventos acadêmicos, nos quais pude contar, como comentadores, com: Alexandre Werneck, Adalton Marques, Christina Vital da Cunha e Carly Machado. Seus instigantes comentários e dicas precisas contribuíram substantivamente para a formulação dessa Monografia.

Gostaria de agradecer também à Soraya Machado e Pr. Humberto Machado, sem a abertura dos quais, a pesquisa de campo não teria sido viabilizada. À toda equipe da Missão Batista Cristolândia em São Paulo, especialmente às missionárias Elaine, Joana, Odete, Shirley e Fernanda e às radicais Rose, Frances e Shirlene, que sempre me receberam de maneira carinhosa e acolhedora, até com a abertura de suas casas para uma eventual hospedagem, além de terem sempre demonstrado paciência com as minhas perguntas infinitas. Ao Seu Ailton, cuja simpatia nos deixou saudades. A todos os alunos da Cristolândia, particularmente ao Sargento, Frances, Wanderley e Thiago do Rap, cujas presenças foram significativas durante todo o período de pesquisa.

Às minhas queridas Cris e Adriana, com as quais aprendi sobre o mundo, a vida e a rua. À D. Célia, exemplo de beleza e resistência, e a todas as outras usuárias da Missão Batista, com as quais compartilhei conversas, histórias, abraços, risos e dores. Sem elas nada teria sido possível.

A meus pais, Márcia e Zomar, e à minha Vó, Elza, por todo o amor, incentivo e suporte tão necessários à conclusão do curso de graduação. Aos meus tios, Lucy e Cleber, por todo o apoio dado ao meu ingresso na universidade e ao início da pesquisa de campo. À memória de minha Vó, Rita, para qual a formatura da neta era motivo de ansiedade, alegria e orgulho, mas que o tempo não a permitiu presenciar, ainda em vida, sua concretização.

À D. Laize e Seu Rafael, pela casa e companhia acolhedoras que funcionaram como refúgio depois de dias intensos de pesquisa de campo. Ao Breno, sua presença, afeto e companheirismo fizeram com que as voltas pra casa fossem mais prazerosas e os momentos de desânimo e insegurança do futuro acadêmico incerto fossem substituídos por risos e cervejas, me lembrando que a vida pode ser mais leve. A mesma leveza se fez presente, durante os quatro anos de graduação, nos encontros “Barraventistas”, sempre regados por muita música boa, bebidas e comidas deliciosas, além de discussões antropológicas calorosas. Encontros, anseios de vida, desesperos e conquistas, além de leituras e insights analíticos, também foram compartilhados e cambiados com Rafaela Etechebere, consolidando uma aliança de amizade e de estudo.

Agradeço, finalmente, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pela bolsa de Iniciação Científica que permitiu a pesquisa desenvolvida nesse texto. Da mesma maneira, agradeço ao Departamento de Ciências Sociais e ao Departamento de Sociologia da UFSCar, ao CEM e ao Cebrap pelos espaços institucionais acolhedores em que essa pesquisa pode se desenrolar.

RESUMO

Em torno do aumento do consumo de crack e da proliferação das chamadas “cracolândias” por todo o país, se estabeleceu um campo de disputa entre uma série de sujeitos, instituições e saberes, de modo que diversas tecnologias e práticas de repressão, vigilância e cuidado tem sido acionadas, assim como diferentes esferas da vida social (saúde, assistência, repressão, família etc.) vem sendo mobilizadas. Com a criação pelo governo federal da Política Nacional de Enfrentamento ao Crack e outras Drogas, cujo mote é “*Crack, é possível vencer*”, além de constantes operações estaduais em cenários de uso, o crack tem assumido uma posição central no que diz respeito ao controle e gestão de populações e espaços urbanos. No entanto, pouco tem sido sistematicamente estudado acerca do crescente papel da Igreja, mais especificamente de igrejas evangélicas, na assistência, evangelização e conversão dos chamados “noias”. Nesse sentido, através de dois anos de pesquisa de campo na Missão Cristolândia, o presente trabalho trata das políticas missionárias batistas no contexto específico da estigmatizada “cracolândia”, situada na região da Luz, em São Paulo. Esse estudo pretende abordar o modelo de atendimento e de tratamento oferecido pelo projeto aos usuários de drogas, de modo a considerar as tecnologias e saberes envolvidos na evangelização e conversão do público-alvo, além da forte presença de componentes territoriais no foco desta ação missionária. Tendo em vista que para meus interlocutores evangélicos pensar a “guerra contra o crack” não se restringe a uma política terrena entre homens, mas implica considerar um contexto de batalha espiritual, assim como a agência de entidades em disputa pela gestão e controle de corpos, almas e territórios, proponho pensar uma “cosmopolítica” batista de combate ao crack.

Palavras-chave: crack; “cracolândia”; São Paulo; Igreja Batista; “cosmopolítica”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 8

PARTE 1 – CRISTOLÂNDIA : TRATAMENTO, SABERES E TECNOLOGIAS

1. O Programa Batista Cristolândia 15
2. Contexto etnográfico: a missão batista na “cracolândia” paulistana 24
3. Pesquisa de campo ou chamado missionário? – Reflexões sobre etnografia e evangelização 32

PARTE 2 – “O NOSSO GENERAL É CRISTO” : GUERRA, TERRITÓRIO E NAÇÃO

1. Guerra espiritual e combate ao crack em São Paulo 38
2. O *dispositivo de evangelização* e a conquista da pátria para cristo 47

Referências Bibliográficas 50

Sites consultados 53

Anexos 54

APRESENTAÇÃO

Esse estudo trata, de um modo específico, da *questão do crack* no Brasil. Específico porque, levando em conta que o consumo dessa substância e a proliferação dos cenários de uso tem acionado uma série de medidas, estatais e não estatais, de gestão, repressão, controle, vigilância e cuidado de populações e espaços urbanos, pretendo lançar luz sobre uma política, ou melhor, uma “cosmopolítica” evangélica, como será aqui mostrado, voltada para o combate ao crack, em nível nacional. A partir da pesquisa etnográfica, desenvolvida durante os anos de 2012 e 2013, na sede da Missão Batista Cristolândia, situada na região estigmatizada como “cracolândia”, no centro da cidade de São Paulo, pretende-se chamar a atenção para os modos como se dá a atuação de evangélicos na assistência, evangelização e conversão de usuários de drogas¹.

INTRODUÇÃO

No momento político atual, em que foi deflagrada a chamada “guerra contra o crack”², um montante de 4 bilhões de reais será investido pelo governo federal, até 2014, no combate a essa droga. Trata-se do programa “*Crack, é possível vencer*”, criado em 2011 como parte da Política Nacional de Enfrentamento ao Crack e outras drogas. O programa propõe a interface entre saúde e segurança e prevê a articulação com estados e municípios nas suas ações, as quais estão estruturadas em três eixos: cuidado (saúde), a autoridade (segurança pública) e prevenção; tendo como objetivos “aumentar a oferta de tratamento de saúde e atenção aos usuários, enfrentar o tráfico de drogas e as organizações criminosas e ampliar atividades de prevenção por meio da educação, informação e capacitação”. Na agenda política nacional, o crack é uma das

¹ Fiore (s/data) atenta para a polissemia, a ambivalência e a eficácia do termo “drogas”. Para um amplo debate que gira em torno de tal termo, ver Fiore (2004), Vargas (2001) e Rui (2007). Convém ressaltar que utilizo o termo “drogas” para me referir a substâncias psicoativas ilícitas, sobretudo crack, cocaína e maconha.

² Ver: “Guerra contra o crack tem que ser sem dó nem piedade, diz Lula”, último acesso 09/01/2014, 14h24, disponível em : <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/754831-guerra-contra-o-crack-tem-que-ser-sem-do-e-sem-piedade-diz-lula.shtml> ; “Presidenta anuncia guerra contra o crack”, último acesso 09/01/2014, 14h18, disponível em: <http://www.brasil.gov.br/saude/2011/02/governo-anuncia-implantacao-de-49-centros-de-referencia-em-crack> .

prioridades e, como se nota, é tema com grande capacidade de atração de recursos públicos. Também por isso, tem mobilizado uma série de instituições, saberes, tecnologias e atores voltados ao seu controle, tanto estatais como não-estatais. A presença evangélica nessa agenda tem sido pouco tratada na bibliografia específica, embora seja progressivamente mais relevante nos últimos anos. É essa presença, tratada aqui no contexto da “Cracolândia” e a partir das relações que agencia com outros atores e esferas sociais (políticas estatais urbanas, de saúde, assistência e repressão, consumo e venda de drogas ilícitas, internação, corporalidades, discursos religiosos e etc.), modulando a figuração contemporânea da *questão do crack*, que me oferece ponto de partida para a reflexão.

O crack assumiu, atualmente, uma posição central no que diz respeito aos usos e cuidados com a cidade, às propostas e embates acerca dos modelos de atenção e de tratamento para a dependência química e às disputas em torno da política nacional de drogas. Antes de naturalizar a “questão do crack” ou a “questão das drogas” como um problema em si, convém lembrar, assim como Fiore (2006), que o consumo de certas substâncias psicoativas só se tornou um problema social que requer a atenção do Estado em um período histórico recente. Foi a partir do final do século XIX, com o pioneirismo dos EUA, que em torno de tal prática se constituiu um campo discursivo, cujos eixos são a medicalização, a criminalização e a moralização. No atual contexto de proliferação das chamadas “cracolândias”³, o Brasil tem repensado a sua política em relação aos usuários de drogas⁴, em meio a um debate - que mobiliza as esferas municipal, estadual e federal - de propostas que vão desde o aumento da repressão e a internação compulsória até a descriminalização do uso, a adoção de programas de redução de danos e às discussões acerca da legalização das drogas. De fato, o tema das

³ Taniele Rui (2012) atenta que a utilização generalizada que vem sendo feita do termo “cracolândia” tende a obscurecer as especificidades de cada cenário de uso, assim como homogeneizar a multiplicidade de contextos. No caso do centro de São Paulo, Frúgoli e Sklair (2009) afirmam que a “cracolândia” pode ser considerada “uma espécie de ” territorialidade itinerante”, o que significa situá-la numa certa área urbana, mas sujeita a deslocamentos mais próximos ou mais distantes, a depender do tipo de repressão ou intervenções exercidas, além das dinâmicas de suas próprias relações internas”. A “cracolândia” localiza-se na área onde estão os usuários e emerge sem um território propriamente fixo, apesar de isto não significar que esteja deslocalizado.

⁴ Recentemente, a Câmara dos Deputados aprovou o texto do projeto da Nova Lei de Drogas, de Osmar Terra, o qual para se tornar lei precisa agora ser aprovado pelo Senado e sancionado pela presidente Dilma Roussef. As principais medidas previstas são a internação à força de dependentes químicos e o recrudescimento das penas para o envolvimento na produção e comércio de drogas, o que tem gerado grande polêmica em torno de tal tema e a mobilização de uma série de entidades e movimentos sociais antiproibicionistas e de defesa dos direitos humanos. Ver: “*Deputados aprovam texto principal da Nova Lei Antidrogas*”, último acesso 23/07/2013, 17h.

drogas se constituiu como um problema para a saúde e segurança pública, de modo que consegue articular, de maneira complexa, o discurso autorizado da medicina com as forças repressoras do estado. Taniele Rui (2012b), em seu artigo sobre a atuação estatal na “cracolândia” paulistana, cuja análise contrapõe os serviços policiais aos de saúde presentes na dinâmica da região, enfatiza “*o Estado que fere é o mesmo que socorre*”, de modo que a *questão do crack* consegue combinar um série de medidas de repressão, higiene e ordem urbana com políticas de cuidado, assistência e saúde.

O ano de 2012 foi emblemático no que tange às recorrentes operações e intervenções repressivas de combate ao crack. Implantadas por governos estaduais e municipais, sobretudo do Rio de Janeiro e de São Paulo, essas ações lotaram as páginas dos noticiários e combinaram a atuação de agentes de saúde e forças policiais de modo evidente.

A chamada *Operação Sufoco*, deflagrada pela Polícia Militar na “cracolândia” do centro paulistano, marcou o início do ano. Como bem notou Taniele Rui (2012a), o próprio nome já demarca seu viés repressivo e violento: “*O nome não poderia ser mais revelador. Com uma breve busca no dicionário, vê-se que os sinônimos para sufocar são: dificultar a respiração, reprimir, causar profunda impressão, impedir de manifestar-se, provocar mal estar físico e emocional, matar por asfixia*” (RUI, 2012:15). A operação além de ser acusada de ter caráter higienista por diversos médicos, agentes de saúde, religiosos, parlamentares e movimentos sociais, rendeu ainda, denúncias aos organismos e fóruns internacionais de direitos humanos. Como principal resultado imediato, fez com que os usuários de crack se espalhassem pela cidade. Entretanto, como já era esperado, a aglomeração de usuários na região continua⁵.

Ainda em 2012, operações contra o crack foram realizadas no Rio de Janeiro, pela Secretaria Municipal de Assistência Social (SMAS) em atuação conjunta com a polícia militar, tendo em vista a internação compulsória de usuários⁶. Fato que

⁵ Ver: “Favelinha surge em calçada na cracolândia, no centro de SP”, último acesso 09/01/2014, 14h34, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/12/1380499-favelinha-surge-em-calçada-na-cracolândia-no-centro-de-sp.shtml>.

⁶ Ver: “Internação compulsória de viciados em crack gera polêmica”, disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2012/10/internacao-compulsoria-de-viciados-em-crack-do-rio-gera-polemica.html>. No começo de 2013, mais ações protagonizadas por agentes da assistência social juntamente com policiais militares do batalhão de choque e integrantes do Bope, além da polícia civil, foram realizadas, ver: “Prefeitura do Rio anuncia internação forçada de adultos viciados em crack”,

contribuiu para uma maior publicização do debate acerca da internação compulsória. Debate, este, que ganhou ainda mais notoriedade pública com a medida implementada pelo Governo do Estado de São Paulo, no começo de 2013, em parceria com o Ministério Público, o Tribunal de Justiça e a comissão anti-drogas da OAB, que prevê a internação involuntária (com o consentimento de parentes) e a internação compulsória de usuários de crack⁷. No entanto, até o presente momento foi noticiada apenas uma internação compulsória.

Fundamentalmente, o tema do abuso de crack costuma ser abordado por uma perspectiva centrada nas ações do Estado, seja por meio de políticas públicas e assistenciais, programas de redução de danos⁸ e/ou políticas repressivas. Para além dos enunciados da saúde e da segurança pública, entretanto, é cada vez mais notável a participação de instituições religiosas no tema do consumo de drogas no Brasil, sobretudo no que tange à internação de dependentes químicos nas chamadas Comunidades Terapêuticas (CTs), as quais muitas das vezes recebem recursos públicos para oferecer o tratamento e, atualmente, são o centro de muitas políticas públicas⁹. Esse amplo envolvimento entre religião e Estado, no que tange à questão das drogas no Brasil, ainda foi pouco explorado por pesquisas nas Ciências Sociais.

Há um déficit na bibliografia específica sobre o relativo sucesso de igrejas evangélicas na conversão de usuários de crack como forma de cura para a dependência química. Ainda que o fenômeno pudesse ser observado com certa regularidade em toda

disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/cidades,prefeitura-do-rio-inicia-internacao-forcada-de-adultos-viciados-em-crack,998780,0.htm>.

⁷ Ver: “Alckmin assina termo para apressar internação de usuários de drogas”, 11/01/2013, disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2013/01/alckmin-assina-termo-para-apressar-internacao-de-usuarios-de-droga.html>.

⁸ Ver Bruno Gomes e Rubens Adorno (2011) e Taniele Rui (2012) para diferentes abordagens sobre a ONG “É de Lei”, que atua na região da “cracolândia” paulistana com a proposta de redução de danos.

⁹ Com o investimento de quase 51 milhões de reais por ano, a Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas do Ministério da Justiça assinou convênio, em 2013, com 183 comunidades terapêuticas para a abertura de 4071 vagas de internação em todo o país. Também em 2013, o estado de São Paulo, lançou o “Cartão Recomeço”, apelidado de “bolsa crack”, através do qual são repassados R\$1.350,00 mensais para a família de dependentes químicos custearem a internação em clínicas terapêuticas particulares. Ver: “MJ oferta 4 mil vagas em comunidades terapêuticas”, último acesso 07/01/2014, 21h02, disponível em: <http://www2.brasil.gov.br/crackepossivelvencer/noticias/mj-oferta-4-mil-vagas-em-comunidades-terapeuticas>; e “Bolsa crack de R\$1350,00 vai pagar internação de viciados do Estado de SP”, último acesso 07/01/2014, 21h04, disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/cidades,bolsa-crack-de-r-1350-vai-pagar-internacao-de-viciados-do-estado-de-sp,1029486,0.htm>.

a última década, projetos evangélicos¹⁰ voltados para usuários de crack ainda não foram devidamente tratados por estudos da área.

Tomando o crack como centro da análise, vou me focar na atuação evangélica, no tema e nas relações sociais que a atravessam e que ela permite entrever. Mais especificamente, são as ações evangelizadoras batistas nas chamadas “cracolândias”, observadas a partir do caso paulistano, que estarão em foco nesse estudo. Essa é mais uma lacuna na bibliografia. Muitos estudos tem sido produzidos por sociólogos e antropólogos da religião, acerca da expansão do pentecostalismo no Brasil¹¹, a partir da década de 1980, sobretudo nas periferias de São Paulo Paulo (ALMEIDA, 2004; ALMEIDA e D’ANDREA, 2004; MARIANO, 2008) e nas favelas do Rio de Janeiro (BIRMAN, 2009b; MAFRA, 2009; TEIXEIRA, 2009). Almeida (2009) e Teixeira (2009) indicaram um nítido objetivo dos evangélicos em alcançar prosélitos por meio de ações em contextos de vulnerabilidade social, violência e pobreza, de modo que, como ressalta Ricardo Mariano (2008), o pentecostalismo cresce, sobretudo, na pobreza e nas periferias das regiões metropolitanas. Nesse sentido, Almeida e D’Andrea (2004) enfatizam os mecanismos de inclusão social concernentes às redes sociais formadas pelo associativismo religioso, principalmente pentecostal, pelas quais circulam benefícios materiais e afetivos que contribuem para fomentar a integração socioeconômica de seus membros, a minimização de suas carências e a possibilidade de resolução de problemas¹². Côrtes (2007), por sua vez, foca sua análise em contextos de violência e sugere que a conversão religiosa ao pentecostalismo é uma alternativa ao ciclo violento para sujeitos marcados pelas práticas, perspectivas e carreiras criminosas. Na leitura da autora, os riscos do cotidiano violento e, conseqüentemente, o medo que despertam são uma motivação que se impõe para o entedimento da conversão religiosa. Vale lembrar que, no caso específico de São Paulo, a conversão religiosa é uma das

¹⁰ Sobre o tratamento de usuários de crack e outras “drogas” em uma comunidade terapêutica evangélica, no interior de São Paulo, há um estudo etnográfico recente. Ver Pereira (2010).

¹¹ Alguns fatores internos ao pentecostalismo que, segundo Mariano (2008: 69), contribuíram para a sua expansão são: “concentração do poder eclesiástico e das finanças, gestão empresarial, formação rápida e acelerada de novos pastores, arrecadação agressiva de recursos e crescente evangelismo eletrônico, abertura de novas congregações e campos missionários, continuidade cultural com a religiosidade popular, oferta sistemática de cultos e serviços mágico-religiosos”.

¹² Almeida (2009b: 39) ressalta que “os evangélicos não só atuam sobre o ponto de vista individual, buscando a regeneração da pessoa, mas como uma rede de proteção social. Trata-se de ajudas, sobretudo auxílio dos mais carentes na organização de sua vida econômica, dos pontos de vista prático (racionalização dos ganhos e dos gastos), moral (estímulo para o trabalho e disciplina do consumo) e espiritual (proteção contra forças malignas)”.

poucas saídas legitimadas do “mundo do crime” pelo Primeiro Comando da Capital (PCC).

Por outro lado, pesquisas sobre os protestantes históricos estão cada vez mais escassas na área das Ciências Sociais. No caso específico dos batistas, pesquisas em antropologia ou sociologia que se debrucem sobre sua atual dinâmica religiosa e institucional são praticamente inexistentes. Por mais que ocupem, uma posição significativa no quadro religioso nacional, principalmente devido ao seu empenho, desde sempre, na evangelização (MARIANO, 2008) - os batistas foram, em grande medida, relegados ao passado pela bibliografia. Costumam aparecer nos textos quando se pretende tratar da história do protestantismo no Brasil, haja vista seu estilo proselitista de vanguarda. Com ênfase na multiplicação da palavra, suas primeiras missões datam de 1882, imprimindo como marca no cenário evangélico da época um estilo massivo de propaganda religiosa (MAFRA, 2001). Além disso, os batistas com seu estilo congregacional de organização, em que cada igreja é autônoma frente às outras e às Convenções locais e regionais, contribuíram para a flexibilização dos critérios de abertura de novos templos. Processo, este, radicalizado pelas igrejas pentecostais, as quais tem como característica uma expansão segmentarizada e pulverizada.

Considerando essas lacunas na bibliografia, a Missão Cristolândia, fruto de uma política missionária financiada por igrejas batistas, atreladas à Convenção Batista Brasileira (CBB), de todo o Brasil, foi eleita como organização central a partir da qual se realiza essa pesquisa etnográfica. Esse objeto empírico permite a visualização do contexto nacional de combate ao crack como produtor de uma perspectiva político-religiosa de governo de almas, na qual está implicada, em perspectiva antropológica, tanto a ação de seres humanos e de uma miríade de seres outros, não humanos, em guerra num plano espiritual bastante real, na perspectiva dos atores em questão¹³. No caso dos meus interlocutores batistas, evidencia-se uma visão de mundo totalizante e, simultaneamente, dual entre: o bem e o mal, Deus e diabo, a luz e as trevas, o céu e o inferno, na qual está pautada a disputa pela gestão de corpos, territórios e vidas. Nesse sentido, para meus interlocutores não se trata somente de resolver o problema nacional

¹³ Não me refiro aqui à teoria do Ator-rede de Latour, a qual leva em consideração as agências não humanas de objetos. Por seres não humanos, me refiro às entidades espirituais acionadas por meus interlocutores. Ver: Strathern (1996) e Latour (2004).

do crack, mas de a partir desse problema, que para eles condensa uma disputa mais fundamental entre esses pólos, fortalecer uma aposta evangélica para resolver todos os problemas da pátria. Englobados por essa perspectiva, e sendo frutos da agência diabólica, problemas como o do crack demonstrariam a ação direta das forças malignas, e frente a elas apenas o evangelho é eficiente. Por isso, nos permitem pensar em um *dispositivo de evangelização*, ou seja, apostar analiticamente que em torno da ação evangelizadora são mobilizados sujeitos, saberes, instituições e tecnologias empenhados no combate guerreiro ao Inimigo que, inclusive, redundando na construção de um projeto de nação.

A seguir, proponho que, ao contrário de considerar a luta contra o demônio como indício de uma alienação política, ou seja, como um equívoco que projeta sobre o inimigo errado os motivos das mazelas e desigualdades sociais, há a necessidade de se estender a noção ordinária de política, centrada na disputa de poder em torno do Estado, de modo a abarcar outros modos de figurar o conflito social que, muitas vezes, extrapola mesmo a luta entre os atores que consideramos usualmente como “humanos”. Para meus interlocutores, que não consideram sua atuação como política, no sentido acima assinalado, são esses atores não humanos – Deus e o diabo, sobretudo – que se manifestam e interveem na vida cotidiana das pessoas, nas suas disposições e resistências frente ao crack, e nas suas possibilidades de construir um outro mundo para viver. Para meus interlocutores, de fato, Deus e o Inimigo são seres em disputa e que estão presentes e agem sobre suas vidas, sendo suas intervenções e manifestações percebidas cotidianamente, seja nos espaços ou nos corpos, assim como nos comportamentos. Opto por considerar seriamente essa perspectiva e observar os rendimentos analíticos que ela encerra. Nesse sentido, o combate ao crack e aos problemas da nação colocado em prática pelos batistas brasileiros¹⁴ implica na percepção, em minha formulação, de uma “cosmopolítica”, na medida em que a disputa pelo poder de governar condutas, em questão na sua atuação, não se limita às ações humanas concretamente reconhecidas, mas inclui como elemento central a agência mundana de entidades espirituais.

¹⁴ Nesse texto, a expressão batistas brasileiros aparece para se referir apenas aos batistas vinculados à Convenção Batista Brasileira (CBB), de modo a não incluir outros segmentos batistas, tais como os batistas renovados filiados à Convenção Batista Nacional, os batistas regulares, os batistas independentes, os batistas do sétimo dia e os batistas não filiados a qualquer associação. Ver: Lisboa (2012).

O texto que segue está organizado em duas partes. A primeira foi dedicada aos aspectos que me parecem centrais do Programa Batista Cristolândia. Serão abordados, em um primeiro momento, seus princípios, objetivos e sua proposta de tratamento e atendimento, assim como sua organização e a produção de saberes e tecnologias de evangelização e conversão implicadas nessa ação missionária, as quais foram apreendidas durante à pesquisa de campo. Ademais, ainda na primeira parte, instigada por questionamentos característicos da disciplina antropológica acerca da posição do antropólogo e das condições da pesquisa de campo, lanço mão de uma breve reflexão da condição de campo a mim atribuída por meus interlocutores, a qual coloca em questão o *chamado de deus* em interface com a etnografia e o *dispositivo de evangelização*.

A segunda parte deste texto, se debruça sobre os idiomas guerreiros presentes, de modos distintos, tanto em políticas estatais quanto nas políticas evangélicas em questão, no que tange ao tema do combate ao crack . Partindo da metáfora da guerra, abordo como o conflito social é configurado pelos enunciados estatais e batistas. Estes últimos, sem a pretensão de ocupar o aparelho de Estado, colocam em ênfase um projeto político-religioso de nação que tem como base a disseminação do evangelho como antídoto das mazelas sociais.

PARTE I – CRISTOLÂNDIA: TRATAMENTO, SABERES E TECNOLOGIAS

1. O Programa Batista Cristolândia

“É função da igreja acabar com o problema das drogas, pois o Estado não tem como resolver esse problema. A igreja é a única instituição que possui tal capacidade. Só Deus é capaz de quebrar as algemas que prendem os usuários de drogas e os libertar.”(Diário de campo, set. 2011).

A fala transcrita acima foi pronunciada pelo Pr. Fernando Brandão, diretor executivo da Junta de Missões Nacionais (JMN) – agência missionária da Convenção Batista Brasileira (CBB) financiadora e responsável pelos projetos missionários dos batistas brasileiros no Brasil- durante um congresso de incentivo à atividade missionária, intitulado *“Desperta para o Brasil”*, cujo slogan: *“Minha vida, impacto para nação”*. Esse dia do congresso foi dedicado à divulgação dos trabalhos e

necessidades – de doações e voluntários- do projeto missionário Cristolândia, um dos mais recentes programas da JMN, porém mais significativo em termos de crescimento e publicização¹⁵. Com a missão de “*transformar cada cracolândia em Cristolândia, prevenindo e combatendo o uso de drogas e substâncias psicoativas*” (Manual Operacional Cristolândia, 2012: 12), em quase quatro anos de atuação, o projeto já conta com cristolândias instaladas nas capitais de São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Espírito Santo, Brasília e Belo Horizonte, sendo sempre localizadas em locais de concentração de uso de drogas, sobretudo, crack.

O pastor completou sua fala com uma analogia de que a droga seria como uma isca de um pescador, sendo este o Diabo, se o peixe visse o anzol por trás da isca não a comeria, assim como, se as pessoas vissem o “anzol” que há por trás das drogas não começariam a usá-las. O atual diretor da JMN salienta uma perspectiva pouco debatida em torno da questão do uso de drogas, além de conflitos econômicos, políticos e sociais, tal tema elicit conflitos em um plano espiritual, em que, segundo essa perspectiva, a atuação estatal seria insuficiente por se limitar a uma política terrena. Em torno do uso de drogas, portanto, não estariam envolvidos apenas atores humanos, mas também seres sobrehumanos, a saber Deus e o diabo, assim como anjos e demônios. Nessa leitura, a igreja, em sua posição de mediadora, emerge como a instituição que tem por função tratar e combater o uso de drogas, assumindo um papel central na atual conjuntura de combate ao crack, haja vista que essas substâncias seriam instrumentalizadas pelo Diabo, “fiscango”, como anzóis, seus usuários. Na perspectiva do programa, a libertação só seria possível por meio do evangelho.

Tendo isso em vista, o pastor reivindica uma extensão da atuação batista em torno de tal tema e a criação do programa Cristolândia está em consonância com essa visão, tendo como princípio fundamental a “*prioridade de resgatar dependentes químicos e codependentes por intermédio do ensino da Palavra de Deus, pois entende que somente a ação do Espírito Santo e uma vida íntima com Cristo proporcionarão uma verdadeira libertação e recuperação*” (Manual Operacional Cristolândia, 2012: 13). O programa propõe um modelo terapêutico baseado na formação cristã, ou seja, é através do ensino da *palavra* que se agencia a cura. Como enfatizou Soraya, a coordenadora do programa batista, “*nós não somos clínica, não trabalhamos com nada*

¹⁵ No canal “*Cristolândia na TV*”, há vídeos com as reportagens feitas na sede do projeto. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=4ONrWZcR9o&playnext=1&list=PLvXOXzSJzeUJriQMXOBcumv99dPz2gS9S>.

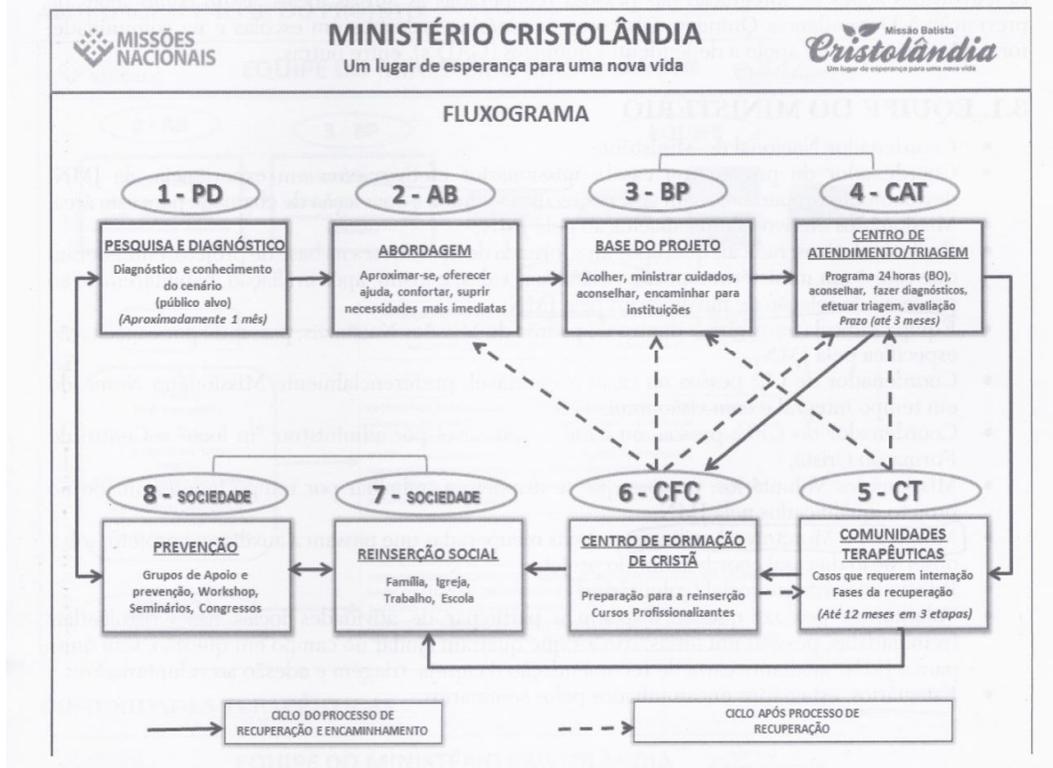
medicamentoso. Nós não somos casa de recuperação. Nós não trabalhamos na linha de casa de recuperação, nem comunidade terapêutica. Nós somos um programa pedagógico. É todo educacional. Todo o processo do programa é educacional". O tratamento proposto pelo programa pedagógico batista é desenvolvido através da internação em Centros de Formação Cristã (CFCs) e está dividido em três fases, as quais serão abordadas a seguir. De imediato, convém ressaltar que a recusa pelo uso de medicamentos está atrelada a uma concepção de que apenas o poder de Deus propicia uma cura verdadeira, sendo a utilização de fármacos uma mera substituição de drogas e "vícios"¹⁶.

Em decorrência desses paradigmas, na perspectiva de meus interlocutores, dificilmente haverá um processo de "recuperação" desatrelado ao processo de conversão religiosa. Trata-se de um tratamento moral e espiritual em que está pautada a abstinência total e a "medicalização bíblica". Os batistas brasileiros centram seus esforços missionários na transmissão de um saber com poder de cura. Para tanto, os missionários desenvolvem técnicas e saberes para otimizar e viabilizar a passagem do saber bíblico. Segundo o fluxograma abaixo, retirado do Manual Operacional do Ministério Cristolândia¹⁷, a primeira fase é especialmente destinada para o desenvolvimento dos procedimentos e tecnologias de evangelização:

¹⁶ A fala de Soraya, enquanto contava acerca do período de criação do programa por ela e sua equipe, evidencia essa perspectiva: *"a gente não quer uma casa de recuperação, a gente não quer um sistema de casa de recuperação, a gente não quer um sistema de clínica que trabalhe com nada medicamentoso, porque a gente vai fazer uma substituição de uma droga pela outra. A gente quer que a pessoa seja livre. E a gente precisa construir esse momento da pessoa, de liberdade."*

¹⁷ Segundo consta na apresentação, *"a necessidade de expansão [do Projeto Cristolândia] deu origem ao presente manual, que se destina a orientar as ações de prevenção ao uso de drogas, acolhimento, assistência, recuperação e reinserção social de dependentes químicos"* (Manual Operacional Cristolândia, 2012: 9). Com um nítido incentivo e esforço para a disseminação do projeto por uma maior quantidade de cidades, a JMN sistematizou desde os objetivos, os passos para a implementação, os modelos de atendimento e tratamento, as estratégias de abordagem e criação de vínculos com o público alvo, as regras de funcionamento, as necessidades infraestruturais, as orientações técnicas e jurídicas pra funcionamento de comunidades terapêuticas, até as características pessoais necessárias aos membros da equipe do programa. Tal manual, por sua vez, pode ser adquirido por qualquer pastor batista interessado em implantar uma cristolândia em sua igreja e até por fiéis interessados em conhecer mais do projeto para realizar doações ou se predispor ao trabalho voluntário.

3. FLUXOGRAMA DO MINISTÉRIO CRISTOLÂNDIA



O fluxograma é ilustrativo quanto às etapas do programa, no que tange ao atendimento e tratamento oferecidos, e aos fluxos de encaminhamento. De acordo com o esquema, a primeira etapa para a implantação do projeto em qualquer cidade consiste na pesquisa de campo, mais do que isso, “*consiste na realização de diagnóstico e conhecimento do cenário (público-alvo)*”. Segundo as instruções presentes no manual, nessa etapa se deve: “*Traçar a rotina das pessoas. Conhecer o perfil do grupo para definir a estratégia de abordagem e plano de ação*”; “*Verificar o horário em que o trabalho dará resultado*”; fazer uma “*Leitura de cenário e avaliação: quem são e como vivem. Estudar minuciosamente a cultura do grupo e, a partir daí estruturar o projeto para que produza resultados eficazes*”; (Manual Operacional Cristolândia, 2012: 20, grifos meus), entre outros procedimentos.

O Projeto Cristolândia teve início em São Paulo, onde uma equipe de *radicais*¹⁸ da JMN realizou um ano de pesquisa de campo na “*cracolândia*”, do centro da cidade.

¹⁸ O Radical Brasil é um projeto da JMN que compreende uma dedicação voluntária de um ano à atividade missionária. O radical deverá conseguir o seu sustento, durante o período que ficará na missão, por meio de doações concedidas por fiéis, de sua igreja batista de origem ou pela internet, à JMN – através do programa Parceiros da Ação Missionária (PAM Brasil) - que direciona as doações à sua permanência em atividade missionária. Após um ano, há a possibilidade do radical ser contratado e

Com a finalidade de aproximação da dinâmica local e do público-alvo, além de desenvolvimento de estratégias de abordagem e de ação, foram oferecidos cortes de cabelo, café da manhã, além de orações e estudos bíblicos. A narrativa de Soraya, durante uma entrevista, descreve esse período inicial do projeto, em 2009:

*“Eu entendi que precisava, primeiro, conhecer quem eram as pessoas que eu queria criar alguma coisa. Então, nós passamos em média quase dois meses estudando todas as ações deles pra traçar um diagnóstico do perfil do dependente químico em situação de rua acometido pelo crack. E esse projeto foi construído debaixo de muito estudo, de muita oração, de muito estudo, de muita discussão em grupo. Então, eu dividia os grupos de radicais que saíam em ruas. Aqui, a gente não conhecia nada. (...)E dividia os treze radicais em grupos de dois que saíam em cada rua e, durante, fazíamos caminhadas de oração até a Praça da Sé, até a Luz, até Barra Funda. Então, a gente ia estudando, anotando todas as ações daqueles que estavam na rua. Tudo. Onde ele dormia, como dormia, onde acordava, o que eles faziam, ficávamos observando. Até no final do dia, nós sentávamos e discutíamos que se viu de diferente e tal . E eu comecei a **traçar um diagnóstico das pessoas**. A hora que acordava, o que fazia, quanto tempo ficava na rua, quantas pessoas tinha na rua, o que que vocês viam de diferente. Por isso que o nosso trabalho está centrado, principalmente, no trabalho pela manhã. Ele passa a noite se drogando. A pessoa que passa a noite se drogando, ela não quer outra coisa, ela quer se drogar mesmo. Quando o corpo dele não aguenta mais, ele vai parar e vai dormir em algum lugar. Mas, na hora que ele acordar, a primeira coisa que vai acontecer com ele: ele vai ter sede e vai ter fome. **E é nessa hora, que ele tá lúcido, com sede e com fome, que nós devemos começar.**(...) Primeiro, eu tive ações na rua com eles. No momento que ele acordava, eu tava lá com a minha equipe. Então, na hora dele acordando, eu tava lá com um pão, o pão nas sacolas.”(Entrevista – set 2013, grifos meus)*

Com o objetivo de conhecimento da “cultura local” para uma maior eficiência da intervenção, essa fase inicial de pesquisa de campo, de estudo e diagnóstico do cenário e da população está prevista para a implantação de toda cristolândia. É principalmente nessa primeira etapa que são desenvolvidas e testadas as técnicas e estratégias de aproximação e evangelização do público alvo, cuja eficácia garante a

tornar-se radical efetivo. Inicialmente, o voluntário passa por um treinamento de três meses e o resto do período permanece em algum campo das Missões Nacionais, sendo as duas grandes frentes o Radical Cristolândia e o Radical Amazônia. Os requisitos para ser um “radical” são: “ser crente em Jesus Cristo, ser maior de 18 anos, ter, no mínimo, o ensino fundamental completo, ser membro atuante de uma igreja batista arrolada na CBB, ter disposição para levar uma vida simples, gozar de boa saúde física, emocional e espiritual e demonstrar paixão pela evangelização e pelas almas perdidas”, disponível em: http://www.jmn.org.br/publicacao.asp?codCanal=11&codigo=101&codigo_pai=13.

disseminação e sistematização desses saberes e tecnologias em cursos, congressos e em materiais utilizados na capacitação, treinamento e atualização de missionários¹⁹.

A produção de conhecimento sobre o “Outro” não é uma novidade na prática evangelizadora e sempre esteve presente no trabalho missionário cristão, sobretudo, em áreas indígenas²⁰. Paula Montero (2012), discutindo com os estudos pós-coloniais, aponta a importância de não se “*supor um ‘outro’ empírico (o nativo) preexistente à chegada do missionário, que ‘resiste’, ‘se apropria de’ ou ‘se submete’ ao discurso evangelizador*”(idem, p.844), mas de elucidar como o próprio discurso missionário se apropria e produz as diferenças nativas. Esse “Outro” nativo é, nos termos de Roy Wagner, inventado pelos missionários.

Almeida (2006: 2) atenta para o fato de que “*a atividade missionária, mais do que converter indivíduos, tem como finalidade criar condições simbólicas e materiais para que a mensagem cristã se universalize em diferentes contextos sócio-culturais*”, de modo a criar um campo simbólico comum em que as noções cristãs, como pecado, conversão e salvação, façam sentido para o indivíduo alvo de evangelização. Fato que contribui para a especialização do missionário(a) na evangelização e conversão de determinado grupo social. Como ressaltou uma missionária, o êxito na evangelização depende do domínio dos códigos discursivos e morais do público alvo e da contextualização da bíblia:

“Ai, a gente não pode chegar aqui com terno e gravata, né! É mais a roupa adequada, usar a bíblia contextualmente, usar as gírias deles, de acordo com a cultura de cada lugar. Por isso fizemos pesquisa de campo por um ano.” (Fala missionária – Diário de Campo, fev. 2012)

Nesse sentido, no caso da Cristolândia, me parece que a atuação dos internos, considerando sua experiência naquele contexto de modo a dominar seus códigos, na abordagem e atendimento do público-alvo emerge como uma importante estratégia de aproximação e evangelização.

¹⁹ Inclusive em 2012, foi lançado um curso de mestrado em Missiologia, segundo uma matéria publicada na revista “*A pátria para cristo*”, o curso “está sendo promovido em parceria entre a Southastern Baptist Theological Seminary, dos Estados Unidos, e as Juntas missionárias, com o apoio da Convenção Batista Brasileira. O objetivo é formar líderes batistas em Missiologia e a duração do curso, que é online, é de quatro anos.

²⁰ Para um breve resumo histórico internacional acerca do surgimento das agências missionárias, ver Almeida (2006). E para uma abordagem sobre a relação entre antropologia acadêmica e antropologia missionária em diferentes períodos históricos, ver Montero (2012).

Diferentemente do trabalho missionário com “povos não-alcanceados”, como são chamados pelos batistas tanto os indígenas como os surdos, a evangelização no contexto da “cracolândia” paulistana não implica em um trabalho de “tradução cultural” propriamente dito, haja vista que a maior parte das pessoas alvo já conhecem a *palavra* e muitas, inclusive, são “irmãos” afastados da igreja, principalmente, de denominações pentecostais. Por mais que não possua uma vida religiosa ativa, de uma maneira geral, o público-alvo é formado por pessoas que já estão familiarizadas com uma “cultura cristã”. Da perspectiva missionária, portanto, se trata muito mais do desenvolvimento de mecanismos de atração e retorno à vida cristã, tal como a linguagem (utilização de gírias), o estilo musical (rap e *praGod*), o banho, a roupa, a comida e a criação de relações de amizade/ confiança.

Após a fase inicial de reconhecimento do cenário e da população local, em março de 2010, foi aberta a base da missão na região, tendo em vista a assistência, evangelização e conversão de moradores de rua e usuários de drogas. Inicialmente, o projeto não contava com uma rede de tratamento própria e terceirizava a internação em comunidades terapêuticas religiosas, tanto evangélicas quanto espíritas ou católicas²¹. Soraya enfatiza um série de problemas com a relação entre religião e o tratamento proposto em tais espaços:

*“Quando você pensa em uma pessoa na drogadição, antigamente, isso no ano de 2009, diziam assim ‘impossível alguém sair daqui’. Então, a ideia não era bem internar. Quando a gente foi percebendo que aquelas pessoas iam tendo afinidades conosco, nós íamos encaminhando pra casas de recuperação. Então, nós tínhamos esse serviço, mas era um serviço terceirizado. Aí o que aconteceu, nós percebemos que cada vez que essas pessoas iam pra casa de recuperação, pras comunidades terapêuticas, elas tinham muito conflito na parte religiosa também. Nós trabalhamos muito, acho que é imprescindível a parte de você com Deus. Cê vai ouvir sempre a gente falar isso, porque isso é o nosso foco. Até porque a gente entende que é a partir daí que vai desencadeando tudo mais, porque é um exercício de fé. Mas, nós não podemos querer impor pra essas pessoas que sejam da minha igreja. Nenhum momento nós falamos de igreja; a minha igreja.(...) Tinham conflitos nessas casas de recuperação e nessas comunidades terapêuticas, porque estavam impondo o que nós não tínhamos pretensão de impor. Eles estavam impondo uma religiosidade. E nós não temos pretensão de impor religiosidade, algo aparente, impor que eles sejam de nossas igrejas. **Ele é livre. Nós estamos pregando a liberdade, em Deus.** (...) E isso a gente*

²¹ Por isso, ainda consta a etapa 5 no fluxograma, a qual seria o encaminhamento para comunidades terapêuticas. No entanto, atualmente, as internações são feitas nos Centros de Formação Cristã (CFCs), divididos em três fases que constituem a rede de tratamento do programa.

*não admite, porque a pessoa, a partir do momento que tá religada com Deus ela é livre pra ir pra onde ela quer, a igreja que ela quiser, fazer o que ela quiser. E a gente tinha essa dificuldade, porque as pessoas eram impostas e agente estava terceirizando. Então, a gente tava tendo um serviço que não tinha a qualidade que a gente queria e que as pessoas estavam como que acorrentadas a viver em um sistema e não é isso que a gente quer. **A gente quer liberdade pra essas pessoas, direito de escolha.** Aí quando a gente começou a perceber isso, a gente percebeu que a gente tava fazendo um trabalho de construir... assim, demorava muito, caminhávamos muito pra alcançar o coração dessas pessoas, construíamos isso nesse religar com Deus, nessa estrutura de confiabilidade de amor, mas que tudo isso era quebrado quando ela ia pra comunidade terapêutica. Eles eram punidos em nome da religião, passavam fome. Por exemplo assim, se não soubesse isso, um capítulo ou uma coisa da bíblia, daquilo, daquilo outro era disciplinado pra não comer. Coisas desse tipo. (...) Então, tinha assim.. cavar buraco como disciplina, juntar arroz e feijão e mandar o cara separar 5kg. Ficar ali o dia inteiro como terapia ocupacional. A gente foi detectando essas coisas e a gente percebeu que o nosso trabalho era um trabalho em vão. Que a gente construía tudo isso e quando encaminhávamos para o serviço terceirizado, não tinha a nossa cara. Pagávamos 300 reais por pessoa por mês, mais comida, mais tudo. Tinha pessoa que pagávamos mais de 500 reais. E não tinha resultado, porque a pessoa interrompia o tratamento. Aí a gente percebeu que tinha que aprimorar. **A gente tava pensando ainda como um projeto, aí a gente entendeu que a gente tinha que transformar em um programa.** A gente fez essa leitura que estou falando pra você e a gente resolveu nós mesmos criarmos”. (Entrevista, set 2013, grifos meus)*

Com essas motivações, Soraya e seu marido, Pr. Humberto, criaram, com o apoio da JMN e da equipe de missionários, as fases do Programa Cristolândia. O tratamento é gratuito e composto por três fases, em regime de internato, para homens e mulheres separadamente, em Centros de Formação Cristã (CFCs) situados, geralmente, em espaços rurais ou cidades do interior. Cada fase dura de três a quatro meses, sendo nove meses o tempo total do processo terapêutico, entretanto, muitos dos alunos permanecem vinculados ao programa por mais tempo, podendo habitar em alguma das fases e trabalhar como voluntário. Na primeira fase é realizada uma avaliação médica e exames (de sangue e urina, hemograma, HIV, VDRL, etc) para que seja traçado um diagnóstico da situação de saúde do interno(a). Durante essa fase, o foco é o resgate do vínculo familiar e a “desintoxicação”, através de cultos e estudos bíblicos, além de atividades de laboterapia (horta, granja, pomar, mercearia, etc). Já na segunda e a terceira fase, há a continuidade dessas atividades terapêuticas, porém essas fases estão voltadas para a “reinserção social”, através de cursos de capacitação e profissionalização, além da criação de um acompanhamento de uma Igreja Batista com

o aluno e sua família. Além disso, em todas as fases é trabalhada a “vocação” dos que desejam seguir a carreira missionária, a qual, para além dos aspectos religiosos e espirituais, surge para muitos como uma fonte de estabilidade profissional e financeira. Como mostra o fluxograma, em linha tracejada, há um fluxo de retorno dos alunos, após cumprir algumas fases do tratamento,   base do programa. Como consequência, cria-se um ciclo, em que muitos objetivam permanecer no projeto - seja em sua cidade de origem ou sendo encaminhado para abrir outras cristol ndias em outros estados - visando uma profissionaliza o como missionário. A tendência do movimento   primeiro ser parte de uma turma do *radical* para, posteriormente, talvez ser contratado como missionário da Junta de Missões Nacionais.

Como afirmou Soraya, a inspira o para a cria o do Programa Cristolândia decorre da forma o em psicologia e da experiência do casal no sistema presidi rio²². Segundo ela,

*“O nosso forte era presídio.   se você for fazer uma leitura do nosso programa e do programa do sistema prisional, aí você identificaria assim: **missão, delegacia; a primeira fase, a casa de deten o; a segunda fase, a penitenciária; a terceira fase; o semiaberto; a quarta fase, o aberto.** O modelo do programa funciona assim: tem a abordagem e triagem aqui [na “cracolândia” paulistana], que funcionaria como se fosse a delegacia; a primeira fase que   a casa de deten o, que o cara t  lá, mas ele não   condenado ainda. Então, ele não tem culpa. **A primeira fase, a gente chama fase do nascimento.** Porque   a fase que a gente tá conhecendo o cara, que ele tá nascendo de novo. E a gente vai progressivamente caminhando pra infância. Se a gente fosse fazer analogicamente, comparando: ai tem a **fase infância**, depois tem a fase que a gente chama da **adolescência, a fase jovem, a fase adulta**, entendeu? Pra s  dar um norte. Então, eu fui discutindo com o meu pessoal. Quando você observa o processo do ser humano, você vai vendo que cada fase, ele vai progressivamente avançando. E cada fase que ele vai galgando   uma conquista,   uma descoberta diferenciada.”*
(Entrevista, set 2013, grifos meus)

Em um primeiro momento, parece paradoxal a analogia do programa, o qual segundo Soraya prega a liberdade, com o sistema penitenciário. Porém, como Karina Biondi (2008) salientou, em seu artigo sobre a presença de enunciados religiosos, principalmente evangélicos, entre os presos que são membros do Primeiro Comando da

²² Ambos atuaram, durante 14 anos, em projetos de evangeliza o, “ressocializa o” e “recupera o” de presos e egressos, tanto na cidade de Salvador quanto no estado de Espírito Santo. Neste, durante a gestão PT, Soraya assumiu a dire o da Penitenciária Feminina do estado, até o ano de 2001, e Pr. Humberto foi coordenador do sistema prisional do estado.

Capital, a liberdade pregada pelos evangélicos é distinta do direito de “ir e vir” e pode ser conquistada mesmo atrás das grades, em uma dimensão espiritual. Nesse sentido, o isolamento proposto pelas fases, o exercício ascético presente no tratamento e o estudo da *palavra* não me parecem em contraposição a essa concepção de liberdade. É pressuposto de meus interlocutores evangélicos que os moradores de rua e usuários de crack, para os quais estão voltadas suas investidas evangelísticas, não são pessoas livres. Para essa perspectiva, trata-se de pessoas que, devido às suas escolhas individuais, perderam o controle sobre sua vida e a autonomia frente a substância, ou seja, estão acorrentadas pelo Inimigo. Portanto, precisam ser reeducadas, ou melhor, passar por um processo de “renascimento”, o qual está implicado no aprendizado moral e religioso proposto pelo tratamento, para que alcancem a verdadeira liberdade por meio do evangelho, na qual está implicada a sujeição frente a Deus.

2. Contexto etnográfico: a Missão Batista na “cracolândia” paulistana.

2.1. A isca da assistência: atendimento e evangelização

Chegando ao galpão da missão, pulei alguns corpos deitados na calçada enrolados em cobertores, para chegar até a porta. Muitos moradores de rua dormem em frente ao prédio. Ao entrar no espaço destinado à sede da missão batista, em São Paulo, observa-se um grande painel ao fundo do galpão, em que há uma imagem aérea do centro da cidade com os dizeres do versículo: “E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (João 8:32). Quando cheguei, o pastor e coordenador do projeto já realizava o culto. Chamou um dos alunos à frente e falou “vocês estão vendo esse cara aqui? Eu pulava ele deitado na calçada. Era um lixo! Olhem agora. Sabem o que mudou? Ele parou de usar droga, tomou um banho, recebeu uma assistência mínima, mínima, mínima...” ; e continuou “eu já tirei 389 homens da cracolândia. Prostitutas, assassinos, homens que perderam suas famílias, seus filhos”.

Após o primeiro culto, é a hora do café para o “povo da rua”, como diz a equipe. As cadeiras de plástico são reorganizadas em torno de mesas para que os atendidos se sentem e o alimento lhes seja servido pelos voluntários e missionários que lhes entregam o prato na mesa. Diferentemente da fixação espacial de uma igreja, na missão, as cadeiras e mesas são soltas e avulsas para que se adequem à dinâmica das atividades propostas: culto, louvor, refeições, varal para as toalhas, após o banho, secarem ou mesmo, serem empilhadas em um canto para deixar o espaço do galpão livre, para serem colocados colchonetes para aqueles em fase de triagem descansarem enquanto esperam pela internação. Sentei em uma mesa destinada às mulheres para preencher a

ficha: nome completo, idade, naturalidade e residência. A residência quase nunca muda: rua. Os números de refeições e banhos são compilados e enviados para a JMN em relatórios mensais, juntamente com todos os gastos do projeto nas fases em São Paulo. Depois do café, é a hora do banho. Uma parte da equipe fica na rouparia separando as roupas de acordo com o tamanho de cada uma que entra para o banho e a outra, no banheiro. Não são distribuídas saias ou camisetas sem manga para as mulheres, assim como shorts e vestidos são proibidos. No banheiro, ficamos eu, uma radical e mais uma voluntária: uma fica responsável pela porta e as outras duas por distribuir o shampoo, condicionador e sabonete e por acelerar as que estão demorando. Uma missionária ofereceu para nós três, além de luvas, máscaras hospitalares. Primeiro, recusamos, mas ela foi enfática “eu sugiro que vocês usem. Com esse frio que está fazendo é muito fácil pegar uma doença”. Colocamos as máscaras. Foi um total de 15 banhos femininos. Conforme cada mulher termina de se vestir, uma pessoa da equipe realiza uma oração pela sua vida, geralmente pedindo proteção. Após o banho, há o momento de louvor e a pregação. Nesse dia, um dos alunos que pregou. Ele ressaltou muito a sua condição anterior e de igualdade perante o “povo da rua”, afirmando “eu não sou melhor do que nenhum de vocês, passei na crackolândia também. Hoje, pra mim é muito bom estar servindo os irmãos”. Ressaltou ainda, que se ele havia conseguido largar o crack, qualquer um ali também poderia, bastava ter força de vontade e entregar a vida a cristo, “pois o mesmo cristo que me ajudou, vai ajudar vocês”. Em seguida, foi servido o almoço do “povo da rua” que, geralmente, consiste em um prato com arroz, feijão e salsicha. Não é a mesma comida da equipe. Nesse momento, novamente, são coletados os dados dos atendidos. Após o término do almoço, a missão fecha as portas para o “povo da rua” e a equipe se dedica às atividades internas de organização e estudos bíblicos” (Diário de campo, março 2013).

A breve descrição de um dia de trabalho de campo tem como intenção elucidar a dinâmica das atividades diárias da sede da Missão Cristolândia, em São Paulo, as quais consistem em oferecer: café da manhã, almoço, banho e roupas limpas aos usuários de crack em situação de rua²³. O trabalho de atendimento batista está focado em ofertar uma assistência social e espiritual. Diariamente, antecedendo a realização de todas as atividades, são ministrados cultos; assisti-los é condição para que os usuários tenham acesso aos serviços prestados. Primeiramente, cuida-se das aflições da alma para, em seguida, satisfazer as necessidades do corpo. Como é frequentemente enfatizado pela equipe: primeiro o pão espiritual (o culto e o louvor), depois, o pão, ou seja, o alimento.

Após o culto e o café da manhã, é ofertado o banho com a proposta de oferecer uma limpeza física, além da espiritual. Como afirma Mary Douglas (2012: 12), a sujeira

²³ Há também, projetos desenvolvidos com crianças da região, por meio de aulas de balé e judô, os quais são encaixados pela equipe na chave de prevenção ao uso de drogas.

é, essencialmente, desordem. Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem a vê.(...) A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para o ambiente”. Nesse sentido, além de limpar os corpos e espíritos, há um esforço da equipe em eliminar, constantemente, as sujeiras e impurezas do espaço e de seus equipamentos no decorrer das atividades. Panos e baldes com cloro são constantemente utilizados na limpeza de mesas e cadeiras, assim como do chão e banheiros. A preocupação com a manutenção da ordem e da limpeza do espaço, em contraposição à sujeira e desordem associadas à rua, é evidente na rotina do trabalho missionário batista.

Nesse espaço é onde ocorrem a abordagem, o acolhimento, o atendimento e o processo de triagem das pessoas interessadas em ingressar na rede de tratamento da dependência química, sendo encaminhadas para a internação.

A abordagem consiste nas ações nas ruas de oferta dos serviços de assistência, principalmente, no período da manhã, em que as pessoas da região são convidadas a irem ao espaço da missão para o café e o almoço. No período da noite, é comum que a equipe batista saia às ruas da região, adentrando o chamado “fluxo”²⁴, com a oferta de sopa e ao som do *praGod* (pagode gospel). Como consta no manual: “*a abordagem deve ser o foco principal da nossa ação, pois levará aos relacionamentos, criando vínculos de confiança, ponto principal para resgatar essas vidas para Cristo*” (Manual Operacional Cristolândia, 2012: 20). Nas ações de abordagem de rua, também são realizadas práticas evangelísticas e orações, mas segundo a equipe, há uma maior resistência nesse contexto, pois como disse uma missionária, Letícia²⁵, “*quando eles estão na ‘noia’ costumam não aceitar a oração. É como se tivessem um respeito por Deus*”. Nesse sentido, a equipe costuma tentar, e achar mais eficiente, trazer as pessoas para dentro do espaço da missão para um acompanhamento e evangelismo pessoal.

Ao contrário do catolicismo e do kardecismo, que possuem uma filantropia mais universalista e assistencialista, os evangélicos focam suas ações no proselitismo (ALMEIDA, 2009). Em conversa com uma radical sobre críticas que eram destinadas ao projeto, cujo argumento era de que pelo fato de darem banho e comida estariam

²⁴ “Fluxo” é uma categoria nativa para denotar a dinâmica de aglomeração e a circulação de pessoas, em torno do comércio e consumo de drogas, concentradas nas ruas Alameda Dino Bueno, Helvética e Gusmões, da região central de São Paulo. Para além do mercado de drogas, outras relações são estabelecidas no interior do “fluxo”, tal como a venda de outras mercadorias, relações de entreterimento, de afeto e de troca.

²⁵ Os nomes de missionários, radicais e atendidos pela entidade são fictícios para preservar-lhes a identidade. Optei, mediante autorização, por manter apenas os nomes verídicos dos coordenadores e diretores do programa, por serem cargos bastante publicizados nos meios de comunicação.

contribuindo para a permanência daquelas pessoas na rua, ela me disse “*o que essas pessoas não entendem é que isso é a nossa isca para trazê-los para dentro do projeto e mostrar uma nova opção de vida*”. A metáfora da isca aparece novamente. Se, como afirmou o Pr. Fernando Brandão, a droga é a isca do diabo, o banho e a comida emergem como a isca do projeto para conquistar vidas para Cristo, pois é durante as refeições e o banho que a equipe desenvolve orações, aconselhamento espiritual e evangelismo pessoal, de modo a apresentar a *palavra* como a única fonte de salvação e liberdade, assim como cura para as mazelas do corpo e para os sofrimentos da alma.

Se por um lado o programa evangélico desenvolve as suas estratégias e técnicas, ou seja, as suas *iscas*, de acordo com seus objetivos, a entidade também passa a ser parte de um leque de possibilidades e de estratégias de sobrevivência no circuito da rua e do consumo de crack da região, mobilizada de acordo com os interesses e necessidades dessa população. Como bem notou Simone Frangella (2009: 38), em sua etnografia sobre os corpos de moradores de rua, em São Paulo:

“parte fundamental dos trajetos deste segmento social nas ruas são as entidades de acolhimento e de serviços voltados a essa população. Sejam instituições de caridade, órgão do governo ou organizações governamentais, elas sempre estiveram presentes no universo da rua. Tais “equipamentos” são constitutivos desse universo liminar; servem como fonte de recurso e oportunidades no deslocamento do habitante de rua; procuram minimizar as suas condições de sofrimento (...). Mas as redes institucionais também alimentam este circuito de rua, produzindo sua clientela e sendo produzida por ela, ‘numa aliança contínua, mas efervescente de conflitos’ (Brognóli, 1991: 94)”.

Essa alimentação recíproca, entre o espaço da missão e o circuito da rua, se faz presente na rotina da atuação batista, de modo a produzir e ser produzida pelo público-alvo. Durante o banho, por exemplo, são comuns conflitos e embates decorrentes das reclamações e insatisfações das mulheres quanto às regras –ter que jogar fora a roupa com que chegou pra receber uma nova, assim como os sapatos, é a regra que motiva mais desentendimentos – e quanto ao estilo e qualidade das roupas doadas. A equipe, por sua vez, tenta evitar esse tipo de situação escolhendo a roupa de acordo com a preferência de cada mulher - como afirmou uma missionária “*elas escolhem até cor. Já sabemos o gosto da nossa clientela*”. Fê, uma frequentadora assídua da entidade, certa vez, devido a sua insatisfação com a camisa doada, argumentou “*eu trabalho traficando, esqueceu? Não posso ficar com roupa chamativa! Quero uma com capuz!*” até que uma missionária buscou uma roupa que condizia com sua reivindicação. Não

sugiro aqui, que o projeto missionário batista incentive o tráfico ou o uso de drogas, ao contrário, a ação missionária debruça seus esforços no combate às práticas pecaminosas, seja de venda e consumo de drogas, prostituição ou atividades no “mundo do crime”, as quais, nessa visão, são manifestações da gestão diabólica daquele território e das populações ali presentes. No entanto, para viabilizar suas ações nesse universo, os missionários batistas se esforçam em traçar canais de diálogo, disciplinarização e negociação frente às resistências do público-alvo, o qual está longe de ser passivo às intervenções evangélicas. Uma grande parte dos atendidos frequenta o espaço cotidianamente em busca dos serviços prestados, em muitos casos sem ter ingressado na rede de tratamento ou tendo passado por períodos de internação com posterior retorno às ruas e ao uso de crack.

Em conversa com duas *radicais*, Sílvia e Solange, sobre os aspectos apontados, a primeira afirmou em tom de brincadeira e revolta “*dá muita raiva, são as mesmas pessoas que voltam todo dia, cê dá banho e eles voltam. Parece que a gente tá dando banho em porcos, a gente dá banho aí solta e eles voltam correndo pro celeiro. Pra eles é muito cômodo, tem comida, tem banho, moram ali na frente da missão*”. Solange complementou “*o que dá mais raiva é vê umas que já foram pra Casa Rosa [primeira fase do tratamento para mulheres] e voltam. Tem dias que você sai do banho e uma acabou com você, aí você pensa o que que eu to fazendo aqui? Nessas horas dá vontade de voltar correndo pra casa. A gente tá aqui ajudando e elas acabam com a gente*”. Cefai (2010) notou um movimento semelhante “de distanciamento, de demarcação e de auto-proteção”, entre agentes sociais que atuam no atendimento a moradores de rua em Paris, “no qual o morador de rua é o outro do agente social, aquele que ajudamos, mas com o qual não queremos nos parecer e que aquartelamos na alteridade daquele ‘que não quer sair desta’ ” (*idem*, p.99).

Tendo como fundo um processo civilizador e a premissa da vida nas ruas como inconcebível, assim como uma perspectiva caritativa de atuação, a Missão Cristolândia combina tecnologias de cuidado e afeto com ações disciplinadoras. Brognóli (1999) percebeu essa dupla tarefa –tripla, no caso batista, devido aos seus objetivos evangélicos - das políticas sociais voltadas para a população de rua,

“por um lado, devem prestar assistência à sua clientela, esforçando-se por reduzir-lhe o sofrimento, ao mesmo tempo que criam a necessidade de sua própria existência, prestando serviços que só elas podem fornecer (institucionalização do dom). Por outro lado, atuam repressivamente, tentando disciplinar sua clientela. Em ambos os casos a

ação repousa sobre uma noção de (re)integração da pessoa através de seu “tratamento” e supõe que as pessoas que assistem aspiram a um mesmo estilo de vida e têm as mesmas necessidades” (idem, p. 92).

O Programa Cristolândia compartilha dessa perspectiva de “reintegração”, de “ressocialização” e de resgate de valores morais supostamente perdidos pela população atendida, tal como valores familiares, a autoestima, a higiene pessoal, o “sentar-se à mesa”²⁶. Trata-se de uma proposta de reeducação moral das incivildades e imoralidades do comportamento. Metaforicamente, o trabalho batista é pautado por uma “ortopedia moral” (Foucault, 2006). Ou, em outros termos, é semelhante a um trabalho de reciclagem – “*ele era um lixo*”, como afirmou o pastor – do males do corpo e do espírito. Com esse propósito, o “povo da rua” é alvo de uma série de atitudes disciplinadoras: tem que respeitar a hora do culto²⁷, a hora do café e do almoço, seguir a fila do banho, não ir ao banheiro sem o acompanhamento de um missionário(a) do mesmo sexo e cumprir as regras e instruções dos missionários e pastores. Como afirmou uma missionária, “*essas pessoas não tem **limites** na rua, mas aqui temos que mostrar que vão ter que ter!*”. Segundo Soraya,

*“A partir daqui [base da missão na “cracolândia” paulistana] a gente já começa a trabalhar isso. Não é disciplina. Eu nem diria esse nome, disciplina. Eu diria **limites**. (...) Então, você estabelece **limites**. São pessoas que passaram, ao longo de sua vida, sem **limites**. E nós aprendemos limites quando na nossa infância. A hora de acordar, o cuidado com as nossas coisas, o se alimentar, coisas que a gente vai progressivamente... Os nossos pais vão nos ensinando. São limites que vão se estabelecendo a nós. Hora de chegar, hora de sair, hora de ir pra escolar, hora de retornar, hora de sentar à mesa pra almoçar.(...) . Então, **esse é o reeducar. Você estabelece limites e, a partir dos limites, floresce uma disciplina** que o educa para a vida. (...)Então, a gente vai trabalhando o exercício desse limite **até que esse limite flui naturalmente na vida da pessoa** e ele começa a se reeducar”. (Entrevista, set 2013, grifos meus)*

²⁶ Segundo Soraya, “*todas as nossas ações dentro do que a gente chama, hoje, do Programa do Ministério Cristolândia, são ações pra aguçar o pensamento dessas pessoas e ela resgatar valores perdidos. Por exemplo, **valores familiares**. O sentar à mesa, todo mundo tem que sentar à mesa e as pessoas tem que sentar à mesa, nós sentarmos à mesa [com o “povo da rua]. Porque nesse momento que a gente senta à mesa, ninguém senta à mesa com o inimigo, só senta à mesa com um amigo. E isso estabelece uma relação de confiança.*”

²⁷ Durante o momento de culto é muito comum vários usuários dormirem. São recorrentes as vezes que os pastores pedem para que os acordem, dizendo “*agora é hora de ouvir a palavra do senhor, são dez minutinhos que podem mudar a sua vida*”.

Nessa leitura, a rua emerge como um lugar sem regras e de desordem, onde a conduta individual se exerce sem limites. Em contraposição, está o ambiente familiar, a casa, cuja posição na proposta de “reintegração” dessas pessoas e no ideário batista, como percebeu Mafra (2001), é central²⁸. A questão da família perpassa diversas relações no interior da missão batista; e todas corroboram para o resgate de valores e vínculos familiares proposto no tratamento. A começar, sua coordenação é realizada por uma família, da qual pais e filhos trabalham juntos na obra missionária e, como me disse Soraya, serve de exemplo tanto para os alunos quanto para o “povo da rua”. Por outro lado, há a ideia de uma família Cristolândia, composta por todos os alunos e a equipe, em que Soraya é “mainha” e Pr. Humberto “painho”, para a qual o “pessoal da rua” é convidado a ingressar. Um terceiro aspecto é a produção de laços efetivos de parentesco. Muito recorrentes são os casamentos entre missionários, *radicais* e alunos que já passaram pelo tratamento. No que tange ao sucesso do tratamento, retomar os laços e vínculos com a família é uma aspecto central e, de acordo com alunos e membros da equipe, é a etapa mais difícil de ser ultrapassada. Como Wando, ex-aluno que já passou pelas fases do tratamento e retornou para casa, me disse que costuma afirmar: *“eu estou em tratamento, mas minha mãe não. É uma ferida aberta! Outro dia, sumiu um perfume dela e advinha quem acusaram? O Wando, claro!! Eu disse: ‘mãe procura. Eu tenho quatro frascos de perfume lá em casa e dinheiro na carteira, pra que eu iria querer o seu?’ Depois ela achou e me pediu desculpas, mas machuca, sabe?!”*.

A perspectiva de atuação da Missão Cristolândia, prega o amor ao próximo, o servir à obra de Deus, a compaixão e a caridade, além do o resgate dos vínculos familiares e o abandono das práticas pecaminosas, sobretudo o uso de drogas, com o retorno ao mercado de trabalho. Trata-se de uma política que se faz através do “servir”, do “ajudar”, por meio de doações. Como nos lembra Mauss (2001), o ato de dar nunca é desinteressado, mas cria uma relação assimétrica de poder entre aquele que dá e o que recebe. Essa assimetria ora expressa, na rotina da entidade, por uma relação de gratidão, ora é hierarquicamente invertida, quando os que servem são feitos de serviçais.

²⁸ O quarto princípio batista, estabelecido pela Convenção Batista Brasileira (CBB), é destinado à relação entre o cristão e o seu lar, segundo consta: *“O lar foi criado por Deus como unidade básica da sociedade. A formação de lares verdadeiramente cristãos deve merecer o interesse particular de todos. (...) As igrejas tem obrigação de preparar jovens para o casamento, treinar e auxiliar os pais nas suas responsabilidades, orientar pais e filhos nas provações e crises da vida, assistir àqueles que sofrem em lares desajustados, e ajudar os enlutados e encanecidos a encontrarem sempre um significado na vida. O lar é básico, no propósito de Deus, para o bem-estar da humanidade, e o desenvolvimento da família deve ser de supremo interesse para todos os cristãos”*. Disponível em: http://www.batistas.com/index.php?option=com_content&view=article&id=16&Itemid=16.

2.2 Recursos públicos e provisões divinas

O sustento do Programa Cristolândia é gerado a partir de doações, sobretudo, de fiéis de Igrejas Batistas à Junta de Missões Nacionais (JMN), instituição responsável e financiadora do projeto. A JMN é responsável pela manutenção da estrutura de funcionamento (aluguel, luz, água), assim como pelos salários de seus missionários contratados e pelo sustento de voluntários e *radicais*. Porém, segundo a equipe, o dinheiro repassado pela agência missionária é insuficiente para arcar com todos os gastos da entidade, a qual depende de doações extras de comida, de roupas e de dinheiro feitas por crentes de diversas denominações, empresários e qualquer pessoa disposta a ajudar. Para tanto, o programa divulga campanhas e propagandas com as suas necessidades pelas redes sociais, as quais são um importante canal para que doações sejam angariadas. No entanto, na perspectiva de meus interlocutores, é graças à intervenção divina, requisitada em suas orações, que as doações chegam e, assim, o projeto consegue se manter.

No início do projeto, como me contou Letícia (missionária), a verba proveniente da JMN correspondia a apenas 20% dos gastos da missão. Os outros 80%, decorriam de doações que apareciam aleatoriamente de acordo com as necessidades, as quais, segundo ela, eram sempre supridas pelas provisões divinas. Contou, ainda, o exemplo de que precisavam de um carro para levar homens e mulheres para as fases de internação, oraram até que surgiu um chevette velho. Mas, logo, este não dava mais conta, até que doaram uma Kombi. A Kombi, por sua vez, também se tornou pequena e continuaram as orações, até que um ônibus foi doado.

Em consonância com essa visão, Sílvia (*radical*), me narrou: *“teve um dia, que estava sem banho, uma virou pra mim e falou assim: ‘cês não podem ficar sem dá banho!’ Eu falei: ‘a gente pode sim!’ Cê acredita que ela virou e falou assim: ‘cês precisam da gente aqui! Aqui só tem doação por causa da gente!’ Eu respondi: ‘não, a gente não depende de vocês não. A gente depende de Deus! Mesmo se vocês não vierem, Deus vai mandar doação.”*

Por sua vez, a entidade apresenta certa resistência na aceitação de recursos públicos e na criação de vínculos com gestores estatais. Principalmente, no que tange ao processo de tratamento, pois presa por certa autonomia frente a possíveis interferências seculares e aos embates do âmbito da política, o qual, na perspectiva nativa, está restrito às práticas estatais. Como me explicou uma missionária, *“os políticos podem entrar*

como voluntário do projeto, pra ajudar. Mas, nenhum projeto da junta pode tá vinculado à política, senão chega as eleições e os político vem aqui tirar foto e dizer que o projeto é deles. Não, o projeto é das igrejas batistas!”.

Durante a pesquisa de campo, percebi que há uma recusa entre os batistas brasileiros da vida política, a qual é associada, em muitos sentidos, ao pecado, à corrupção e à vaidade²⁹. Em consonância com essa visão, as igrejas batistas atreladas à CBB não costumam lançar candidatos próprios, como é comum em outras denominações evangélicas, sendo a candidatura política um motivo para o afastamento de cargos e atividades atreladas às igrejas, juntas ou convenções. Segundo Pr. Humberto,

“Nós não trabalhamos com a unificação política. Nós não somos a Universal do Reino de Deus. Porque a Universal do Reino de Deus tem seu projeto político. Eles querem eleger pra poder continuar no poder. Batista não. Cada igreja ,ela é autônoma, ela não se mistura com outra igreja politicamente. Então, tem um político aqui, ele não pode sair pelas igrejas pedindo voto. Nós não aceitamos. Não existe um papa na igreja batista, comandando. É por isso que eu ainda sou batista. Ainda! Pela democracia. Só isso! A democracia nossa, é bíblica. Não existe um papa. Quando existir isso, eu to fora!”

Nesse sentido, não se trata de adentrar ao aparelho de estado, mas os batistas brasileiros realizam um política paralela e que presa pela autonomia frente aos órgãos e recursos públicos, inclusive, como será abordado na Parte 2, com um projeto de nação próprio.

3. Pesquisa de campo ou chamado missionário? – Reflexões sobre etnografia e evangelização.

As minhas interações com os batistas, tendo em vista o fato de eu não ser evangélica, me tornaram também alvo de suas investidas proselitistas. Além de ser alvo das tecnologias e saberes missionários, fui informada de que havia um “chamado de

²⁹ Por exemplo, durante uma entrevista, Pr. Humberto afirmou :“Eu tenho uma reserva com isso ,porque se eu for depender de recurso público vou me submeter ao sistema deles. Entendeu? (...) Então, esse dinheiro que o governo dá, é um dinheiro que fascina demais. Eu acho que a Igreja não tem que se envolver com o Estado. Porque é uma corrupção só. Pra que se envolver? Vamos fazer a nossa parte. Nós não temos dinheiro?! A Igreja não tem dinheiro?! Não tem dinheiro pra comprar prédios, apartamentos, carros, por que não tem dinheiro pra enfiar aqui dentro?” .

Deus” para a minha vida. Nesta parte, tendo em vista a relevância da percepção nativa acerca do antropólogo para a criação e análise das interações, pretendo refletir sobre essa condição que me foi atribuída. Para tanto, irei abordar narrativas pessoais de meus interlocutores acerca do chamado missionário, para uma melhor compreensão e elucidação de suas características e implicações. Além disso, essa posição que me foi atribuída me permite uma apreensão de processos singularizantes e coletivizantes envolvidos no “chamado de Deus” e um olhar privilegiado no que tange às estratégias de evangelização da equipe.

3.1 Salvando almas, inclusive da antropóloga: saberes e tecnologias de evangelização.

Quando cheguei ao galpão da missão, me dirigi até um dos *radicais* que me levou a uma sala, montada com divisórias de plástico, onde se encontrava uma das missionárias, chamada Mercedes. Ela se apresentou e perguntou meu nome, de onde eu era e qual a minha igreja. Respondi que era de São Carlos, fazia Ciências Sociais e que não tinha uma igreja, mas que conheci o projeto por intermédio dos meus tios que frequentam a Igreja Batista do Estoril, em Bauru. Mercedes disse que eu era a primeira não evangélica a se interessar pelo projeto, mas que apesar disso eu teria que me adaptar ao modo delas de se vestir. Afirmou também, a necessidade de retirar meu piercing do nariz e me alertou que não utilizasse nada, tal como maquiagem ou brincos grandes, que chamassem a atenção “deles” pra mim³⁰. Além disso, pediu que eu trocasse a calça jeans, com a qual estava vestida, por uma de tãctel de uma das missionárias e me emprestou a camiseta larga e amarela que é o uniforme dos voluntários da equipe. Segui todas as instruções. Fui instruída também da existência de regras quanto aos relacionamentos. Mercedes me avisou que era proibido passar meu telefone ou trocar emails com qualquer um dos “meninos” em tratamento, pois segundo ela, eles estavam em um momento de aprender a gostar de si mesmos e que mesmo que eu estivesse apenas buscando uma amizade poderia ser mal compreendida devido a sua carência. Em seguida, Mercedes me pediu para que preenchesse uma ficha de inscrição e assinasse o termo de voluntária. Ao preencher a ficha, percebi que muitas das perguntas não

³⁰ Depois de um tempo realizando pesquisa de campo que fui perceber que ela se referia não só aos moradores de rua, mas sobretudo aos alunos do projeto (homens em fase de tratamento).

poderiam ser respondidas, visto que eu não pertencia a nenhuma igreja, assim deixei várias em branco³¹.

Confesso ter ficado bem aflita com as adaptações estéticas e comportamentais exigidas, mas segui tudo à risca, me deixando “afetar”³². O “choque cultural” produziu aflições e preocupações não só em mim, mas com certeza também na equipe de missionários. A chegada de uma estranha que não frequenta uma igreja batista e, por conseguinte, não compartilha um conjunto de práticas e valores gerou certo desconforto³³. “Qual é a sua igreja?”, foi a pergunta mais frequente – e ainda se faz presente – dirigida a mim, muitas vezes, inclusive antecedia a indagação acerca do meu nome. E quando descobriam que eu não tinha uma igreja e que não era evangélica, a reação costumava ser de espanto e perguntavam como eu tinha conhecido o projeto e se estava me convertendo, em seguida me eram narrados os benefícios da vida com Cristo e a necessidade de aceitação de Jesus e do plano de salvação.

As tentativas contínuas de evangelização e conversão se tem feito presentes durante toda pesquisa de campo, cuja coerência com os objetivos e princípios do projeto é evidente. Tendo em vista o caráter missionário e universal da fé cristã, a equipe da cristolândia é treinada e especializada na evangelização. Nesse sentido, uma etnógrafa não crente e sem religião se torna um alvo das tecnologias e saberes de evangelização e conversão. Como me disse Mercedes, quando nos despedíamos da minha primeira visita, “*que você encontre Jesus na sua vida, pois tudo o que você viu aqui e as mudanças nas vidas desses meninos se devem a Jesus. Apesar de você ter uma condição de vida diferente da deles, que você consiga encontrar Jesus, pois ele é muito importante*”.

E como me questionou um pastor da Primeira Igreja Batista do Brás, “*e pra onde você vai depois que morrer?*”. De fato, a pergunta do pastor me fez atentar para a centralidade do plano de salvação na dinâmica de evangelizações e no processo de

³¹ Notas de campo, 16/09/2011.

³² “(...) quando o etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercer seu narcisismo” (FAVRET-SAADA: 2005, p.160).

³³ Convém ressaltar que esse primeiro encontro se deu em 2011. Com o decorrer da pesquisa de campo em 2012 e 2013, pude perceber uma maior abertura do projeto para relações que não se limitam aos evangélicos ou batistas. Após janeiro de 2012, com a ocorrência da “Operação sufoco” na “cracolândia” e uma crescente cobertura midiática da região, o projeto foi alvo de uma série de reportagens de jornais e de TV. Como consequência, foi gerado maior interesse, seja de fazer doações, reportagens ou pesquisas, de pessoas para além de um circuito religioso. Algumas reportagens estão disponíveis em: <http://www.cristolandia.org/#!vdeos/c1hv9>.

conversão. As mudanças comportamentais, a aceitação de Jesus e de um conjunto de valores e práticas cristãs, para além de condições financeiras e de vida individuais, está relacionada em grande medida com uma proposta de salvação. Todos precisam de Jesus para serem salvos, nisso consiste um traço transversal que, em grande medida, equaliza pecados e pecadores entre si³⁴.

3.2 O chamado de Deus.

Após terminar o banho, Priscila, uma usuária de crack e moradora de rua, pediu que eu orasse com ela. Respondi que pedisse à Soraya que, nesse dia, estava responsável pela organização do banho juntamente comigo, tendo em vista que eu não era evangélica e não sabia orar. Ela estranhou, quando saiu do banheiro falou pra Soraya *“essa daqui não sabe orar”*, fiquei constrangida, Soraya falou *“tá vendo?! não adianta fazer o que você faz se não tiver Deus no coração”*. Soraya se aproximou e continuou: *“Já tá na hora de você tomar uma decisão, você acha que vem fazer isso aqui porque gosta?! **Tem um chamado de Deus na sua vida. Você tem que entregar.**”*, *“Vou colocar alguém pra fazer estudo bíblico com você”*, *“você tem que se decidir”*. Após a hora do banho, é o momento de louvor e culto. Durante o culto, enquanto eu e uma missionária – Olívia - conversávamos, Soraya veio me avisar que Olívia que faria o estudo bíblico comigo. Em seguida, ela perguntou pra mim *“**Você crê?**”*, me perguntou a tira roupa apertando meus braços. Eu disse que não, dando uma risadinha sem graça. Quando vi a cara de espanto dela, perguntando novamente *“nããã?”*, falei *“ai não sei, não me põe contra a parede menina!”* e dei risada, ela respondeu saindo *“você está confusa ainda!”*. Quando Soraya saiu, Olívia me perguntou *“mas você **crê** no que?”*. Pergunta complicada. *“Você **crê** em Jesus?”*, eu respondi que não, Olívia reelaborou a questão em tom enfático *“você não **crê** que Deus é Jesus?”*, respondi novamente que não. Em seguida, expliquei que o meu propósito ali não era me converter que era fazer a pesquisa, mas que tinha a intenção de ler a bíblia e entender um pouco mais. Olívia perguntou *“você quer ler a bíblia como se fosse um livro qualquer ou porque você*

³⁴ Biondi (2008) atenta para a equiparação dos crimes como um pecado qualquer presente nos enunciados evangélicos, os quais anulam qualquer valoração quanto à gravidade dos crimes, pois todos são considerados transgressões aos princípios cristãos e pecados passíveis de serem perdoados por Deus. *“Esta concepção que torna possível o ladrão se considerar um pecador como qualquer outro, passível do perdão divino, a despeito do veredicto pronunciado pela justiça dos homens”* (idem, p. 8).

acredita?”, respondi que queria ler a bíblia porque eles acreditam nela e que muito do seu comportamento é embasado nela. O culto começou e paramos de conversar³⁵.

Nesse sentido, tentei – e ainda o faço – justificar a minha presença de acordo com meus interesses de pesquisa antropológica e de trabalho de campo. Entretanto, minha vida pessoal está sob o constante crivo e aspectos religiosos, que me pareciam secundários, emergem como centrais na “invenção” que meus interlocutores fazem de mim³⁶. Situações um tanto quanto embaraçosas entre a vida pessoal do antropólogo e os significados atribuídos pelos seus sujeitos de pesquisa como essa não me parecem raras na antropologia. Para citar alguns, há os tambores de Goldman (2003), o desenfeitiçamento de Fravet-Saada (2005) ou o estranho trabalho e celibato, digno de pena pelos Daribi, de Roy Wagner (2010). Há um constante movimento da disciplina em se repensar e, por conseguinte, a posição que o etnógrafo ocupa nas suas relações com os nativos emerge como necessária a ser elicitada, assim como as condições de pesquisa para a produção dos dados.

Sob esse aspecto, se esta experiência de campo pode render analiticamente não é a partir do viés de acreditar ou não que há um chamado de Deus para a minha vida. Até porque se levado ao extremo, requer o abandono do projeto de pesquisa e recai no “tornar-se nativo”³⁷. Mas, na esteira de Favret-Saada (2005), implica em deixar-se afetar, considerando que “aceitar ‘participar’ e ser afetado não tem nada a ver com uma operação de conhecimento por empatia” (*idem*, p.158). Como notou Roy Wagner (2010), “uma antropologia que se recusa a aceitar a universalidade da mediação, que reduz o significado a crença, dogma e certeza, será levada à armadilha de ter de acreditar ou nos significados nativos ou nos nossos próprios. (...) a cultura, como termo mediador, é a maneira de descrever outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa” (*idem*, p. 66).

³⁵ Notas de campo, 07/08/2012.

³⁶ “Quando o antropólogo estuda outra cultura, ele a “inventa” generalizando suas impressões, experiências e outras evidências como se estas fossem produzidas por alguma “coisa” externa. Desse modo, sua invenção é uma objetificação, ou reificação, daquela coisa” (WAGNER, 2010:61). Por sua vez, segundo o autor, esse processo não é exclusividade do antropólogo, mas o pensamento nativo opera da mesma forma, assim como a cultura, pois ele considera que “todo ser humano é um “antropólogo”, um inventor da cultura” (*idem*, p. 76).

³⁷ “É ingênuo sugerir que virar nativo é a única maneira de alguém ‘aprender’ efetivamente outra cultura, pois isso exigiria abrir mão da sua própria cultura. Assim sendo, já que todo esforço para conhecer outra cultura deve no mínimo começar por um ato de invenção, o aspirante a nativo só conseguiria ingressar num mundo criado por ele mesmo[...]” (WAGNER, 2010: 37)

Não se trata, portanto, em acreditar ou não, mas de conceder o mesmo estatuto epistemológico à fala nativa, ou seja, igualar as ideias nativas em um mesmo plano de conhecimento que as ideias antropológicas, ambas como expressões de mundos possíveis (Viveiros de Castro, 2002). “Para crer ou não crer em um pensamento, é preciso imaginá-lo como um sistema de crenças. Mas os problemas autenticamente antropológicos não se põem jamais nos termos psicologistas da crença, nem nos termos logicistas do valor de verdade, pois não se trata de tomar o pensamento alheio como uma opinião, único objeto possível de crença ou descrença, ou como um conjunto de proposições, únicos objetos possíveis dos juízos de verdade” (Viveiros de Castro: 2002. p. 130).

No entanto, ao que parece para meus interlocutores evangélicos a questão da crença emerge como central, haja vista que em tempo de batalha espiritual não há a possibilidade de permanecer em cima do muro: ou você crê e está com a gente contra o Diabo e seus demônios ou não será salvo. O problema é construído em uma visão de mundo dual entre bem e mal, Deus e diabo. De certa forma, há a necessidade deles me encaixarem em algum dos polos e a evangelização é a tentativa evidente conquistar mais vidas e almas. Por sua vez, para além de uma questão de crença, o chamado de Deus é, de fato, experienciado por essas pessoas. O chamado pode se manifestar de diversas formas e com finalidades diferentes, a depender dos dons e qualidades de cada um. O chamado missionário, por sua vez, consiste em uma convocação para trabalhar na obra, na evangelização e multiplicação de igrejas. Nas narrativas de meus interlocutores, o chamado aparece como uma comunicação direta com Deus. Como me contou Cíntia, missionária da Cristolândia:

“Eu recebi um chamado eu tinha uns 16 anos, mas aí eu falei: ai não Deus, eu sou muito nova, quero fazer faculdade, estudar... queria outras coisas. Até que depois de um tempo, eu era diretora de uma rádio e recebi outro chamado. Mas aí eu disse: ai Deus, agora? To no auge da minha carreira, agora não né. E ele respondeu: tudo bem, você quem sabe. Até que um dia eu entrei no site da junta [JMN] e tinha um negócio piscando: ‘só vai quem guenta’. Aí eu fiquei encanada, e o negócio piscando, fui ver era o projeto da cristolândia. Aí eu me liguei que a minha mãe me disse que em culto orou pra que Deus tocasse o coração de jovens pra atuar na cracolândia. Daí liguei pra ela e falei: mãe, a senhora lembra daquele dia que orou e blá blá blá? Eu acho que conheço alguém que Deus tocou o coração. ‘Aé filha? Que bom! Quem que é?’ Eu respondi: ‘eu!’; ‘Ai minha filha pelo amor de deus, você não!!’“.

Rosara, outra missionária, contou que abandonou o salão de beleza que tinha, na Bahia, para seguir o chamado de Deus. Ela foi tocada em um culto em que um missionário contava a sua experiência de campo: *“eu não conseguia levantar, minhas pernas tremiam e eu chorava. E não tinha nada de... excepcional no que ele disse, não para esse efeito. Por isso que foi um chamado de Deus mesmo!”*.

De fato, as narrativas pessoais acerca do chamado, sobretudo entre as missionárias (os), se fazem muito presentes na pesquisa de campo. Geralmente, descrevem uma comunicação direta entre Deus e a pessoa, para a qual a agência da entidade se manifesta de alguma forma e passa sua mensagem. Esta tem um destino individual, um propósito específico para a vida de determinado crente, em acordo com suas capacidades e dons pessoais. Como uma missionária expôs durante uma pregação para o “povo da rua”, *“Deus tem um propósito pra você. Se você está infeliz é porque você não segue o propósito dele”*. No entanto, por mais singular que pareça esse processo em cada narrativa sobre o chamado, ao olhar para a fala de Soraya acerca do chamado missionário para a minha vida é possível apreender um processo coletivo envolvido na sua construção. Nesse sentido, se nas narrativas de evangélicos a agência de Deus parece se manifestar espontaneamente, quando se trata de uma não crente, há a necessidade de avisá-la – *“Tem um chamado de deus na sua vida.”*, *“você tem que se decidir”*- e ensiná-la - *“Vou colocar alguém pra fazer estudo bíblico com você”*- a apreender essas manifestações e perceber quando Deus está tentando se comunicar. Desta forma, este processo não está dado, mas envolve tanto escolhas individuais e processos de singularização quanto um empenho e saberes coletivos na produção da pessoa.

PARTE II – “O NOSSO GENERAL É CRISTO”: GUERRA, TERRITÓRIO E NAÇÃO

1. Guerra espiritual e combate ao crack em São Paulo

Com ampla cobertura midiática, o crescimento do consumo de crack tem alarmado a opinião pública e motivado uma série de medidas governamentais de caráter emergencial. No momento político atual, o crack emergiu, para além da perspectiva estatal, como um mal a ser combatido e expurgado das cidades e metrópoles brasileiras. Esse “mal diabólico” encarnado pelo crack, capaz de contaminar populações e espaços urbanos, o faz ser concebido como um inimigo da ordem e avesso à saúde, à higiene e à

segurança pública. Como nos dizeres da campanha que tomou os outdoors das rodovias do interior paulista: “*Crack, independência ou morte*”³⁸. Problema para o governo de territórios, almas e pessoas e, conseqüentemente, para a nação, a metáfora da guerra se faz frequentemente presente nos enunciados daqueles engajados em combatê-lo.

Quase como uma entidade demoníaca, essa substância está comumente associada - tanto em reportagens da grande mídia quanto em campanhas de prevenção - a um imaginário de trevas e terror; de morte e zumbis; de doença e ameaça (Anexo 1)³⁹. Em São Paulo, é a figura do “noia”, retratada na chave da alteridade radical, que tem alarmado a população e roubado a cena nos noticiários⁴⁰. Dotado de uma corporalidade abjeta (RUI, 2012), além de ser associado simbolicamente à sujeira e ao perigo, esse tipo de usuário coloca em evidência as fronteiras e limites do humano, assim como a gestão das alteridades e dos ilegalismos na cidade. Pro Estado, precisa ser controlado, vigiado, reprimido e, eventualmente, tratado; pro Crime, é um *verme* que deve ser isolado no *seguro*; pra Igreja, precisa ser evangelizado e convertido. Ponto de convergência entre os feixes de enunciado dessas três matrizes discursivas, a saber Estado, “mundo do crime” e religião, relevantes na ordenação e regulação da vida e da morte nas periferias de São Paulo (FELTRAN, 2012), o crack é proibido pela lei estatal, demonizado pelo cristianismo e interdito pelo PCC nas cadeias do estado. Dessas

³⁸ Trata-se de uma campanha que uniu deputados da Assembleia Legislativa de São Paulo, empresários publicitários, membros do Sepex-SP (Sindicato das Empresas de Publicidade Exterior do Estado de São Paulo) e a Central de Outdoor. Como apontou o deputado Campos Machado, líder do PTB e o principal político envolvido nessa campanha, “pedimos aos publicitários uma campanha dramática, que mostrasse o tamanho do problema. Eles prepararam uma peça onde está escrito apenas: Crack. Independência ou morte. Não precisa ser dito mais nada, não é?”. Segundo Barros Munhoz, presidente da Assembleia Legislativa, a importância dessa campanha está em ajudar a “combater a corrosão do tecido social brasileiro que essa droga provoca”. Ver: “Campanha contra o crack une Legislativo, governo e empresários do setor publicitário”, último acesso 24/11/2013, 14h36, disponível em: <http://www.deputadodoutorulysses.com.br/noticia/noticias/campanha-contra-crack-une-legislativo-governo-empresarios-setor-publicitario-279/> e “Lançada a campanha: Crack, Independência ou Morte”, último acesso 24/11/2012, 14h38, disponível em: <http://ipatingablogspot.com.blogspot.com.br/2012/04/lançada-campanha-crack-independência-ou.html>.

³⁹ Por exemplo, “*Como zumbis, viciados em crack tomam as ruas*”, último acesso 07/01/2014, 10h, disponível em: <http://odia.ig.com.br/portal/rio/como-zumbis-viciados-em-crack-tomam-as-ruas-1.509383>. Ver também: “*Não são zumbis. A epidemia é de crack ou de abandono?*”, último acesso 07/01/2014, 10h01, disponível em: <http://odia.ig.com.br/portal/rio/como-zumbis-viciados-em-crack-tomam-as-ruas-1.509383>.

⁴⁰ Taniele Rui (2012a) apreende o termo “noia” como “uma categoria, a um só tempo, de acusação e de assunção que agrupa apenas um segmento muito particular dos usuários de crack: aqueles que, por uma série de circunstâncias sociais e individuais, desenvolveram com a substância uma relação extrema e radical, produto e produtora de uma corporalidade em que ganha destaque a abjeção”. Frúgoli e Sklair (2009) também atentam que “noia” não constitui necessariamente uma categoria nativa, pelo seu caráter altamente estigmatizante entre os próprios usuários de crack.

três, entretanto, estou especialmente preocupada com as políticas estatais e políticas evangélicas voltadas para a *questão do crack* no Brasil, sobretudo, na região da “cracolândia” paulistana.

Mais especificamente, nesta parte, vou me voltar à presença da metáfora da guerra tanto em enunciados estatais quanto nas “cosmopolíticas” batistas de combate ao crack, tendo em vista a guerra antes como uma modalidade de relação social do que como um fato concreto (LEINER, 2009), assim como, ao contrário do que sugeriram Hobbes ou Lévi-strauss, a guerra como parte do âmbito das relações sociais e não como oposta à vida em sociedade (CLASTRES, 1977ab)⁴¹. Essas duas perspectivas, estatal e batista, são distintas e compartilham de planos e idiomas guerreiros diferentes, entretanto, apesar das especificidades, também possuem afinidades que a análise relacional faz emergir.

Se por um lado nos enunciados estatais o crack aparece como fonte de diversos males sociais, sendo apontado como um “inimigo nacional”, na perspectiva de meus interlocutores batistas, não se trata somente de uma “guerra contra o crack”, haja vista que a droga em si é apenas um instrumento do diabo para controlar vidas e almas.

Há de se considerar na análise, um contexto de batalha espiritual em que entidades, a saber Deus e o diabo, anjos e demônios, disputam por espaços de gestão e controle de territórios, almas, vidas, corpos e condutas. Tendo isso em vista, no atual contexto de “guerra contra o crack”, além da “cracolândia”⁴² paulistana ser um território de disputas nos âmbitos do mercado imobiliário, da saúde, da assistência social, das secretarias de cidadania e de segurança, é também, segundo meus interlocutores evangélicos, zona de combate entre forças espirituais. Além do território ser, frequentemente, acionado nos discursos dos responsáveis pelas intervenções urbanas locais, sofrer recorrentes ações de limpeza e repressão, é alvo de ações evangelísticas de instituições religiosas que atuam na purificação e pacificação das almas.

⁴¹ “Em Hobbes, a política vem para se contrapor à guerra de todos contra todos, isto é, à natureza. Em Clastres, a guerra é a condição para a vida social [nas sociedades primitivas] (...). Em suma, Clastres politiza a guerra e, nesse sentido, afasta-se não apenas de Hobbes, mas também de Lévi-strauss, para quem o fundamento da vida social, primitiva ou não, é a troca” (SZTUTMAN, 2012: 48).

No que tange a atuação dos missionários batistas, pauta-se uma “transformação” e uma “restauração” do espaço, enfatizada pelo objetivo de *transformar a cracolândia em cristolândia*. A própria territorialidade em questão teria, portanto, “cristo” substituindo o “crack”. Com esse objetivo, em 2012, no Rio de Janeiro e em São Paulo, foi realizada a chamada TRANSCracolândia. O prefixo “-trans” representa “Jesus Transforma”⁴³. Em 2012, acompanhei os trabalhos dessa mobilização missionária, organizada pela JMN, que atraiu voluntários de igrejas batistas de todo o Brasil para atuar no centro de São Paulo. Foram divididas equipes que se distribuíram em tendas em quinze pontos para a evangelização de transeuntes mas, sobretudo moradores de rua e usuários de drogas, oferecendo cortes de cabelo e internação, além de distribuir panfletos e bíblias⁴⁴. Durante as reuniões da equipe da qual fiz parte, foi muito enfatizado a guerra espiritual travada entre o diabo e os filhos de Deus, assim como as orações destinadas ao território da região.

A fala de uma missionária da Cristolândia, Cíntia, elicit a agência do diabo, a guerra em questão e a disputa por almas e territórios:

“Não é o que podemos ver, o material, o carnal, mas a guerra está sendo travada espiritualmente. Vocês acham que o diabo está satisfeito em perder as almas dos meninos da cristolândia ou da rua? Aqui é o território do diabo e nós que viemos de fora para transformá-lo. Por isso, temos que tomar muito cuidado, andar sempre junto, porque às vezes você tá conversando com alguém que parece inofensivo, mas que o diabo pode agir por ele”.(Diário de campo, abril 2012)

Trata-se, portanto, de levar a sério a perspectiva nativa de “estamos em guerra. Similarmente ao que notou Leirner (2012: 70), em sua pesquisa com os militares, a guerra entre meus interlocutores batistas “é um estado, uma potência que se coloca a todo momento”. Antes de um fato concreto, a guerra emerge como relação, “como uma modalidade de relação social, a relação entre inimigos recíprocos”. Nesse sentido, há de se considerar que Deus e o diabo são inimigos clássicos. Como afirma Phillippe Gonzales (2008:50), a

⁴³ Em 2013, o evento ocorreu no Rio de Janeiro/RJ, em Recife/PE, em Governador Valadares e Belo Horizonte/ MG e em Vitória/ES.

⁴⁴ “Ônibus da Cristolândia resgata 114 viciados”, 22/04/2012, Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,onibus-da-cristolandia-resgata-114-viciados,864102,0.htm>. Ver também: “Ação missionária em São Paulo faz história entre os batistas”, 21/04/2012. Disponível em: <http://www.jmn.org.br/noticias.asp?codNoticia=2371&codCanal=30>.

“evangelização é uma incursão em território inimigo e uma subversão da ordem que nele reina. Os evangélicos tem consciência de trabalhar no cruzamento entre dois mundos, sua ação tendo por objetivo libertar os cativos dos demônios e introduzi-los na realidade divina. (...) A ação missionária aparece então como uma fenda em terreno inimigo e visa instaurar uma nova clivagem espiritual no território”.

Cecília Mariz (1999: 34) atenta que “a teologia da ‘guerra’ ou ‘batalha espiritual’ advoga que evangelizar – pregar a mensagem cristã – é lutar contra o demônio, que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não cristãs.

Se por um lado, o Inimigo possui os seus instrumentos/ iscas, tal como as drogas (como tratado na Parte I), Deus também tem os seus, e os missionários são importantes ferramentas da sua agência. Como me disse Flávia, missionária da Junta, “*o mais legal é ver o trabalho de Deus, a ação dele. Nós somos apenas instrumentos da graça divina*”. Em meio a uma batalha espiritual, os missionários e voluntários batistas se posicionam como instrumentos e, ao mesmo tempo, agentes de uma reconfiguração moral do espaço e de uma luta contra o demônio. Mais do que isso, atuam como “soldados espirituais”, constituindo um “exército” - cujo general é Cristo,⁴⁵ como me lembrou uma missionária - que atua na purificação e conquista de um território do demônio, no caso, a “cracolândia” paulistana.

Com seus efeitos contra-Estado, o diabo é uma potência contra a soberania de Deus. Tendo como funções *roubar, matar e destruir*, subverte a ordem e, em uma visão de mundo dicotômica, é associado a tudo que há de mal e de indesejado. Em seus territórios, dessa perspectiva cristã, reinam a perversidade, os vícios, a miséria, o sofrimento e o pecado. É prioritariamente para a conquista desses “territórios do diabo”, associados à sujeira, imoralidade e pobreza, que as investidas missionárias vão se voltar e o *dispositivo de evangelização* vai operar.

Como me explicou um dos alunos, após passar pelo curso de formação de radical, a capacidade de agência e de intervenção dos demônios na vida das pessoas varia de acordo com os territórios que governam, “*tem o demônio da rua, o demônio do*

⁴⁵ A música do cantor gospel Adhemar Campos, intitulada “Nosso General”, é frequentemente cantada pelo grupo de louvor da Cristolândia – SP. Convém ressaltar o seguinte trecho: “Pelo senhor marchamos, sim /O seu exército, poderoso é /Sua glória será vista em toda a terra” ; “O nosso general é Cristo/ Seguimos os seus passos/ Nenhum inimigo nos resistirá”.

bairro, o demônio da cidade e assim por diante”; “*não tem o presidente da cidade, o presidente do estado e do país? Os demônios também...*”. Para confirmar se compreendia corretamente a analogia, perguntei “*tipo o prefeito, o governador e a presidenta?*”, ele respondeu em tom enfático “*é, é isso mesmo!*”. Como ressalta Birman (2009: 171), “há fronteiras que estabelecem clivagens significativas entre certos espaços, que são mais ou menos sujeitos à ação de forças demoníacas”, ou seja, “há lugares na terra considerados mais ou menos malignos, mais ou menos sujeitos à presença diabólica (idem, p. 172).

Ao que parece, para meus interlocutores evangélicos, a “*cracolândia*” consiste em um lugar privilegiado para a ação do Inimigo, haja visto as práticas que atravessam o cotidiano da região, tal como o uso e a venda de drogas, a violência, os roubos, os desvios sexuais, sendo considerado um lugar de pobreza material, moral e espiritual. A região é, então, pensada como dominada pela gestão do diabo, sendo similar a uma materialização do inferno na terra. Como me advertiu um ex-aluno que se tornou missionário, em meu primeiro dia de campo, “*aqui, você vai conhecer o inferno e onde a miséria humana é capaz de chegar*”. Compartilhando dessa perspectiva, o Pr. Humberto, expôs no Manual Operacional, a expectativa da participação de “*todos os batistas brasileiros para, juntamente com a minha família Cristolândia, invadir o inferno, saquear o território do inimigo e gritar em voz alta que Jesus Cristo é o Senhor para a glória de Deus*” (Manual Operacional Cristolândia, 2012: 10, grifos meus).

Birman (2009), analisa a correspondência, no Rio de Janeiro, entre processos de diabolização, empreendidos por evangélicos, de figuras sociais e de territórios situados nas margens, com o processo de criminalização dos mesmos. A “*violência urbana*” e o “*mal diabólico*” aparecem encrustados nesses territórios periféricos e associados às práticas do tráfico de drogas e às figuras do “*traficante*” e do “*bandido*”. Esses aspectos, por sua vez, corroboram para a potencialização da imagem negativa, associada à desordem e ao perigo, dessas pessoas e espaços e colocam em consonância a batalha espiritual com a lógica da guerra presente nas políticas de segurança pública nesses territórios⁴⁶. Tendo isso em vista, “os discursos de diabolização de tais territórios constituem uma forma de ação político-religiosa que, simultaneamente, reage às

⁴⁶ Para uma abordagem acerca da metáfora da guerra presente nas políticas de segurança pública destinadas às favelas do Rio de Janeiro, até o projeto de pacificação, ver: Leite (2012).

acusações do Estado e se apropria de suas categorias, conjugando-as com suas concepções religiosas” (BIRMAN, 2009: 322).

A autora percebe, por outro lado, que a figura do inimigo irreconciliável é, para os evangélicos, o diabo e não as pessoas que estão sob a influência de forças malignas. Por isso, os evangélicos se posicionam como mediadores de uma reconfiguração moral dos espaços e dos comportamentos, sobretudo, através de suas tecnologias e saberes de evangelização e conversão. “Neste sentido, distanciam-se da percepção do Estado para quem os bandidos são configurados como *outros* absolutos a serem até mesmo exterminados *em defesa da sociedade*” (BIRMAN, 2009: 325). Na lógica estatal, a figura do “noia”, do “bandido”, ou seja, desses *outros absolutos*, fazem operar a metáfora da guerra em acordo com o que Foucault (2010) chamou de racismo de estado, acionando as capacidades estatais de provocar a morte social, política e, no limite, letal. Como afirma Leite (2012: 379),

“representar o conflito social nas grandes cidades como guerra implica acionar um repertório simbólico em que lado/grupos em confronto são inimigos e o extermínio, no limite, é uma das estratégias para a vitória, pois com facilidade é admitido que situações excepcionais – de guerra – exigem medidas também excepcionais e estranhas à normalidade institucional democrática”.

Na perspectiva batista, é para esses universos mais permeados por práticas imorais, pela desordem e pela violência, os quais possuem correspondência, nessa leitura, sobretudo com as periferias da cidade, que as práticas evangelísticas e de “pacificação” das almas devem se voltar. É, principalmente, nesses “territórios do diabo”, representados pelas “cracolândias”, favelas, presídios e periferias, que a sujeição a um deus único e transcendente deve ser pregada, na expectativa de que os comportamentos e condutas se adequem a uma ordem moral divina.

Em contraste, através de estudos produzidos na etnologia, sobretudo com Pierre Clatres e, posteriormente, com Viveiros de Castro, emergem as dificuldades enfrentadas pelos missionários jesuítas com o seu empreendimento de conversão e domesticação de povos indígenas. “Sem fé, sem lei e sem rei”, essas sociedades contra o estado, se caracterizariam pela recusa do UM, como argumentou Clatres (1972), e possuiriam mecanismos que inibem a emergência de um poder central e separado. Disso decorre a inconstância selvagem frente à conversão religiosa ao cristianismo, ainda no período de

colonização, abordada por Viveiros de Castro (2002a). Como estátuas de murta, a forma como os Tupinambás se relacionavam com o cristianismo não era constante ou rígida como o mármore, como desejavam os missionários, mas a todo momento novos ramos brotavam e deviam ser aparados. Os brasis eram muito abertos às crenças pregadas pelos missionários, porém permaneciam incrédulos. Viveiros de Castro (2002a), argumenta que não se trata de um problema epistêmico, mas sobretudo político: a recusa e o temor à sujeição. Nesse sentido,

“os selvagens não creem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão[...]; ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam adorar e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a ninguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição[...].” (Viveiros de Castro, 2002a: 216).

Essa sujeição frente ao UM, que ora pode assumir a forma-Estado, ora a forma de um Deus único e transcendente, me parece ser um dos pontos de encaixe e de afinidade eletiva entre as políticas evangélicas desenvolvidas nessas localidades “ímorais” e “violentas”, representadas no debate público pelas periferias urbanas, e os interesses estatais de “pacificação” e “domesticação” desses espaços e suas populações. Em correspondência, ambas pregam a ordem, a moral e os bons costumes, com ênfase no trabalho, na família e na lei (seja estatal ou divina).

Por outro lado, o discurso crente prega a sujeição frente a Deus e não aos homens, o que abre brechas para efeitos de resistência frente às desigualdades sociais. O deus cristão como agente moralizador, ao produzir pecadores, também produz equalizações. Nesse sentido, Clara Mafra (2009), através da história narrada por Paula, sua amiga crente que trabalha como doméstica, percebe que com o avanço e a consolidação do pentecostalismo, houve uma reordenação “do modo como as camadas populares se inserem e circulam na metrópole” que, no caso, se trata do Rio de Janeiro.

Paula contou à antropóloga que, em um dia de trabalho, a patroa “tirou a carne do feijão do seu prato de comida”. Ou seja, a patroa retirou a carne do feijão antes que Paula almoçasse e guardou em um prato na geladeira para recolocar após a doméstica comer. Frente à humilhação, Paula não aceita o ocorrido com naturalidade, porém também não gerou uma ruptura ou explosão frente à relação assimétrica. Ao chegar em

casa, Paula dobra seus joelhos e clama a Deus para conseguir suportar a situação, e pela patroa, que desconhece a batalha espiritual e não sabe o que faz. “Ao contrário do que se poderia esperar, a faxineira fica silenciosa diante da patroa e dirige sua voz a Deus: um deus que corrige com vara os seus filhos e que ensina a orar pelo algoz” (MAFRA, 2009: 71). Nesse sentido, trata-se de uma religiosidade que “ensina o subordinado a julgar moralmente (o ato) do superior” (*idem*, p. 87).

Como notou Mafra (2001), os evangélicos “estão bastante sensíveis aos mecanismos populares de experimentação e de formação de opinião”, sendo um relevante discurso político de produção de sentido frente às desigualdades sociais. Porém, como afirma Almeida (2009: 40), “o discurso evangélico é individualista e aponta para a regeneração pessoal, e não para a crítica ao sistema econômico e à reprodução de desigualdade”.

Se por um lado a sujeição pregada no enunciado cristão pode coincidir com as expectativas e interesses estatais⁴⁷, por outro, para meus interlocutores batistas, trata-se de uma guerra contra as forças malignas que, por sua vez, não estão limitadas pela lei ou pelos parâmetros estatais. Ao contrário, muitas das vezes, borram as fronteiras entre legal/ilegal e, no limite, desativam a sua potência ordenadora. Pois, trata-se de uma justiça divina que pode operar, inclusive, por outros repertórios de justiça⁴⁸, tal como, como afirmou Pr. Humberto, às regulações comportamentais do “crime” nas cadeias de São Paulo:

“Cê sabe que na cadeia, aquele que pega mulher à força, a cadeia fica estreitinha pra ele, cê sabe disso né?! Ele vai pro seguro ou então ele vai servir de mulher. Isso é ruim ou bom pra você?(...) Isso é ótimo! Porque se não fosse isso, esses vagabundo ia pegar as minina na rua ia comer todas. Eles tem medo de fazer isso. Então, eles sabem que se ele pegar você na rua e faz uma violência contra você, estupro ou coisa assim, na cadeia, ele morre. Então, é o equilíbrio da cadeia. Então, hoje o ladrão vem aqui pega o celular seu, rouba você e vai embora. Mas se não fosse isso, Deborah, pelo amor de deus! O cara ia comer menina a torto e a direito. Então, infelizmente, é uma lei que Deus controla. Não tem jeito. Deus permite isso acontecer pra que a violência não cresça tanto. É o limite do diabo. Deus dá limite ao diabo. ‘Não, você vai até

⁴⁷ Segundo consta no quinto princípio batista, estipulado pela CBB, “o cristão é cidadão de dois mundos – o reino de Deus e o estado – e deve ser obediente à lei do seu país tanto quanto à lei suprema de Deus”. É interessante notar, a opção nativa pela escrita de “estado” em letra minúscula. Grafia, esta, presente em todos os princípios, campanhas, manifestos e documentos divulgados no site da CBB.

⁴⁸ O argumento de que políticas do “mundo do crime”, sobretudo do PCC, também são instituidoras de justiça é defendido em Feltran(2009;2010; 2012), Marques (2009) e Biondi (2010).

aqui!Aqui, você não vai mais não!'. Porque se não fosse isso, já pensou?Num existia paz nessa vida mais.” (Entrevista, set/2013)

2. O dispositivo de evangelização e a conquista da pátria para Cristo.

“É nosso maior desafio fazer com que o evangelho seja proclamado em cada lugar desse país. Não importa aonde for. Seja no campo, na floresta, nas tribos, nas regiões ribeirinhas, na cidade do interior, na periferia das grandes cidades, nos condomínios fechados, nos bairros, nas vilas, nas grandes metrópoles, etc, temos que encontrar as estratégias para fazer com que a salvação (João 3.16)⁴⁹ seja compartilhada com todos”⁵⁰.

Para além da localidade da “cracolândia” paulistana, o programa missionário de combate à dependência química da Junta de Missões Nacionais (JMN), faz parte um incentivo batista de evangelização de todo o território nacional. A JMN define, em seu sítio, sua missão em “conquistar a pátria para cristo”, o que significa que “cada brasileiro será um discípulo do Senhor Jesus. Portanto, nossa missão nos impõe um grande desafio: evangelizar e discipular cada pessoa em solo brasileiro”⁵¹. A agência missionária cria, então, campanhas, projetos de missão, “muralhas de oração” e movimentos de evangelização voltados para todo o território nacional. Com esse propósito, além da TransCracolândia, e outras Trans em lugares e com temas específicos⁵², anualmente é realizada a chamada MEGATrans, uma mobilização

⁴⁹ “Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. (João 3: 16)

⁵⁰ Disponível em: http://www.missoesnacionais.org.br/publicacao.asp?codCanal=7&codigo=34&codigo_pai=9.

⁵² Além da TransCracolândia, em 2013, ocorreram a Trans Radical Urbano, cujo propósito era uma atividade evangelística em “comunidades carentes” no Rio de Janeiro, e a TransCopa das Confederações, em que foram montados stands em frente aos estádios onde ocorreram os jogos em Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro, tendo em vista a evangelização dos torcedores.

missionária que ocorre em diversas cidades do Brasil⁵³. Além disso, a JMN desenvolve missões com indígenas, povos ribeirinhos, surdos⁵⁴, presidiários e com “tribos urbanas”.

Em 2012, foi lançada uma campanha intitulada “100 dias que impactarão o Brasil” (anexo 2), que consiste em uma campanha de oração que mobilizou diversas igrejas batistas divididas em vigílias, organizadas em uma agenda de orações, que completaram todos os minutos desses cem dias. A proposta é criar uma “muralha de oração” pela “transformação” e “salvação” da nação. Dentre os motivos de oração, divulgados na revista da JMN, cujo nome é “A pátria para Cristo”, estão: “por Lisura e Transparência nos contratos do Setor Público”; “que os crentes sejam agentes de mudança na sociedade”; “pelos desempregados”; “pelo crescimento da economia brasileira”; “pela presidente Dilma Rousseff”; “pelos ministros e secretários”; “pela salvação do povo brasileiro”; “por justiça social e solidariedade”; “que a história de nosso país seja mudada pelo evangelho”, “pela restauração e salvação dos traficantes e usuários de drogas no Brasil”, entre outros que passam por temas como analfabetismo, saúde, corrupção, justiça e bem comum, até pelas obras missionárias e pelas necessidades de moradores de rua, usuários de drogas, indígenas, surdos e crianças. O comentário do diretor executivo da Convenção Batista Brasileira (CBB), sobre essa campanha de oração enfatiza a necessidade de transformação do país por meio do evangelho:

*“Nós estamos trabalhando de uma forma muito unida, muito junta para que todos os discípulos de Jesus, esse povo chamado batista, estejam envolvidos nesse movimento de oração. A Palavra de Deus diz: ‘Se o meu povo, que se chama pelo meu nome... orar.. eu sararei a sua terra’⁵⁵. Esse é o nosso grande desafio. É a minha e sua responsabilidade orar e pedir ao Senhor que **sare** **nosso país**, que **transforme** **nosso país**. O Senhor só fará isso pela minha atitude e pela sua atitude. Vamos juntos nos*

⁵³ Em 2013, o evento ocorreu em cidades do Piauí, Espírito Santo, Minas Gerais, São Paulo, Ceará, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Segundo as parciais divulgadas no sítio da JMN, a MEGATrans 2012, mobilizou mais de 40 mil voluntários batistas em todo o Brasil. Disponível em: “Missões Nacionais divulga Parciais da MEGATRANS”, 13/08/2012. Disponível em: <http://www.jmn.org.br/noticias.asp?codNoticia=2495&codCanal=30>.

⁵⁴ A missão batista com surdos teve início nos anos 70, sendo pioneira nessa atividade evangelística, exportou para outras denominações evangélicas manuais e materiais traduzidos em libras para a evangelização desse público alvo. Sobre missões evangelísticas com surdos Ver: (SILVA, 2008).

⁵⁵ Citação do segundo livro das crônicas; “E se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, e orar, e buscar a minha face e se converter dos seus maus caminhos, então eu ouvirei dos céus, e perdoarei os seus pecados, e sararei a sua terra” (2 Crônicas 7:14).

*100 dias que impactarão o Brasil e esse país será outro para a glória de Jesus*⁵⁶. (grifos meus)

Nesse sentido, a Missão Batista Cristolândia pode ser pensada como parte integrante de um projeto político-religioso de nação, no qual se propõe estar no poder da oração e da propagação do evangelho por todo o território nacional, a resolução dos problemas sociais que assolam a pátria. Por isso, a JMN centra a maior parte dos seus esforços, através de projetos missionários e campanhas, nos “marginalizados”, “necessitados” e “carentes”, ou seja, moradores de rua, usuários de crack, prostitutas, traficantes e ainda, missões com “povos não alcançados” tal como com surdos e indígenas. Além da campanha dos 100 dias, a agência possui uma campanha intitulada MIT (Minuto que impacta e transforma), cujo mote é “*Para mudar a realidade do Brasil, você só precisa de 60 segundos*”, que consiste em incentivar os fiéis a dedicarem um minuto do seu dia – das 11h59min até às 12h – para orarem pela transformação social da pátria.

O projeto de nação empreendido pelos batistas brasileiros pauta, portanto, o evangelho como cerne das questões humanas, o único instrumento capaz de resolver questões políticas, econômicas e sociais em um contexto de batalha espiritual. É essa visão, presente nas políticas missionárias dos batistas brasileiros, que aciona o *dispositivo de evangelização*. A motivação pelo combate às forças malignas, através da disseminação do evangelho e da conquista de almas, vidas e territórios para o governo de Deus está presente desde a ação capilar, apreendida no contexto da “*cracolândia*” paulistana, até, como mostrado, a visão institucional da JMN. Nesse sentido, o Projeto Cristolândia, tem como fundo uma política de intervenção, seja por meio de oração bem como atividades missionárias, voltada para todo o país, que faz operar uma gama de saberes, tecnologias e instituições e está pautada pela disputa/ conquista de populações e territórios. Esses elementos elencados aqui, porém ainda pouco amarrados analiticamente, que ensejam o que propus chamar de “*cosmopolítica*” batista.

⁵⁶ Disponível em: “*A Pátria para Cristo*”, Ano LXVII, n 256, p. 18.

Referências Bibliográficas

Almeida, Ronaldo. 2009. *A Igreja Universal e Seus Demônios: um estudo etnográfico*. 1ªed. São Paulo: Terceiro Nome.

_____. *Religião na metrópole paulista*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, n 56, out/ 2004.

_____. *Tradução e mediação: as missões transculturais em áreas indígenas*. In: Paula Montero. (Org.). Deus na aldeia. Deus na aldeia. 1ed.Rio de Janeiro: Globo, 2006.

ASSIS, César Augusto Silva. 2008. *Da falta à diferença no espaço público: considerações sobre a missão cristã voltada para a surdez*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, Bahia. GT Etnias e Religiosidade: perspectivas políticas e cosmológicas.

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

_____. 2008. *A ética evangélica e o espírito do crime*. Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia: dilema da (des)igualdade na diversidade. Porto Seguro: ABA (1 CD-ROM).

BIRMAN, Patrícia. 2009a. *Feitiçaria, Territórios e Resistências Marginais*. In: MANA 15(2) pp. 321-348.

_____. *Memória, política e gestão religiosa do espaço*. In: Almeida, Ronaldo; Mafra, Clara. (Org.). Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo.. São Paulo: Terceiro Nome, 2009b, v. , p. 32-48.

BROGNOLI, Felipe Faria. 1999. *Com a cara no mundo: seguindo o rastro dos nômades urbanos*. In: MARQUES, Ana Claudia [et al.]. Andarilhos e Cangaceiros: a arte de produzir território em movimento. Itajaí, Editora da Univali.

CEFAI, D. *Provações Corporais: uma etnografia fenomenológica entre moradores de rua de Paris*. Lua Nova, São Paulo, 79: 71-110, 2010.

CLASTRES, Pierre. [1969]2003. *Copérnico e os Selvagens*. A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify.

_____. [1974]2003. *A sociedade contra o Estado*. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify

_____. [1977a]2004. *Arqueologia da violência: A Guerra nas Sociedades Primitivas*. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify.

_____. [1977b]2004. *O infortúnio do guerreiro selvagem*. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo, Cosac Naify.

CORTÊS, Mariana. *O Bandido que virou 'Pregador'*; 1ªed. Editora: Hucitec, 2007.

DE LA CADENA, Marisol. *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "Politics"*. Cultural Anthropology, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

FRANGELLA, Simone Miziara. *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo*. São Paulo: Anablume, Fapesp, 2009.

FELTRAN, G. S. *Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/Unicamp, 2008.

_____. *Crime e castigo na cidade: os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo*. Caderno CRH, v. 23, n. 58, 2010.

_____. *Governo que produz crime, crime que produz governo: o dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992-2011)*. Revista Brasileira de Segurança Pública, v. 6, p. 232-255, 2012.

FIGLIARELLI, M. . *Controvérsias médicas e a questão do uso de "drogas"*. São Paulo- SP. Dissertação de Mestrado – USP/FFLCH, 2004.

_____. *O lugar do estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista e as alternativas*. Novos Estudos CEBRAP (Impresso), v. 92, p. 9-21, 2012.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Martins Fontes, 1999.

_____. *O poder psiquiátrico: curso dado no Collège de France (1973-1974)*. Martins Fontes, 2006.

FRÚGOLI, Júnior, Heitor e SKLAIR, Jessica. *O bairro da Luz em São Paulo: questões antropológicas sobre o fenômeno da gentrification*. In: Cuadernos de Antropología Social, v 30, pp. 119–136, 2009.

_____; e Spaggiari, Enrico. *Da cracolândia aos nóias: percursos etnográficos no bairro da Luz*. Ponto.Urbe (USP), v. Ano 4, p. 6.0, 2010. Disponível em <http://www.pontourbe.net/edicao6artigos/118-da-cracolandia-aos-noias-percursos-etnograficos-no-bairro-da-luz>.

GONZALES, Philippe. 2008. *"Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évan-gélique"*. Terrain, 50:44-61.

LATOUR, Bruno. *Por uma antropologia do centro*. Mana, v. 10, n. 2, p. 397-413, 2004.

LEIRNER, P. C. *A etnografia como extensão da guerra por outros meios: notas sobre a pesquisa com militares*. Mana (UFRJ. Impresso), v. 15, p. 59-89, 2009

LEITE, Márcia Pereira . *Da metáfora da guerra ao projeto de pacificação: favelas e políticas de segurança pública no Rio de Janeiro*. Revista Brasileira de Segurança Pública, v. 6, p. 374, 2012.

LISBOA, F. A. *Repensando a missão: um olhar crítico sobre a teologia de missão dos batistas brasileiros*.

MAFRA, Clara. *Os evangélicos*. Jorge Zahar Editor Ltda, 2001.

_____(Org.);Almeida, Ronaldo (Org.). *Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. 247p.

MARIANO, Ricardo. 2008. *Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos*. In: Revista de Estudos da Religião, dezembro, pp. 68-95.

MARIZ, Cecília . *A teologia da guerra espiritual: uma revisão da literatura sócio-antropológica*. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 47, p. 33-48, 1999.

MARQUES, Adalton. *Crime, proceder, convívio-seguro. Um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. São Paulo, PPGAS/USP, 2009.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições, v. 70, p. 199, 2001.

PEREIRA, Renan M. *Levantar os Feridos e Salvar os Fracos – A reabilitação de usuários de “drogas” numa comunidade terapêutica evangélica*. Trabalho de conclusão de curso em Bacharelado em Ciências Sociais. São Carlos, Ufscar. 2010.

PIMENTEL, S. *Cosmopolítica kaiowá e guarani: Uma crítica ameríndia ao agronegócio*. R@U : Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR, v. 4, p. 134-150, 2013.

RAUPP, L. M.; ADORNO, R. C. F. “*Circuitos de uso de crack na região central da cidade de São Paulo*”. *Ciência & Saúde Coletiva*, 0849, Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 2008, http://www.abrasco.org.br/cienciaesaudecoletiva/artigos/artigo_int.php?id_artigo=2668.

RUI, Taniele. *Corpos abjetos: etnografia em contexto de consumo e comércio de crack*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH / Unicamp, 2012a.

_____. *Vigiar e Cuidar: notas sobre a atuação estatal na “cracolândia”*. Revista Brasileira de Segurança Pública, v. 6, p. 336-351, 2012b.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Walnut Creek, CA: Altamira Press – Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

_____. *Cutting the network*. Journal of the Royal Anthropological Institute, p. 517-535, 1996.

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. 1. ed. São Paulo: Edusp, 2012. v. 1. 576p .

TEIXEIRA, C. P. 2009. *A construção social do “ex-bandido”*: um estudo sobre a sujeição criminal e o pentecostalismo. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ.

VARGAS, Eduardo Viana. *Entre a extensão e a intensidade: corporalidade, subjetivação e uso de drogas*. Tese de doutorado-UFMG. Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política, 2001.

_____; *Uso de Drogas: a alter-ação como evento*. In: Rev. Antropologia, v.49, São Paulo, 2006.

VELHO, Gilberto. *Nobres e Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*, 1ªed. Editora FGV, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. [1992] 2002a. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify.

_____; *O nativo relativo*. Mana, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Lista de sites consultados

<http://www.batistas.com/>

<http://blogdacraco.blogspot.com.br/>

<http://www.estadao.com.br/>

<http://www.icnp.org.br/>

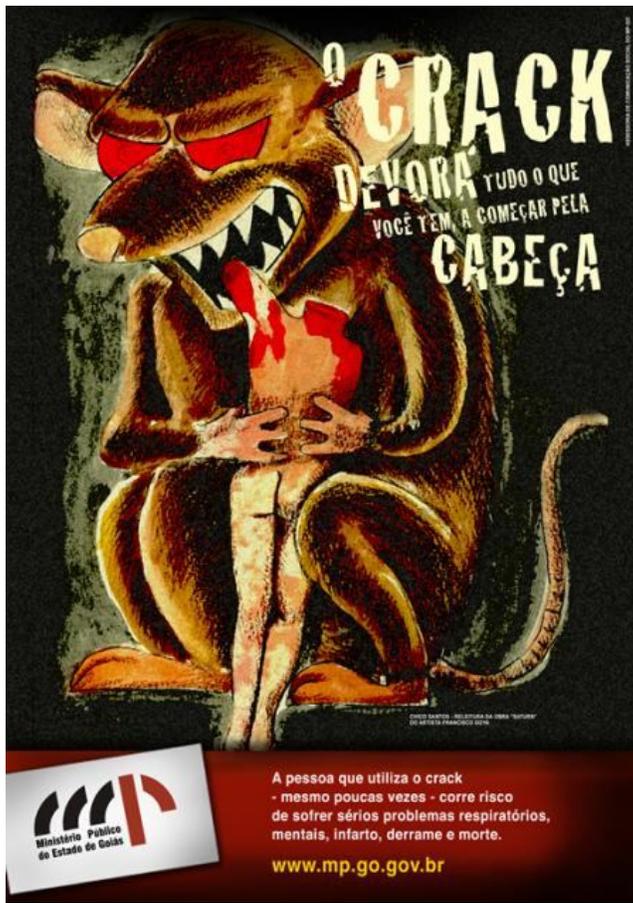
<http://www.missoesnacionais.org.br/>

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/>

<http://www2.brasil.gov.br/crackepossivelvencer>

<http://portal.mj.gov.br/senad/>

Anexo 1 – Campanhas publicitárias contra o crack



O CRACK
DEVORA TUDO O QUE
VOCÊ TEM. A COMEÇAR PELA
CABEÇA

Ministério Público do Estado de Goiás

A pessoa que utiliza o crack - mesmo poucas vezes - corre risco de sofrer sérios problemas respiratórios, mentais, infarto, derrame e morte.

www.mp.go.gov.br



Grupo RBS

O crack é uma droga tão devastadora que pode viciar logo na primeira vez. O cérebro sofre danos irreparáveis, a saúde fica debilitada e a vida se transforma em momentos intermináveis de dor e sofrimento. São comuns as mortes causadas diretamente pelo uso de crack, como também são comuns os assassinatos nos acertos de contas entre traficantes e usuários, além dos inúmeros casos de violência doméstica em que não faltam histórias de horror protagonizadas por filhos batendo em suas mães e mães acorrentando seus filhos na tentativa desesperada de livrá-los do vício. Por uma pedra, o usuário é capaz de mentir, de roubar e de se desfazer de qualquer objeto que possa ser trocado pela droga, inclusive o próprio corpo, quando já não há mais nada a que vender. Ouça os mais sofridos, os mais destruídos e os mais arrependidos por terem experimentado a droga pela primeira vez. Crack, nem pensar. www.cracknem pensar.com.br

CRACK, NEM PENSAR.

Anexo 2 – Folder da Campanha “100 dias que impactarão o Brasil”

