


Experiências de fronteira: as interfaces entre *ser do crime* e *ser evangélico/a*

Border experiences: interfaces between *being criminous* and *being evangelical*

Ada Rízia Barbosa de Carvalho*

 <https://doi.org/10.29327/256659.12.2-4>

Resumo

Neste artigo, por meio das trajetórias de dois interlocutores, ensaio algumas reflexões sobre as experiências de mobilização de uma gramática religiosa *no crime*, e sobre as experiências de conversão e desengajamento das redes criminais a partir de atuações em igrejas e congregações, especificamente no contexto das margens urbanas alagoanas. Tem-se como objetivo contribuir com a compreensão das experiências da religiosidade evangélica no Nordeste do país. Proponho o argumento de que as experiências religiosas e *do crime* se tensionam, interpenetram, e, conseqüentemente, implicam na forma como são enunciadas as identificações: *sou do crime* e *sou evangélico/a*, uma vez que esta religiosidade parece funcionar como uma espécie de espelho moral para as posturas, performances e gramáticas.

Palavras-chave: Religião; Crime; Margens; Interfaces.

Abstract

In this article, through the trajectories of two interlocutors, I essay some reflections about the experiences of mobilizing a religious grammar *in the crime*, and about the experiences of religious conversion and disengagement from criminal networks through some acts in churches and congregations, specifically in the context of the urban margins of Alagoas. The objective is to contribute to the comprehension of the evangelical religious experiences in the Northeast of the country. I propose the argument that the religious experiences and the *criminal* experiences tense up, interpenetrate and, consequently, imply in the way in which are enunciated the identifications: *I am a criminal* and *I am evangelical*, since this religiosity seems to work as moral mirror to the postures, performances and grammars.

Keywords: Religion; Crime; Margins; Interfaces.

Introdução

Tinha o evangelho debaixo da almofada. Pegou-o maquinalmente. Aquele livro era dela, pois era o mesmo em que lera o trecho da ressurreição de Lázaro. Nos primeiros tempos do presídio pensava que ela iria importuná-lo com a religião e que se poria a falar do

*Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Alagoas (PPGS/UFAL), em que foi bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES); doutoranda em Sociologia pela Universidade de São Paulo (PPGS/USP); membro do Grupo de Pesquisa Periferias Afetos e Economia das Simbolizações (Gruppaes); Maceió, Alagoas, Brasil. E-mail: riziaada@gmail.com.

Evangelho e a aborrecê-lo com o livreco. Mas, para o seu maior assombro, nem uma só vez ela lhe falou nisso, nem uma vez sequer lhe propôs o Evangelho. Foi ele quem lhe pediu, um pouco antes de ter adoecido, e ela o levou em silêncio. Até então, ele nem sequer o abrira. E também não o abriu naquele momento, mas ocorreu-lhe um pensamento: “A crença dela não poderia, naquele momento, ser a dele também? Pelo menos os seus sentimentos, as suas aspirações...” (...). Mas aqui já começa uma nova história, a história gradual da renovação de um homem, a história da sua transição progressiva de um mundo para outro, do seu contato com uma nova realidade, completamente ignorada até então (DOSTOIÉVSKI, 2007, p. 590).

Não são poucas as pesquisas que têm se debruçado sobre o evangelicalismo no Brasil e na América Latina, sobre o crescimento no número de fiéis das igrejas pentecostais e neopentecostais nos centros urbanos, interferindo no cenário simbólico, moral e político desta região (ANDRADE, 2009; BIRMAN, 2012; ALMEIDA, 2017; MARIANO, 2013). Além disso, também não são poucas as pesquisas que têm se debruçado sobre experiências de renovação de vida de indivíduos, mediadas por referências evangélicas. Chamo atenção em específico para as experiências de mobilização de uma gramática religiosa *no crime*, e para as experiências de conversão e desengajamento das redes criminais a partir de atuações em igrejas e congregações. Como Birman (2019) sinaliza, tratam-se de pesquisas que partem de uma perspectiva crítica, que permite entender os jogos de poder e as relações conflituosas que transitam entre o legal, o ilegal e o criminoso, com suas instabilidades e fluidez, indo além dos binarismos.

Entre as relevantes pesquisas socioantropológicas no campo da religião já realizadas, está a de Clara Mafra (2002). Embora a interface entre *crime* e religião não tenha sido uma preocupação central de seu trabalho, já no final dos anos 1990, a antropóloga apontava para como a religiosidade pentecostal – sobre a qual se debruçava a partir da experiência de expansão da Igreja Universal –, conformava um campo religioso menos rígido e aberto a experimentações, valorizando o conhecimento local imediatamente disponível dos lugares onde se estabelecia, fosse para integrá-lo, fosse para se opor a ele, algo que Ricardo Mariano (2003) também tem apontado em relação às religiões pentecostais.

Ao tratar sobre as experiências de conversão, Mafra argumentou pela necessidade de se pensar sobre o espaço de interlocução, abertura e negociação entre sistemas simbólicos, que possibilitariam a convivência com as ambiguidades associadas às mudanças de comportamento no processo de conversão, tema

que também é central para tantas outras pesquisas que, interessando de maneira particular à discussão aqui proposta, tratam sobre as experiências daqueles entendidos como *bandidos*.

A partir de distintas vivências de campo, tais pesquisas propõem diferentes maneiras de pensar a conversão religiosa: como um processo que promove a troca de mundos por meio do abandono da *vida no crime* e da adoção de outras práticas e valores (DIAS, 2015); como uma redefinição de fronteiras simbólicas, concedendo sentido às ações dos convertidos e senso de coerência para as situações vividas (SCHELIGA, 2005); como uma mudança de mundo e de pressupostos básicos por meio dos quais a identidade do indivíduo é compreendida (GUSMÃO, 2011); ou como a adoção da visão de mundo religiosa, substituindo “ethos de traficante” pelo “ethos de crente pentecostal” (TEIXEIRA, 2009).

O fato é que, conforme Birman (2012) continua a chamar atenção, a “cultura evangélica”, há mais de uma década, vem tendo um alcance que ultrapassa as próprias igrejas e congregações. A interface evangélica pode ser observada no mundo da política e da cultura, bem como, segundo demonstram as pesquisas mencionadas, no *mundo do crime*. Nesse sentido, em concordância com Marques (2013), acredito que seja necessário pensar para além das rupturas entre vivências e universos simbólicos, pensando as conversões como processos marcados por uma série de continuidades.

Mariana Côrtes (2005), por exemplo, relativiza os limites das “transformações radicais de vida” de indivíduos antes envolvidos com as práticas do *crime* e que *aceitaram Jesus*, tornando-se *evangélicos* e assumindo uma nova carreira, a de pregadores. Para ela, as rígidas fronteiras enunciadas por seus interlocutores entre *ser evangélico* e *ser do crime* são ressaltadas mais por um impacto estético e exterior do que por uma internalização profunda de novos valores morais, por uma tomada de consciência que implique em uma radical mudança na forma de conduzir a vida. É justamente esse tipo de ambiguidade que, a meu ver, cabe ainda ser problematizada, para além de se pensar na incompletude da experiência de conversão, mas pensando no relativismo apontado pela autora como um elemento da própria experiência religiosa, e, por isso mesmo, objeto de investigação.

Mais de dez anos passados, e pensando no contexto alagoano em particular, onde realizo pesquisa de campo, é preciso levar em consideração, por exem-

plo, a lógica das *facções*, que hoje disputam o monopólio dos mercados e carreiras criminais e da nomeação do *certo* e do *justo* no *crime*. Segundo apontam meus interlocutores, garotos e garotas que atuam nas redes do *crime*, entremeados nos vínculos faccionais, a conversão religiosa muitas vezes se apresenta como uma alternativa legítima para aqueles que desejam abandonar a *vida do crime*. Assim como muitas regras de fundo religioso são mobilizadas *no crime*, para se decidir sobre o *certo* e o *errado*, e, em última instância, quem é *irmão* e quem pode receber punições. Isso porque o próprio evangelicalismo e o pentecostalismo conquistaram legitimidade entre os membros das *facções*, conforme se observa, também, nas *cadeias* e *quebradas* cariocas já há algum tempo¹ (JOHNSON; DENSLEY, 2018).

É o que aponta Christina Vital da Cunha (2014; 2015) em sua pesquisa sobre a interface entre religião e criminalidade em uma favela carioca. A autora se debruçou sobre as carreiras de *traficantes evangélicos* desde os anos 1980, demonstrando como o evangelicalismo tem se adaptado e negociado perspectivas e práticas, possibilitando uma convivência relativa de universos simbólicos e, como Côrtes também aponta, relativizando as formas de *ser evangélico*. Como Cunha, também observo entre meus interlocutores que não há um modo único de experimentar a fé evangélica, assim como há várias formas de *ser do crime*. Há uma espécie de miscelânea nas formas de agir, ver e fazer o *crime*, inclusive mobilizando uma gramática religiosa, que pode envolver elementos morais e disciplinares que se interconectam.

Nesse sentido, as colocações de Marques (2013, 2019), a partir de sua etnografia, realizada nas periferias de São Paulo já dos anos de 2010, me parecem significativas. Ele argumenta que as irmandades do Primeiro Comando da Capital (PCC) e da fé se encontram nas performances e questões cotidianas de quem as vivencia, de modo que tais interfaces possibilitam os trânsitos entre os universos religioso e do *crime*. Ele demonstra como as igrejas pentecostais, presentes no cotidiano das comunidades por ele pesquisadas, dão significado às formas de ser viver e entender o mundo, excedendo as experiências do templo religioso.

Conforme também tenho considerado no contexto alagoano, Marques aponta para como *irmãos* do PCC e *irmãos* pentecostais atuam em espaços de empreendimento moral, buscando a regulação e rearranjo de sentidos e moralidades, algo por ele observado em seu campo desde os anos 1990. De maneira signi-

ficativa, Marques argumenta, assim como Birman, pela necessidade de superação dos binarismos na compreensão do campo religioso pentecostal, para que se entendam as experiências, os modos de ser e de viver, de seus interlocutores, que atuam nas redes de igrejas e do PCC nas *quebradas da fé*.

É o que faz Ana Beraldo Carvalho (2020), em sua etnografia em um morro belo-horizontino, ao demonstrar a articulação normativa entre estado, crime e religião, que baliza as sociabilidades naquele território – como também acontece em outras periferias brasileiras e latino-americanas –, definindo, em última instância, os distintos níveis de precariedade de vidas nesses territórios. As normatividades, segundo a socióloga, são negociadas e disputadas situacionalmente no dia a dia das favelas. As igrejas de maneira particular desfrutam de uma legitimidade quase inquestionada no morro onde realizou pesquisa. Legitimidade sustentada tanto pela conversão de *bandidos*, como pela figura, também observada por Cunha, dos *traficantes evangélicos*. Como Côrtes, Carvalho defende o afrouxamento das fronteiras entre os universos simbólicos, possibilitada pela capacidade dos indivíduos de se moverem por entre as redes de engajamento, conforme também aponta Marques.

Considerando as questões suscitadas por tais pesquisas e tomando de empréstimo as noções de articulações, continuidades e interfaces nas experiências religiosas daqueles que estão na *vida do crime*, considero que há, ainda, questões a serem colocadas no contexto alagoano de hoje. As questões passíveis de serem refeitas em Alagoas e, eu diria, em outros estados do Nordeste do país, carecem de explicações que avancem nas descobertas já feitas em outros situações espaço-temporais. A conformação da religiosidade, as dinâmicas socio-urbanas, as políticas criminais e a expansão dos mercados ilegais, embora evidentemente estejam articuladas e interconectadas país afora, assumem contornos distintos em contextos distintos.

Em outras palavras, apesar da extensa agenda de pesquisa já existente, é menor o conhecimento sobre as experiências nordestinas do Brasil, sobre como as igrejas formam “uma teia de tensões costuradas pelos investimentos afetivos das pessoas” (Rodrigues, 2020a, p. 4), servindo como uma espécie de espelho moral para as posturas, performances e gramáticas inclusive no *mundo do crime*² e nas redes criminais mais ao Nordeste do país. Neste artigo, então, procuro ensaiar algumas reflexões, ainda iniciais, sobre as fronteiras e interfaces entre reli-

gião evangélica e *crime*, por meio das experiências religiosas daqueles que se encontram às margens urbanas de Alagoas, estado de urbanização bastante recente, que possui um dos piores índices de desenvolvimento humano do país e elevados índices de homicídios,³ características vivenciadas de maneira profunda por aqueles que estão em suas periferias urbanas, onde tenho procurado me concentrar.

Por meio do diálogo com as trajetórias e experiências⁴ de dois interlocutores, Madá e Efraim, por mim entrevistados enquanto cumpriam medida de privação de liberdade em unidades de internação, ensaio algumas reflexões sobre como, embora eles enunciem rígidas fronteiras entre *serevangélico* e *serdo crime*, a disposição de ambos para a experimentação religiosa aponta para a miríade de cursos e granulações que suas vidas podem tomar a partir dessas e de outras experiências que se interconectam. Eu diria que as fronteiras por eles enunciadas são muito mais tensas, negociadas e deslocáveis do que rígidas (SIMMEL, 2010). Estou pensando em encontros, assimilações, negociações e permanências, na mediação de uma “trama complexa e longa que conta com possíveis continuidades simbólicas” (TEIXEIRA, 2009, p. 106), nas interfaces entre *crime* e *religião* (JOHNSON; DENSLEY, 2018; MARQUES, 2013).

Em outras palavras, argumento que as experiências religiosas e *do crime* se tensionam, interpenetram, e, conseqüentemente, implicam na forma como são enunciadas as identificações: *sou do crime* e *sou evangélico/a*. Proponho que, em Alagoas, como já vem sendo apontado em outras pesquisas no país, as práticas disciplinares e os repertórios morais do *crime* e das *facções* são atravessados por referências religiosas evangélicas. Assim, ainda que um indivíduo não se identifique como *evangélico*, suas posições, gramática e performances se enunciam a partir de um diálogo com o arcabouço religioso, como demonstrarei a partir de Efraim. Em outros casos, tais continuidades e alinhavares podem desembocar em uma disposição para a conversão religiosa, como o caso de Madá, semelhantemente ao de Raskólnikov de Dostoiévski, parece apontar.

Embora, como afirmei inicialmente, tal hipótese não seja necessariamente uma novidade na bibliografia socioantropológica, minha principal intenção é trazer pistas sobre como tais experiências se dão entre jovens garotos e garotas alagoanos, que vivem nas margens urbanas. Procuo apontar para como os mais recentes fenômenos de expansão das redes faccionais, bem como do rompimento

de uma aliança entre o Primeiro Comando da Capital (PCC) e Comando Vermelho (CV), passaram a pressionar em diversos níveis as trajetórias desses jovens, e como a expansão de tais redes criminais passou a ser adaptada e mobilizada ao contexto local, considerando, inclusive, as experiências religiosas que, ao que me parece, atravessam as performances e a mobilização de regras *no crime* (BARROS et. al., 2018; MANSO; DIAS, 2017; RODRIGUES, 2020a, 2020b; SIQUEIRA; PAIVA, 2019).

Em Alagoas, até alguns anos, o mercado do tráfico funcionava de maneira dispersa, e cada região tinha sua própria dinâmica de conflitos e justiça. Foi em meados de 2016 que passei a ouvir com regularidade de muitos de meus interlocutores sobre suas adesões a alianças faccionais oriundas do Sudeste do país, a afeição pelos símbolos PCC ou CV. Nesse momento, se desenrolavam mudanças no cenário do *crime* alagoano, relacionadas às contínuas políticas governamentais de endurecimento policial e penal, que já vinham acontecendo há alguns anos, e relacionadas à irrupção de uma abrupta rivalidade entre as duas *facções*, pela hegemonia na distribuição de mercadorias ilícitas, pela nomeação do *certo* e do *errado* e pelo controle de territórios.

No Norte e Nordeste, esse último evento viria a ficar conhecido como a *guerra entre facções*. A particularidade dessa figuração é um elemento que precisa ser considerado enquanto parte do jogo de relações que influencia nos movimentos, nas cadeias de tensão e pressão, das periferias alagoanas, e nos cursos da vida de muitos jovens que aqui vivem (CARVALHO, 2021; CARVALHO; SANTOS, 2021; RODRIGUES; SILVA; SANTOS, 2020; RODRIGUES, 2020a, 2020b).

Hoje eu posso dizer que nada valeu a pena: alguns vestígios da trajetória de Madá

Conheci Madá em janeiro de 2019, quando a entrevistei em uma unidade de internação, onde ela cumpria medida de privação e liberdade.⁵ O diálogo continuaria nos meses seguintes, desvelando uma série de facetas de sua vida ainda desconhecidas. Madá tinha a cor negra e quase a mesma altura que eu, ou seja, não deveria passar de um metro e cinquenta e cinco. O cabelo comprido passava por transição capilar: havia dias em que o usava solto e exibindo os cachos que começavam a se formar; em outros, usava coberto com uma touca; em outros ainda, usava exibindo dreadlocks coloridos. Às vezes, a expressão séria aparentava distância. Talvez pela intensidade do que viveu, a garota parecia ter mais do

que seus 19 anos. Quando começava a falar, no entanto, um sorriso largo se espalhava pelo rosto.

A garota considerava como pais a mãe e o avô materno, nutrindo um forte ressentimento em relação ao pai e à avó paterna, que nunca a reconheceram: *eu nunca quis me aproximar dele. Quando eu descobri que ele num tinha me registrado, e... A minha vó tinha dito, a mãe dele, né, tinha dito que, se ele me registrasse, esquecesse que ela era a mãe dele. Aí, eu peguei ódio dos dois (sic)*. Aos nove anos, Madá perdeu o avô, que, além de prover a casa com o que vendia como feirante, era quem por ela tinha muito afeto: *Depoi que eu perdi meu vô... Fiquei meia, sem querer saber de nada. (...) Oxe, eu acho que... Eu era... A netinha mais preferida do meu vô. Acho que ele me amava (sic)*.

Após a morte do avô, a garota narra que começou a se interessar por novas experiências. Começou *gazeando*⁶ aulas para cheirar cola de sapateiro no Centro de Maceió. Em seguida, experimentou maconha e cigarro, entre outras drogas. Aos onze anos, ela continua narrando: *eu saí da casa da minha mãe porque eu queria usar droga e ela num aceitava. Aí... Primeiro eu conheci o mundo da droga, aí, depois eu me envolvi no tráfico (sic)*. Madá foi morar com o primeiro marido, que tinha dezenove anos de idade.

O então *marido* – de quem ela viria a se separar e que foi posteriormente assassinado – atuava nas redes de tráfico em seu bairro. Assim, a garota se aproximou tanto do tráfico, quanto da *facção*. Em nossos diálogos, ela costumava falar sobre a posição que foi ocupando em sua *quebrada*. O segundo *marido*, com quem ainda mantinha um relacionamento quando a conheci, preso no sistema prisional, seria uma espécie de “liderança” da *facção* no lugar onde viviam, e ela também tinha uma posição prestigiosa. Contava histórias sobre *cobranças, ataques a quebradas* de rivais e *missões*.⁷ Madá *corria com* o Comando Vermelho.

Em algumas ocasiões, a garota falou com tom de pesar sobre as violências vividas enquanto estava no *mundão*, sobre os arrependimentos que a *vida do crime* lhe trazia. Nesses momentos, enunciar sua experiência religiosa parecia dotar de sentido as vivências que causavam dor, semelhantemente ao que outras pesquisas em ambientes de encarceramento e que tratam sobre experiências de conversão têm apontado (DIAS, 2008; GUSMÃO, 2011; SCHELIGA, 2005; TEIXEIRA, 2009). Era co-mo se, a partir de uma nova forma de conduzir a vida, novas escolhas, nova maneira de pensar, ela pudesse perceber com maior clareza seus *erros*, e como gostaria de conduzir sua trajetória dali em diante.

Também, porque, quando você se envolve no tráfico, em questão de guerra, assim, de facção, quando a gente se envolve no tráfico, o patrão da gente só traficar e não ser da facção, isso não quer dizer nada. Porque você tá no tráfico, você tá colaborando, botando dinheiro pros cabeça comprar munição, comprar arma, pra ir de ataque a outra pessoa, da outra facção, entendeu? E, assim, desde muito cedo eu soube dessas coisa, fiquei com medo de tudo, pelo fato de eu ter em envolvido cedo, entendeu? E na época que eu me envolvi tinha umas confusão, mas não era na rua, era no sistema prisional. Era módulo A e módulo B, era tudo módulo, e tinha divisão, tinha cara junto, mas tinha divisão no módulo. E, aí, arcou em rebelião no [presídio alagoano], mas, até então, eu tava na rua, e na rua tinha os cara que mandava o salve, e, aí, eu fui me envolvendo, e outras pessoas que tava na rua, e, aí, eu fui ganhando, se eu saísse, eu era... entendeu? Por isso. Eu me envolvi muito, e, assim, hoje eu posso dizer que nada valeu a pena, e não aconselho a ninguém a fazer isso, porque, no mundo, a gente deve ganhar amigo, não inimigo, porque, quando você pensa que tá tranquilo, os seus inimigo vem de encontro a você, e só tem uma forma de você num se abalar, em Deus (sic). (Madá, março de 2020)

Como Madá e Efraim, que apresentarei adiante, tantos outros garotos e garotas com quem pude dialogar em unidades de internação têm em comum uma série experiências vivenciadas. Além de morarem em periferias urbanas, compartilham o abandono da escola e as aproximações geracionais com o mundo rural, decorrente do êxodo rural e da urbanização recente do estado, que se intensificou sobretudo nos anos 1990. Outra característica comum entre eles é o fato de terem pais substitutos como seus responsáveis material e afetivamente. São avós, avôs, tias, irmãs... que viraram mãe e pai, devido a experiências de rupturas familiares.⁸

Além disso, desde aproximadamente 2016, quando passou a ser enunciada uma *guerra entre facções* no Norte e Nordeste do país, entre garotos e garotos como Madá e Efraim, tornou-se urgente afirmar vínculos com *facções* como uma forma de exercer *justiça*, de *colocar disciplina na quebrada* e de se proteger de ameaças (RODRIGUES; SILVA; SANTOS, 2020; SANTOS, 2018; CARVALHO, 2018, 2021). Por fim, muitos deles compartilham, ainda, a disposição para a experimentação religiosa, e uma trajetória prévia de frequência em igrejas e congregações, como continuarei a desdobrar a seguir.

Voltar frequentar a igreja pode, num pode ser evangélico: alguns vestígios da trajetória de Efraim

Apresento, então, Efraim. Quando o conheci, em 2020, ele tinha 18 anos de idade. Como tantos garotos que já vi no *sistema*, tinha um corpo magro e baixa estatura, era um pouco maior que meu metro e meio. Sua pele tinha a cor branca e o cabelo liso estava sempre bem penteado. Falava baixo e firme, pouco sorria. Nasceu em uma importante cidade do agreste⁹ alagoano, distante mais de 100 quilômetros da capital.

Por volta dos quatro anos de idade, Efraim se mudou junto aos avós que o criavam para outra cidade, menor e mais ao sul do estado, já próxima da divisa com Sergipe. Segundo ele, seu tio fora assassinado em uma *cocó*,¹⁰ provocando profundo sofrimento na avó. Eles foram morar em um sítio, provavelmente numa tentativa por parte dela de reconstruir a vida longe do lugar que lhe trazia a memória do sofrimento. Cabe ressaltar que, embora não tenha sabido precisar, pois era muito novo quando tudo ocorreu, o tio de Efraim era *envolvido com o crime*.

No sítio, a saúde da avó se agravou, ela recebeu o diagnóstico de depressão e precisou voltar à cidade de origem para ter acompanhamento médico mais adequado. Desde a infância, Efraim frequentava uma Assembleia de Deus, junto a toda a sua família (pais e avós). Na igreja, onde permaneceu até o começo da adolescência, ele participava do *grupo de jovens*. Cantava em um coral e até circulava por outras igrejas para cantar com o grupo.

Aos 15 anos de idade, Efraim começou a praticar os primeiros roubos. Quando o conheci, respondia pelas acusações de desmanche de veículos e interceptação, além de um homicídio. Na unidade e em sua *quebrada*, ele *corria com o Primeiro Comando da Capital*. Segundo o garoto, antes da territorialização do PCC e sua *disciplina* em sua *quebrada*, *era muito desorganizado*. A morte de seu tio parece se reportar a esse momento, em que o mercado do tráfico funcionava de maneira mais difusa e em que cada *quebrada* tinha sua própria dinâmica criminal e de conflitos. O momento em que Madá começou a se aproximar do tráfico, no começo dos anos 2010, também parece a se reportar a esse momento. Com a enunciação das *facções*, reduziram-se os “gradientes de descentralização da resolução de conflitos” entre aqueles envolvidos no *mundo do crime* (Rodrigues, 2020b, p. 2), mas nem por isso os conflitos se tornaram menos violentos.

Efraim explicou que, no mesmo período em que passou atuar nas redes do crime em sua *quebrada*, por volta dos 15 anos, também se afastou dos vínculos com a igreja *porque tava com negócio fora e dentro, fora e dentro, aquelas duas coisa, aí, quando a pessoa tá nesse mundo, se envolvendo, acaba se afastando das*

coisa de Deus (sic). Ele disse ainda gostar das atividades que desenvolvia na igreja. No entanto, *num vou tá nas duas coisa, ou é uma coisa ou é outra (sic)*. Ao mesmo tempo, esboçou um desejo: *um dia eu posso voltar, a ser o que eu era antes (sic)*.

Crime e guerra em Alagoas

Já entre os anos 1990 e 2000, existiam aproximações entre os mercados criminais alagoanos e as redes criminais oriundas do Sudeste do país, denominadas como *facções*: o Comando Vermelho, que chegou primeiro no estado, e, posteriormente, o Primeiro Comando da Capital. No entanto, foi em meados de 2016, quando realizava pesquisa de campo há cerca de um ano em unidades de internação, que passei a ouvir com regularidade de muitos dos jovens que entrevistávamos sobre suas adesões a essas redes. Eles falavam sobre afeições e aversões aos símbolos PCC ou CV (CARVALHO, 2021).

Isso se dava em um contexto em que políticas governamentais de segurança pública, já há alguns anos, vinham provocando um grande aumento no encarceramento e a maior circulação de presos pelo país. No caso de Alagoas especificamente, entre 2007 e 2012, o estado se destacou por, proporcionalmente, ter o maior aumento no aprisionamento de *adolescentes* entre as demais unidades da federação (BRASIL. Presidência da República. Secretaria Geral, 2015; FELTRAN, 2010; GODOI, 2016; GRILLO, 2019; HATHAZY, 2015; RODRIGUES, 2017).

Somando-se a isso, e é para esse evento que chamo atenção, aprofundava-se a *guerra* entre o PCC e o CV, disputando, em *cadeias* e *quebradas* do Norte e Nordeste do país, os monopólios do fornecimento de mercadorias ilícitas e da nomeação do *certo* e *errado* (Barros et al., 2018; Lourenço; Almeida, 2013; Manso; Dias, 2017; Pires, 2018; Rodrigues, 2020a, 2020b). Tais eventos são cruciais para se compreenda o jogo de relações que influencia nos fluxos, tensões e pressões nas periferias alagoanas, e nos cursos da vida de jovens como Madá e Efraim (Carvalho, 2021).

Em concordância com Rodrigues, entendo que a enunciação das *facções* não necessariamente expressa o enraizamento de uma *disciplina* faccional em Alagoas, como uma tradição, mas expressa a ansiedade de jovens diante de uma novidade prestigiosa (RODRIGUES, 2020b), trazendo a atrativa possibilidade de “se firmar” no *crime*, gozando, entre outras coisas, de prestígio, poder aquisitivo e

até de proteção (LIMA, 2016; RODRIGUES; SILVA; SANTOS, 2020). Na singularidade assumida pelos sentidos de adesão às *facções* em Alagoas, ficam em questão antigas tradições de fidelidade, que continuam a impulsionar a estruturação do crime, embora sob novos atravessamentos afetivos e normativos (RODRIGUES, 2020b, p. 3 e 4).

Diante do cenário de *guerra*, desenvolveu-se um clima de instabilidade e de muitas desconfianças, em que ser – ou *sair* – da *facção* significa estar sob grande risco. No ano de 2019, por exemplo, segundo o Atlas da Violência, Alagoas permaneceu entre os estados brasileiros com maiores índices de homicídio de jovens, o que se repetiu em 2020. Em 2019, essa grande incidência de mortes no estado, e em outros das regiões Norte e Nordeste, foram associados, também, à *guerra entre facções* (IPEA; FBSP, 2019; IPEA, 2020).

Muitos de meus interlocutores passaram a falar na necessidade de mudar-se de bairro ou até cidade, no rompimento de vínculos com amigos e familiares, no abandono da escola e de outros espaços por onde circulavam. Tudo isso para se proteger de ameaças de inimigos da *facção* rival, ou da própria *facção* a qual se vinculavam, diante de acusações de *erros* em suas *caminhadas*.¹¹ Nas periferias urbanas de Alagoas, chegaram a acontecer movimentos de evacuações de famílias que se viram pressionadas pelo risco de ataques e *cobranças* (RODRIGUES, 2020b). Madá, por exemplo, mencionou ter deixado de frequentar a praia e os bailes de reggae, espaços que para ela eram de divertimento, porque ficou com medo de sofrer represálias: *Eu só num tava indo agora por causa desses negócio de facção (sic)*.

Diante de tais circunstâncias, em casos como o de Madá, que dizia ocupar posição de “liderança” em sua *quebrada*, certamente fazendo muitos inimigos, a experiência religiosa parece funcionar como uma forma de ressignificar o passado e o futuro, conforme Scheliga (2005) e Dias (2008) apontam, e de se proteger de ameaças, como Cunha (2015) também sugere. Os diálogos com a garota continuam a ser elucidativos, e é sobre suas experiências religiosas e as de Efraim que continuo a refletir adiante:

Ada – É... Pesando no... Ele tinha como um buraquinho, né, um espaço lá vazio, que ele entendeu que tava faltando alguma coisa. E, aí, quando a gente pensa na nossa vida, sempre falta alguma coisa, a gente sempre quer algo mais. E, aí, quais são as partes que hoje faltam na nossa vida?

Madá – *Eu acho que eu sou cheia de buraco, mas... O principal, que eu consegui preencher. Tive maturidade suficiente pra preencher foi enxergar que Deus é tudo (sic)*.

Ada- Pra quem falou dessas partezinhas que faltam, quando foi que a gente começou a perceber que “eita, poxa, isso tá me faltando...”?

Madá –*Eu pensei lá fora. Porque eu acho assim, o pensamento só existiu aqui dentro [na unidade de internação], né, lá fora a gente vivia pensando também, independente de tá privado ou não, num importa, a gente tem a liberdade mentalmente, a gente pode ir pra onde a gente quiser, ir pra casa, no pensamento. A gente tá privada de, de... Sair... E quando eu preenchi o vazio que eu necessitava ter, essa aliança com Deus, eu botei assim: que, em primeiro lugar, de tudo, de minha mãe, meus filho, de tudo, minha família, era Deus, porque, se eu num amar a Deus, eu num vou conseguir amar minha família (sic) (Roda de Conversa, junho de 2019).*

Madá, Efraim e as experiências religiosas

O diálogo anterior se deu na metade da manhã de uma quinta-feira de junho de 2019. Nesse dia, por volta das 10h00, realizei, junto a uma companheira de pesquisa, uma atividade de Roda de Conversa¹² na unidade onde Madá cumpria medida socioeducativa. Refletindo de maneira analítica sobre essa atividade, entendo que a incorporação e a mobilização de maneiras de pensar, de sentir e de dizer eram adaptadas ao contexto das interações entre as *adolescentes* participantes, às posições de prestígio que ocupavam umas em relação às outras e às balanças de poder que pendiam de um lado a outro (LAHIRE, 2002). Ao responder e dialogar com as provocações que fazia, as garotas não se dirigiam apenas a mim, mas às expectativas e constrangimentos que exerciam entre si, e também aos funcionários da unidade, que nos observavam mais ou menos atentamente (CARVALHO, 2021).

É preciso salientar, ainda, que naquela unidade em específico havia algo de inusitado em relação às unidades de internação masculinas. Garotas que *corriam*¹³ com diferentes grupos faccionais conviviam sem grandes conflitos no mesmo ambiente, ainda que diante do cenário de *guerra* vivenciado do lado de fora dos muros da unidade. Nas unidades de internação masculinas, garotos que *corriam com* o CV, por exemplo, jamais poderiam dividir o mesmo espaço que os que *corriam com* o PCC. Seria agressão – ou até morte – certa. Na unidade feminina, no entanto, as garotas não apenas conviviam, mas chegaram a construir vínculos de amizade nos alojamentos, ao dividir a condição de encarceradas (CARVALHO, SANTOS, 2021; RODRIGUES, 2020b).

Voltando à Roda de Conversa daquela manhã de quinta... Usávamos a biblioteca como espaço para nossos encontros. Uma sala pequena, de uns oito metros quadrados, parcamente mobiliada com três estantes cinzas e de metal, re-

pletas de livros de literatura infanto-juvenil, de receitas, de direito, dicionários, almanaques etc., além de uma mesa de plástico branca e um ventilador barulhento preso na parede.

Com a ordem da monitora, *vão entrando aí na sala*, as cinco garotas com quem conversaria naquela semana chegaram, uma a uma, trazendo cadeiras de plástico da sala vizinha, onde assistiam um filme. Elas tinham uma faixa de idade que ficava entre 15 e 19 anos. Com exceção de uma, todas relatavam que, em algum momento de suas trajetórias, praticaram *tráfico de drogas e roubos*. Tais atividades interligavam suas trajetórias e suas *quebradas* a outros bairros, cidades, interiores e capitais do Brasil, por onde algumas delas chegaram a circular em negócios ilegais. Tais interconexões eram possíveis devido a suas vinculações com as redes criminais expressas nos símbolos CV e PCC.

Nesse dia em específico, lemos o livro infanto-juvenil: *A parte que falta*, de Shell Silverstein, que conta a história de uma bolinha “incompleta” que sai em busca de uma parte para preencher um espaço vazio que encontra em si. Eu conduzi a leitura, enquanto as garotas ouviam em silêncio, sem interagir. Finda a leitura, fiz algumas perguntas previamente elaboradas. Nesse contexto é que se deram as falas de Madá, transcritas anteriormente: *Eu acho que eu sou cheia de buraco, mas...O principal, que eu consegui preencher. Tive maturidade suficiente pra preencher foi enxergar que Deus é tudo (sic)*.

Como já havia ocorrido antes, a garota enfatizava sua disposição para experiência religiosa e para *sair da vida do crime*. Ambivalentemente, ao mesmo tempo em que falava em *arrependimento*, era a mais empolgada entre as demais ao narrar suas “proezas” *no crime*. Desde a infância, ela circulou por missas em igreja católica, junto ao avô; e por cultos em igrejas evangélicas, levadas por conhecidas da mãe, que, segundo ela, nunca expressou disposição por aderir a alguma prática religiosa institucionalmente: *ela gosta de escutar muito hino, mas ela nunca se definiu não (sic)*. Madá tinha, ainda, uma avó rezadeira, e chegou a frequentar um terreiro, embora em sua fala afastasse qualquer aproximação: *eu nunca gostei não desses negócio, eu tenho medo (sic)*.

Batizada na igreja católica e na igreja evangélica, Madá frequentou apenas de maneira esparsa missas e cultos, embora se identificasse com a igreja evangélica, dizendo que era da Assembleia de Deus. Aos treze anos, no entanto, ela deixou definitivamente de frequentar a igreja, pelo seguinte motivo: *eu achava que*

eu tava magoando Deus, né, que eu tá na igreja, era como se eu tivesse mangando de Deus, porque a apalavra de Deus diz que num pode matar, né, nem roubar, e eu já fiz isso tudo (sic).

Sua trajetória, nesse momento, se aproxima da trajetória de Efraim. Ambos narraram ter vivências em igrejas evangélicas desde a infância, se identificavam com a religião evangélica e frequentaram, mais ou menos intensamente, Assembleias de Deus em suas *quebradas*. Efraim, inclusive, parece ter tido uma trajetória de maior institucionalização em sua congregação.¹⁴

Em um dado momento da adolescência, por volta dos 15 anos, o garoto também deixou de frequentar sua igreja *porque tava com negócio fora e dento, fora e dento (sic)*. Os dois se afastaram dos vínculos na igreja, enunciando como justificativa as fronteiras entre a *vida do crime* e a *religião*. É chamativo, no entanto, como nenhum dos dois tenha necessariamente deixado de expressar a disposição para a experimentação religiosa, o desejo de frequentar uma igreja, o desejo de *voltar a ser o que era antes*, sugerindo-me uma flexibilização em suas experiências religiosas, como se estas fossem moldadas a partir de suas próprias reflexões e necessidades (MARINHO, 2017).

Em outras palavras, embora Madá e Efraim enunciem rígidas fronteiras entre *ser evangélico/ ser da igreja* e *ser do crime*, suas trajetórias sugerem que há muito mais interpenetrações do que as ideias de *uma coisa ou outra*, mencionada por Efraim, aparentam. Parece haver uma espécie de esgarçamento das fronteiras que são enunciadas como rígidas, mas que demonstram ter flexibilizações (CUNHA, 2015; RIVERA, 2012). No caso específico de Madá, já na unidade de internação, ela explica: *eu me envolvi muito, e, assim, hoje eu posso dizer que nada valeu a pena (...) e só tem uma forma de você num se abalar, em Deus (sic)*, sugerindo uma experiência de “conversão”. Já Efraim, quando lhe perguntei se pretendia voltar a frequentar alguma igreja, mesmo que continuasse na *vida do crime* quando saísse da medida de internação, explicou o seguinte:

Ada – E pode frequentar igreja, alguma coisa assim?

Efraim- *Pode. Primeiramente a Deus. Tudo que vier ali que for da parte de Deus, evangelização, a gente respeita, a qualquer momento (sic).*

Ada – Cê pensa em procurar uma igreja, ou num quer mais isso pra você?

Efraim –*Penso. Num sei, assim, né... mas eu penso de voltar pra igreja (sic).*

Ada – Mas você pensa assim: só posso voltar pra igreja quando sair do crime, ou pode ir pra igreja ao mesmo tempo?

Efraim – *Voltar frequentar a igreja pode, num pode ser evangélico (sic)...*

Ada – Então, hoje você considera que não é evangélico?

Efraim – *Não. Que eu num vou tá nas duas coisa, ou é uma coisa ou é outra (sic)* (Efraim, março de 2020).

A partir do diálogo com os dois jovens, é possível perceber como contexto de *guerra entre facções*, acrescentou algumas camadas de vulnerabilidade às vidas daqueles que estão nas margens urbanas. Como contextualizei na sessão anterior, a *guerra* potencializou um ambiente incerto e tenso nas *quebradas*, um ambiente de desconfianças, em que *sair da facção* e *sair do crime* nunca é fácil, mas extremamente tenso, arriscado e negociado. Pressionados a assumir um lado na *guerra*, muitos garotos e garotas falam em *virar evangélicos/as* como uma alternativa à *vida do crime*:

Ada – Então, normalmente, quando uma pessoa sai do crime, ela vira evangélico? Ou não necessariamente?

Adolescente – *Da parte dos integrante [irmãos da facção] ali, eu num sei responder não. Se for pá virar evangélico ali, né, virar trabalhador. Da nossa parte [adolescentes, que não são irmãos, mas correm com a facção], eu sei responder: é. Livre-arbitrio. Nós faz o que quer, só num pode fechar com outa facção, se fechar com outa facção, nós vira inimigo (sic).*

(Garoto em unidade de internação masculina, março de 2020)

Ada – E quem não quer correr com a facção, que diz assim, “não quero mais”?

Adolescente – *Quem corre e não quer mais correr? Tem saída, só que, se sair, ou vai sair pra virar evangélico ou não se envolver mais com o crime (sic).*

(Garoto em unidade de internação masculina, março de 2020)

Ada – Onde vocês acham que ainda podem melhorar?

Adolescente – *Eu posso melhorar ali de virar evangélico, né, e ir pro céu, mudar de vida (sic).*

(Garoto em unidade de internação masculina, março de 2020)

Para que tal desengajamento seja considerado válido, no entanto, é necessário enunciar e performar uma conversão que se torne visível por meio da distinção comportamental e estética, que se opõe àquilo que se entende por *mundo do crime* (CUNHA, 2015; DENSLEY; PYROOZ, 2019; JOHNSON; DENSLEY, 2018; GUSMÃO, 2011). Como afirma Misse (2010, p. 30), “não basta que haja conversão, é necessário dar-lhe o testemunho público”.

Assim, por mais que na unidade feminina o conflito entre *facções* não parecesse interferir tanto nas relações entre as garotas, não se poderia esquecer

que em algum momento elas sairiam dali, voltariam às suas *quebradas*, prestariam contas de seus atos. Talvez, amizades ali surgidas não pudessem ter continuidade no *mundão*. Do lado de fora, elas voltariam a se posicionar nas rígidas fronteiras de aliadas ou rivais. Em tais circunstâncias, as falas de Madá sobre as partes que lhe faltavam poderiam estar sendo dirigidas às demais garotas como uma maneira de já apontar um afastamento da *vida do crime*, como uma forma de legitimar as escolhas que então fazia, apontando para uma *mudança de vida*. Naquela figuração, entendida através da teoria eliasiana (Elias, 1980), as garotas exerciam mútuas pressões e constrangimentos umas sobre as outras, mesmo que, devido às suas posições no *mundão*, algumas estivessem em desvantagem nas balanças de poder.

A partir de tais trajetórias e diálogos, levanto algumas hipóteses prospectivas para pensar interpretativamente sobre os cursos e efeitos nas trajetórias de Madá e Efraim. Quais seriam, então, as alternativas disponíveis aos dois, considerando o contexto alagoano já apresentado e suas enunciações prospectivas? A partir das trajetórias de tantos outros *adolescentes* com quem já pude dialogar, aponto algumas possibilidades, pensando nas distinções entre as possíveis experiências de ambos.

No caso de Madá, é possível que, ao receber a liberdade, ela volte a frequentar a igreja Assembleia de Deus em sua *quebrada*. Possivelmente, ao engajar-se em vínculos com os membros da igreja, seja possível para a garota migrar para outra cidade ou até estado, uma vez que seria arriscado permanecer em Maceió. No entanto, reduzir sua experiência e engajamento religioso a uma resposta às dificuldades e riscos enfrentados não seria suficiente, afinal, como ela mesma narrou, mesmo quando estava *na vida do crime*, apresentava a disposição para a experimentação religiosa, *lá fora a gente vivia pensando também* (sic), sugerindo-me justamente o que tenho entendido como interfaces e interpenetrações entre seu arcabouço religioso e a *vida no crime*.

Além disso, *virar evangélico/a* e engajar-se em uma igreja só se torna uma alternativa viável porque é legitimada pelos membros da *facção*, pelo *crime*. Ou seja, engajamento nas redes da religião parece ser anterior aos cursos que sua vida pode tomar daí em diante, e, a meu ver, pode ampliar suas possibilidades de rumos (ALENCAR, 2012; JOHNSON; DENSLEY, 2018).

É da articulação entre espaços, tempos, pessoas e experiências que se cria uma comunidade, uma igreja, como espelho da região moral ao qual tais indivi-

duos são assimilados e da qual são testemunhos. Começar a, de fato, frequentar uma igreja acontece em um contexto de sociabilidade, no encontro de laços afetivos (BIRMAN; MACHADO, 2012; FOERSTER, 2012). Nesse sentido, também é provável que Efraim volte a frequentar a igreja de sua infância, também Assembleia de Deus. Em seu caso, no entanto, é possível que não haja o interesse de estabelecer vínculos, ou ser reconhecido institucionalmente: *Voltar frequentar a igreja pode, num pode ser evangélico (sic)*. Uma série de pesquisas têm apontado para o que também percebo, ainda de maneira inicial, entre meus interlocutores: indivíduos inseridos nas “malhas do crime” têm passado a articular uma “gramática pentecostal”, alinhando visões morais de *certo* e *errado* em suas relações e práticas, como me parece ser o caso de Efraim (Cunha, 2015).

Nessas circunstâncias, assim como para Madá estar vinculada institucionalmente a uma igreja lhe serviria como uma rede de proteção (CUNHA, 2015), o PCC também poderia ter a mesma função para Efraim (RODRIGUES; SILVA; SANTOS, 2020). Por outro lado, é possível que o garoto esteja mais vulnerável tanto a *cobranças do mundo do crime*, quanto a uma apreensão, indo parar no sistema prisional.

Contrapõem-se aqui duas possibilidades, que embora tenham interfaces, também têm suas fronteiras. No caso de Madá, caso se engaje em uma igreja e passe a seguir suas diretrizes, será o fim da vida de aventuras, adrenalina e prestígio. Sua trajetória, ao que me parece, mais se aproxima do jovem Raskólnikov, de Dostoiévski, que, diante do remorso pelo crime cometido e do sofrimento da prisão na Sibéria, se sente atraído pela remissão pela via religiosa, pela religião na qual havia sido formado desde a infância. No caso de Efraim, ele parece encarar outra possibilidade: *O que eu tenho na minha mente é que todo mundo nasce pra morrer. Cedo ou tarde eu vou morrer, então, o que tiver de fazer eu vou fazer, num vou tentar agradar os outro (sic)*.

Evidentemente, essas são apenas duas suposições extremas. As posições de Madá e Efraim estão entre duas fronteiras, que podem ser deslocadas e transcendidas, afinal, os cursos e inter cursos da vida são imprevisíveis e múltiplos, e não necessariamente dependem única e exclusivamente de suas vontades (Simmel, 2010). É interessante perceber, no entanto, como no caso de ambos, a dimensão religiosa, é um elemento central de suas experiências, como se identificam e como interpretam os cursos de suas vidas.

Algumas (in)conclusões finais

Por meio de alguns vestígios das trajetórias e diálogos com os *adolescentes* Madá e Efraim, procurei apontar para como, apesar de ambos enunciarem rígidas fronteiras entre *serevangélico* e *serdo crime*, eles também demonstraram a disposição para a experimentação religiosa. Suas falas dão algumas pistas para se pensar sobre as interfaces entre esses dois universos a partir da multiplicidade de cursos de suas vidas e experiências. Estou propondo que as fronteiras por eles enunciadas são muito mais porosas do que rígidas, sugerindo existir encontros, assimilações, negociações e permanências na mediação de uma “trama complexa e longa que conta com possíveis continuidades simbólicas” (TEIXEIRA, 2009, p. 106). São o que estou entendendo como interpenetrações nas vivências entre o *crime* e a *religião*, mais especificamente evangélica (JOHNSON; DENSLEY, 2018; MARQUES, 2013).

Em sua tese de doutorado, Carvalho (2020) também aponta para como nas periferias mineiras coexistem os regimes normativos do *crime* e religioso, fazendo interagir lógicas moralmente informadas que organizam e regulam as sociabilidades entre os indivíduos. A autora aponta para como as igrejas têm uma legitimidade quase inquestionada no território onde fez pesquisa, talvez pela capacidade de conectar-se ao divino em um contexto adverso, fornecendo a possibilidade de salvação para aqueles que se encontram em posição de vulnerabilidade. E, ainda que as igrejas se coloquem em oposição ao *crime*, os regimes normativos se articulam, seja por meio da conversão de bandidos, como parece ser o caso de Madá, seja por meio da figura do traficante evangélico, como parece ser o caso de Efraim, semelhante ao que Cunha (2015) aponta na realidade carioca.

As trajetórias desses dois interlocutores, no entanto, exigem um esforço por contextualizar as especificidades do contexto nordestino, particularmente alagoano, ainda carecendo de maior aprofundamento. Argumento que jovens como Madá e Efraim, expostos às espirais de violência intensificadas pelos conflitos entre *facções* demandam redes de proteção, que podem ser encontradas na própria *facção*, na família ou em congregações e igrejas (CARVALHO, 2021; RODRIGUES; SILVA; SANTOS, 2020). Entendo, no entanto, que ainda é preciso um mergulho mais profundo sobre como a religião evangélica tem balizado sociabilidades, comportamentos, hierarquizações sociais e autoidentificações nas margens urbanas alagoanas, fornecendo sentidos morais e de justiça inclusive *no crime* (CARVALHO, 2020).

Como fica claro, existem mais questões a serem respondidas do que respostas e conclusões. A partir de minhas iniciais incursões em campo, tenho buscado, então, lidar com as seguintes perguntas: Por que *ser evangélico* é enunciado como uma alternativa para quem quer *sair do mundo do crime*, como apontou Madá? Por que muitos de meus interlocutores, ainda que afirmem estar *na vida do crime*, mobilizam uma gramática religiosa e expressam a disposição para a experimentação religiosa, até por frequentar uma igreja, por exemplo, como sugeriu Efraim? Ao que me parece, no entanto, tais perguntas já apontam para as interfaces entre a religião e o *crime* nas periferias urbanas alagoanas, que, a meu ver, podem ser entendidas por meio das ressonâncias morais e disciplinares.

Apesar do muito que já tenha se dito sobre tal temática, sobretudo no eixo Rio-São Paulo, algumas questões ainda precisam ser recolocadas mais de vinte anos depois. A centralidade dessas questões volta a me remeter aos achados de Mafra, que, ainda nos anos 1990, forneceu pistas sobre o fenômeno de expansão das religiões evangélicas e pentecostais, apontando não apenas para mudanças configuracionais na vida das periferias urbanas (SANTOS, 2017), mas, principalmente, para a percepção de como aqueles que estavam às margens dos países periféricos passaram a assumir centralidade na expansão dessa vertente religiosa, a ponto de disputar espaço, inclusive, nos países ditos centrais. Tais percepções demonstram a relevância de pesquisas que continuem a se debruçar sobre a expansão da religião evangélica por outros territórios brasileiros na contemporaneidade, abarcando distintos marcadores, inclusive os geracionais, como procurei fazer por meio dos diálogos com Madá e Efraim.

Referências bibliográficas

ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, história e tipologia –1911-2011*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2012.

ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada – Evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*. São Paulo: Unicamp, v. 50, 2017.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: O pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, n. 14, 2009. p. 106-118.

BARROS, João Paulo Pereira et al. “Pacificação” nas periferias: Discursos sobre as violências e o cotidiano de juventudes em Fortaleza. *Revista de Psicologia*. Fortaleza: UFC, v. 9, n. 1, 2018. p. 117-128.

BIRMAN, Patrícia. Cruzadas pela paz: Práticas religiosas e projetos seculares re-

lacionados à questão da violência no Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 32, n. 1, 2012. p. 209-226.

BIRMAN, Patrícia. Narrativas seculares e religiosas sobre a violência: As fronteiras do humano no governo dos pobres. *Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 9, n. 1, 2019. p. 111-134.

BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. A violência dos justos: Evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 27, n. 80, 2012. p. 55-69.

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Geral. *Mapa do encarceramento: Os jovens do Brasil*. Brasília: Presidência da República, 2015. Disponível em https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/01/Mapa_do_Encarceramento_-_Os_jovens_do_brasil.pdf.

CARVALHO, Ana Beraldo. *Negociando a vida e a morte: estado, igreja e crime em uma favela de Belo Horizonte*. Tese (Doutorado em Sociologia). São Carlos: UFS-Car, 2020.

CARVALHO, Ada Rízia Barbosa de. *A “máquina opressora”*: A gestão da vida de adolescentes sentenciados a cumprir medida socioeducativa em unidades de internação de Alagoas. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Maceió: UFAL, 2018.

CARVALHO, Ada Rízia Barbosa de. *Cadeias de tensão*: Repertórios disciplinares de facções e do sistema em unidades de internação alagoanas. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Maceió: UFAL, 2021.

CARVALHO, Ada Rízia Barbosa de; SANTOS, Alana Barros. Algumas expressões da guerra entre facções nas unidades de internação alagoanas. *Áskesis*. São Carlos: UFSCar, v.9, n.1, 2020.p. 19-35.

CÔRTEZ, Mariana Magalhães Pinto. *O bandido que virou pregador*: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores. Tese (Doutorado em Sociologia). São Paulo: USP, 2005.

CUNHA, Christina Vital da. *Oração de Traficante*: Uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

DENSLEY, James; PYROOZ, David C. A Signaling Perspective on Disengagement from Gangs. *Justice Quarterly*, v. 36, n. 1, 2019. p. 31-58.

DIAS, Camila Caldeira Nunes. *A igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo*: Religião e violência na prisão. São Paulo: Humanitas, 2008.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1980.

FELTRAN, Gabriel. Crime e castigo na cidade: Os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo. *Caderno Centro de Recursos Humanos*. Salvador: UFBA, v. 23, n. 58, 2010. p. 59-73.

GODOI, Rafael. Penar em São Paulo: Sofrimento e mobilização na prisão contemporânea. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 31, n. 92, 2016.

GRILLO, Carolina Cristoph. Da violência urbana à guerra: Repensando a sociabilidade violenta. *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 12, n. 1, 2019. p. 62-92.

GUSMÃO, Eduardo Henrique Aaraújo. *Dinâmicas prisionais e religião: Uma análise sobre as trajetórias e experiências de detentos em processos de conversão*. Tese (Doutorado em Antropologia). Recife: UFPE, 2011.

HATHAZY, Paul. The rebirth of the prison in Latin America: Determinants, regimes and social effects. *Crime, Law and Social Change*, v. 65, n. 3, 2015. p. 113-135

IPEA. FBSP. *Atlas de violência 2019*. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. Disponível em <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/19/atlas-da-violencia-2019>. Acesso em 31 de outubro de 2020.

IPEA. *Atlas da violência 2020*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. 2020. Disponível em <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>. Acesso em 15 de fevereiro de 2021.

IPEA, PNUD. *Atlas do Desenvolvimento Humano do Brasil*, 2017. Disponível <http://www.leffa.pro.br/textos/abnt/internet.html>. Acesso em 21 de março de 2021.

JOHNSON, Andrew; DENSLEY, James. Rio's new social order: How religion signals disengagement from prison gangs. *Qualitative Sociology*, v. 41, n. 2, 2018. p. 243-262.

LAHIRE, Bernard. *Homem plural: Os determinantes da ação*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LIMA, Carla Patrícia Siqueira. *As mulheres nas redes do tráfico de drogas em Alagoas*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Maceió: UFAL, 2016.

LOURENÇO, Luiz Cláudio; ALMEIDA, Odilza Lines. “Quem mantém a ordem, quem cria desordem”: Gangues prisionais na Bahia. *Tempo Social*. São Paulo: USP, v. 25, n. 1, 2013. p. 37-59.

LYRA, D. *A república dos meninos: Juventude, tráfico e virtude*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2013.

MALLART, Fábio. *Cadeias dominadas: Dinâmicas de uma instituição em trajetórias de jovens internos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). São Paulo: USP, 2011.

MANSO, Bruno Paes; DIAS, Camila Caldeira. PCC, sistema prisional e gestão do novo mundo do crime no Brasil. *Revista Brasileira de Segurança Pública*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, v. 11, n. 2, 2017. p. 10-29.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*. Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 24, 2013. p. 119-137.

MARINHO, Noélia Nunes. *A experiência de ser jovem e mulher em uma igreja tradicional protestante*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Maceió: UFAL, 2017.

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

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: Aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*. São Paulo: CEDEC, n. 79, 2010. p. 15-38.

PADOVANI, Natália Corazza. *Sobre casos e casamentos: Afetos e “amores” através de pentenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*. Tese (Doutorado em Antropologia). Campinas: UNICAMP, 2015.

PIRES, Artur Freita. “A vida do crime é louca”: As relações criminais em um complexo de favelas. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Fortaleza: UFC, 2018.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Religião e desigualdades sociais no município de São Bernardo do Campo: Estudo comparativo de grupos evangélicos em dois bairros de condições sociais e econômicas opostas. In: RIVERA, Dario Paulo Barrera. (org.). *Evangélicos e periferia urbana em São Paulo e Rio de Janeiro: Estudos de sociologia e antropologia urbanas*. Curitiba: CRV, 2012. p. 17-64.

RODRIGUES, Fernando de Jesus; SILVA, Ada Rízia Barbosa da; SANTOS, Alana Barros. Notas sobre redes de proteção: facção, família e crime em periferias urbanas de Alagoas. *Diversitas Journal*, v. 5, n. 3, 2020. p. 2297-2316.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. Tradições de agressividade, disciplina e sistema de internação de jovens em Alagoas (1980-2015). *Interseções*. Rio de Janeiro: UERJ, v. 19, n. 2, 2017. p. 483-513.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. “Necessidade’ de ‘polícia’ e a ‘paz’ das ‘facções’: desejos de ‘ordem’ e efeitos de ‘desordem’ nas periferias e cadeias de Maceió, AL”. BITTENCOURT, João (org.) *Juventudes contemporâneas – desafios e expectativas em transformação*. Rio de Janeiro: Editora Telha, 2020a.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. “Corro com o PCC”, “corro com o CV”, “sou do crime”: “Facções”, sistema socioeducativo e os governos do ilícito em Alagoas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 35, n. 102, 2020b.

SANTOS, Alana Barros. *As experiências de rupturas afetivas na família favorecem a aproximação dos adolescentes com práticas ilícitas e criminais?*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Maceió: UFAL, 2018.

SCHELIGA, Eva Lenita. Trajetórias religiosas, experiências prisionais: A conversão religiosa numa instituição penal. *Comunicações do ISER: Religiões e Prisões*. Rio de Janeiro: ISER, n. 61, 2005. p. 75-85.

SIMMEL, Georg. *The view of life: Four metaphysical essays with journal aphorisms*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

SIQUEIRA, Ítalo Barbosa Lima; PAIVA, Luiz Fábio. “No Norte, tem Comando”: as maneiras de fazer o crime, a guerra e o domínio das prisões do Amazonas. *Revista Brasileira de Sociologia*. São Paulo: SBS, v. 07, n. 17, 2019. p. 125-154.

TEIXEIRA, César Pinheiro. *A construção social do “ex-bandido”*: Um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

¹ O caso carioca, não por acaso bastante abordado na bibliografia nacional é bastante significativo. Há pelo menos trinta anos, não apenas o Comando Vermelho se expandiu pelas *cadeias* do estado, como também a religião pentecostal. Ou seja, ambas tiveram um grande processo de expansão, no mesmo território e no mesmo intervalo de tempo (Johnson; Densley, 2018).

² Estou demarcando as palavras e expressões nativas com o uso do *itálico*. Os nomes aqui mencionados são fictícios.

³ Em 2017, segundo o Atlas do Desenvolvimento Humano do Brasil, desenvolvido pelo Instituto de Pesquisa Econômica e Aplicada e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, Alagoas ficou na última posição entre as unidades da federação quando se tratava de desenvolvimento humano. Para ver mais, acessar: <https://atlasbrasil.org.br/ranking>. Além disso, segundo os últimos Atlas da Violência, Alagoas também tem figurado entre os estados brasileiros com maiores índices de homicídios do país, sobretudo quando se trata de jovens e jovens negros. No mesmo ano de 2017, por exemplo, Alagoas foi o quarto estado do país com maior taxa de homicídios de jovens por cem mil habitantes, atrás apenas do Rio Grande do Norte, do Ceará e de Pernambuco (IPEA, FBSP, 2019; IPEA, 2020).

⁴ A falar em trajetórias, estou entendendo que os indivíduos são formados por suas vivências e por suas múltiplas aquisições no decorrer da vida, o que interfere na ativação de disposições em situações presentes (LAHIRE, 2002). Além disso, as decisões individuais se inserem em processos sociais não-planejados, cujas dinâmicas determinam suas consequências (ELIAS, 1995).

⁵ Ainda em uma das atividades da iniciação científica, na pesquisa, *Mercados Ilícitos, Amor e Diversão nas Periferias de Maceió*, em que eu fui bolsista CNPq.

⁶ Expressão usada para quando se falta aulas.

⁷ *Cobranças* são punições perpetradas por membros de *facções* relativas a *erros* cometidos *no crime*. Os ataques são como empreendimentos *do crime*, visando a expansão de redes de atuação e dos mercados ilícitos em *quebradas* dominadas por rivais.

⁸ Para saber um pouco mais sobre as relações afetivas e familiares relativas aos garotos e garotas com quem tenho dialogado em unidades de internação, ver: Rodrigues; Silva; Santos, 2020 e Santos, 2018. Os textos referenciados são fruto da pesquisa que temos desenvolvido, *Mercados Ilícitos, Amor e Diversão nas Periferias de Maceió*. Por meio de entrevistas, temos abordado diferentes dimensões da vida dos adolescentes que são nossos interlocutores, no sentido de compreender, também, um pouco mais sobre as margens alagoanas.

⁹ Agreste é a região do Nordeste brasileiro que fica entre o que se entende por Zona da Mata, onde normalmente se localizam as capitais, mais ao litoral, e os Sertões, mais ao interior dos estados.

¹⁰ Uma espécie de armadilha, em que uma pessoa é levada a um lugar ou conduzida a uma situação enganada, e é então morta. No caso do tio de Efraim, sua esposa é que teria sido a responsável pela *cocó*.

¹¹ A noção de caminhada diz respeito à trajetória de alguém na *vida do crime*. Tal trajetória fica sob avaliação moral por parte dos pares, e o indivíduo sujeito a ascensões ou *cobranças*

¹² As Rodas de Conversa consistiam em atividades semanais que realizei em unidades de internação junto a grupos de 5 a 7 *adolescentes*. Lançando mão de livros infanto-juvenis, músicas, curtas,

filmes e imagens, minha intenção era ampliar e aprofundar as possibilidades de diálogo com meus interlocutores, tendo uma convivência prolongada em campo, provocando-lhes a partir de perguntas e respostas que nos eram suscitadas por nossas experiências de vida e pelas leituras e escutas que fazíamos. Nesses momentos, também lhes colocava questões importantes para a pesquisa que desenvolvia. Para tanto, me inspirei nas propostas de Natália Padovani (2015), Fábio Mallart (2011) e Diogo Lyra (2013) em suas pesquisas de campo.

¹³ Enunciam vínculos com a *facção* A ou B.

¹⁴ Ao falar em trajetória de institucionalização, no caso de Efraim, me refiro ao fato de ele e sua família terem sido membros regulares e fixos em uma igreja Assembleia de Deus. Ele chegou a cantar no coral de jovens, o que o tornava membro da *mocidade* da igreja. Seus pais e avós também a frequentavam, bem como suas primas. Ele narrou que o esposo de uma delas era, inclusive, pastor.

Recebido em 10/02/2021

Aceito para publicação em 19/03/2021