

Entre o querer e o não querer

Dilemas existenciais de um ex-trafficante na perspectiva de uma sociologia dos problemas íntimos

Diogo Silva Corrêa*

<https://orcid.org/0000-0002-5932-7599>

Eis por que eu tinha razão em dizer agora há pouco que é preciso procurar a oposição social elementar, não, como se pode crer à primeira vista, na relação de indivíduos que se contradizem ou se contrariam, mas bem nos duelos lógicos e teológicos, nos combates singulares de teses e antíteses, de querer e de não querer, cuja consciência do indivíduo social é o teatro.

Gabriel Tarde, *Les lois sociales*, [1898] 1999, p. 87.

Introdução

No presente texto procuro desenvolver, com base em um caso particular encontrado em um trabalho de campo de quase dois anos na favela do Rio de Janeiro, Cidade de Deus, o que chamo de *sociologia dos problemas íntimos*. Na primeira parte, relato como cheguei a esse campo, exponho os meus objetivos iniciais e narro como conheci Charles, um convertido, ex-trafficante e ex-viciado em crack. Em seguida, apresento como ampliei meu enfoque inicial e explico suas motivações originadas ao longo do trabalho de campo. Na terceira parte do artigo, descrevo a metodologia e a codificação que forjei para apresentar a trajetória de Charles em meio às suas idas e vindas na igreja. Na quarta parte, detenho-me em uma variação brusca ocorrida em sua trajetória biográfica, buscando, a partir daí, desdobrar dois dos dilemas existenciais que ela revela e que perpassam a vida de Charles: a relação entre o tráfico de drogas

* Universidade de Vila Velha, Espírito Santo, Brasil.

e a igreja evangélica pentecostal, e a relação entre diferentes concepções de tráfico de droga. Por fim, concluo com as implicações teóricas mais gerais do que chamo de *sociologia dos problemas íntimos*.

O trabalho de campo

Não era a primeira vez que visitava a favela Cidade de Deus, mas 21 de novembro de 2011 foi meu primeiro dia de trabalho de campo. Graças à mediação de Beija-Flor, um antigo amigo e morador da favela, conheci o pastor Zezinho do Galão. Nós nos encontramos na tarde de uma segunda-feira em um dos locais que, antes da chegada da Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), era um dos pontos centrais de venda de drogas na região.

Para minha sorte, Zezinho e outros membros da Assembleia de Deus faziam uma pregação a céu aberto com o auxílio de caixas de som em frente à quadra de uma escola de samba, conhecida pelos bailes que lá se realizam nos finais de semana – sobretudo aos domingos. Depois de uma primeira solicitação de Beija-Flor, Zezinho imediatamente se prontificou a dialogar conosco. Quando lhe expliquei que desejava fazer uma pesquisa sobre conversão religiosa, ele não hesitou em apresentar-me Maia, antigo traficante e “ex-dono” da região da favela em que estávamos.

Após um primeiro contato com Maia, Zezinho me levou até as outras pessoas que se encontravam ao nosso redor. Logo me dei conta de que se tratava de antigos membros da boca de fumo local, a maior parte deles convertidos à Assembleia de Deus Ministério em Península (Adep), da qual Zezinho era pastor¹. Pouco depois desse primeiro encontro, comecei a fazer visitas diárias à Adep. E foi a partir da rede de contatos estabelecida nessa igreja que conheci Charles, um jovem de 24 anos, convertido havia mais de quatro anos e membro dessa igreja. Ele se apresentou² a mim como “um fã de Maia”.

1. A maior parte da minha observação participante foi feita em uma igreja Assembleia de Deus situada em uma das regiões da favela. Nela, frequentei semanalmente os cultos e, quando possível, as atividades fora da igreja: batismo, pregações fora do templo, missões de “resgate de almas” ou atividades nas suas congregações. Embora minhas entrevistas não tenham ficado restritas ao espaço, às atividades e aos membros da igreja, ela foi a minha porta de entrada no campo, sendo a maior parte da minha empiria obtida a partir dos contatos e da rede de relações das pessoas da igreja.
2. Como o objetivo inicial da pesquisa era colher relatos de conversão, os próprios membros vinham até mim para indicar casos exemplares de pessoas convertidas. Eles frequentemente utilizavam a categoria dos “testemunhos fortes” para definir os bons casos. Quanto mais difícil e complicado era o problema do qual a pessoa havia saído – ou “se libertado” –, mais “forte” seria o testemunho. Daí porque, diante do meu interesse demonstrado e do privilégio de chegar à igreja pelo intermédio e com o incentivo de um dos seus principais pastores, várias indicações me eram feitas. A exemplaridade de suas conversões consistia nos passados marcados por dificuldades e momentos extremos.

Antes de sua conversão, Charles fora traficante, viciado em crack, e tinha sido expulso da favela em que morava³. Ele havia passado um tempo como morador de rua até se tornar membro da Adep e voltar a residir na Cidade de Deus. Suas feições físicas eram bem típicas dos homens daquela igreja: negro, frequentemente definido como “gordinho”, com estatura por volta de 1,80 metros. Na época em que o conheci, Charles tinha cabelo raspado, barba benfeita, usava uma calça e uma camisa polo listrada – estilo que sempre o acompanhou nos períodos em que esteve na condição de membro da Adep.

Cabe dizer por ora que, ainda em novembro de 2011, fiz uma primeira longa entrevista com Charles que durou mais de três horas. Nela, ele me relatou sua trajetória de vida e as justificativas para a sua conversão⁴.

A reorientação do enfoque metodológico

No decorrer da pesquisa, percebi elementos que me fizeram ampliar a orientação do meu enfoque inicial. Inicialmente, meu objetivo era repertoriar como as pessoas justificavam sua conversão e narravam suas transições e mudanças de vida. Inspirando-me na sociologia das justificações de Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), a ideia era mapear as metafísicas morais sob as quais os indivíduos se ancoravam para justificar a mudança de uma condição identitária específica para outra. Meu escopo era descrever de que forma os membros da Igreja Assembleia de Deus Ministério de Península assumiam e justificavam uma nova condição identitária, estruturada em torno de passagens entre um antes e um depois: de “traficante”, “bandido”, “homossexual”, para “crente”, “cristão”, “homem de Deus”. Isso incluía, na verdade, descrever algo mais do que a mera assunção de uma nova condição identitária, já que essa passagem implicava o acréscimo do prefixo “ex” à antiga vida: “ex-bandido”, “ex-viciado”, “ex-macumbeiro”, “ex-gay” etc. O que se era antes considerava-se sempre como “pior”, “errado” e “demoníaco”, e o que se era no aqui e agora apresentava-se como “melhor”, “certo”, o que segue a “vontade de Deus” etc.

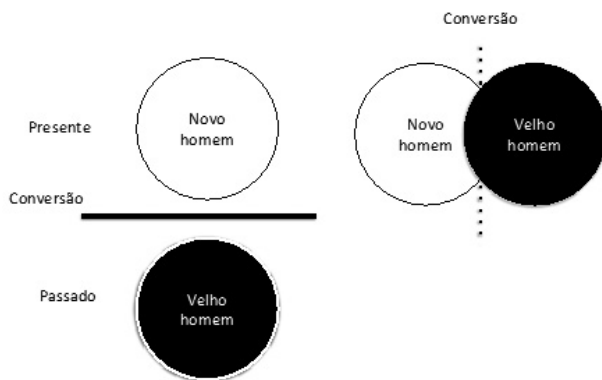
No entanto, conforme a pesquisa de campo foi avançando, essa intenção inicial pareceu-me cada vez mais insuficiente para descrever a forma de vida dos crentes

3. Gostaria de salientar que não trato essa análise da conversão como necessariamente mais realista que a outra, restrita às narrativas de vida. A conversão é um fenômeno complexo que, para os meus pesquisadores, abarcava elementos de continuidade e descontinuidade, de reversibilidade e irreversibilidade; razão pela qual, qualquer que seja a análise que pretenda dar conta da experiência da conversão, precisa levar a sério todos esses elementos que, por vezes, se mostram contraditórios entre si.
4. Do mesmo modo, entrevistei outras dezenas de pessoas que estavam estabilizadas na condição de membros da Igreja.

com a qual eu passara a conviver desde o fim de 2011. E a decisão da ampliação do meu enfoque, faz-se preciso dizer, foi motivada não tanto por uma reflexão teórica, mas por um evento ocorrido no próprio trabalho de campo.

Eu estava, certo dia, em frente à casa de Zezinho, recostado em seu carro de entrega de galão de água, quando ele me disse: “Pô, você já entrevistou muita gente que está firmada na fé, né? Por que você não entrevista quem tem dificuldade para isso? Acho que pode ser bom”. Esse foi o gatilho que me fez repensar e ampliar o foco inicial da pesquisa. A primeira razão, já esboçada acima, é o que agora chamarei de paradoxo da conversão. Pois se, por um lado, os crentes frequentemente enfatizam a descontinuidade com relação ao passado, é bem verdade que, por outro, eles mesmos, em outros momentos, sempre afirmam que ninguém está integralmente convertido ou “completamente liberto” e que o “velho homem” está sempre presente, ainda que de modo potencial. Portanto, a conversão, no modo como ela é experienciada pelos membros da Adep, também possui um caráter reversível; e o novo estado obtido, embora nos relatos seja apresentado como um “fato bruto” (no sentido de Latour e Woolgar, 1979), em outros momentos é, pelos próprios crentes, dito como “provisório” e sempre ameaçado pelo estado anterior.

O paradoxo da conversão



No caso dessa segunda versão, as coisas se passam como se o *ex* fosse um estado potencial que, a qualquer momento, pode emergir novamente. Nos termos de George Herbert Mead (1934, pp. 173-177), o “eu” (*I*) é sempre ameaçado pelos “mim” (*me*) que desapareceram, mas podem sempre retornar ao primeiro plano. Trata-se de um raciocínio semelhante àqueles que nós, ocidentais, temos a respeito da animalidade humana. Ao menos desde Darwin (1859), há uma ideia geral em nosso senso comum de que todos somos animais como os outros, embora sejamos humanos. A animalidade é uma condição comum que temos com outras espécies,

e isso se expressa de modo mais aclarado em uma série de nossos comportamentos, além de ser um estado que pode, a qualquer momento, vir à tona. Quando estamos submetidos a situações de extrema necessidade, tais como fome e raiva, diz-se, normalmente, que nos comportamos “como animais”. A animalidade é, portanto, o fundo sombrio e potencial que nossa humanidade – e, para evocar Elias (1994), nosso “processo civilizador” – esconde. O mesmo raciocínio pode ser transposto para o *ex*: os convertidos são crentes, homens nascidos de novo, mas o *ex* é tanto a marcação de um pretérito como de um presente (como já destacamos), e também da presença de um futuro potencial que pode se desvelar a qualquer momento. No que pude apreender com os crentes da Adep com os quais convivi, o *ex* pode voltar à tona de três formas tipificadas: por “desvio” (quando comete um ato condenável pela igreja, como, por exemplo, o adultério ou a volta ao uso de drogas), por afastamento da igreja (quando para de ir aos cultos e de frequentar qualquer atividade da igreja) ou por “saída da graça”⁵ (quando o crente, por ter sido provocado, age de forma inadequada para alguém que “está em Deus”).

O segundo elemento que me fez mudar a abordagem do fenômeno da conversão diz respeito ao fato de vários dos conversos por mim entrevistados terem abandonado a Adep e a nova forma de vida, ou seja, terem voltado ao tráfico ou às antigas práticas que, quando na religião, eram condenadas por eles mesmos.

Por fim, um terceiro e último ponto: o convívio diário com os convertidos mostrou bem que se, por um lado, a conversão mitigava certos problemas de modo mais ou menos provisório, por outro, era fonte de muitos outros. Assim como a vida anterior não era um inferno total, e tinha prazeres, a vida de crente não era um paraíso completo, e tinha os seus problemas. Se na narrativa de vida a conversão se mostrava como uma solução para a vida antiga ou para o conjunto de problemas nela experimentados, nada garantia, primeiro, que esses problemas não podiam retornar mais adiante nem, segundo, que a própria conversão não gerasse novos desafios, dilemas e questões. Mais do que isso, nada garantia, segundo os próprios crentes, que os novos problemas, desafios, dilemas e questões não colocassem o novo estado adquirido, pós-conversão, em questão, tornando a própria conversão não tanto (ou não apenas) a solução para todos os problemas (como nos relatos), mas ela mesma o próprio problema.

Eis porque mais do que a análise da conversão como uma transformação de estados molares, nítidos, bem definidos, portanto “prontos” e “estabilizados”, conforme

5. A diferença do “desvio” para o “sair da graça” consiste no fato de que, no segundo caso, trata-se de algo rápido e provisório, não implicando uma mudança no estado “molar” do crente. É possível “sair da graça” sem ter que sair da condição de membro, mas não é possível desviar-se mantendo-se como membro. É como um “surto”, sempre relacionado a um evento circunstancial que o provoca.

expresso na narrativa de vida dos convertidos, eu me pus a pesquisar casos nos quais eu pudesse vê-la *instável* (ou *in the making*). Já que, na versão descontínuista de praxe dos relatos de vida, a conversão era apresentada como um fato bruto, ou *black box*, e a nova escala ou critério de definição de si e do mundo era tida por óbvia (*taken for granted*) (Schütz e Luckmann, 1973, p. 224), acatei a indicação do pastor Zezinho do Galão, da Adep, e passei a pensar como seria possível reabrir essa caixa preta e vê-la em sua instabilidade. Eu me coloquei a questão de como observar mudanças menos molares e mais moleculares, isto é, mais tênues, gradativas e infinitesimais⁶. Eu, então, indagava-me: como seria possível reabrir o “fato bruto identitário”, que, por vezes, o relato da conversão parecia sugerir e mesmo pressupor?

Passei a me colocar as seguintes questões: será que se eu acompanhasse indivíduos para os quais o estado pós-conversão lhes fosse incerto, seria possível ver a conversão *em suas pequenas transformações moleculares a partir de seus elementos e movimentos problemáticos*? Será que não seria possível captá-la menos como um corte imóvel

6. Nas narrativas dos convertidos existe sempre a mobilização de duas ordens de mudanças, ou melhor, de dois grandes operadores de transformação. Utilizo para melhor defini-las os dois termos propostos por Deleuze e Guattari no texto “1874 – Três novelas ou ‘o que se passou?’”, presente em *Mil platôs*. Um primeiro nível de transformação é o que se pode chamar de transformação molar. No aludido texto, os autores definem a linha de segmentariedade dura ou molar como aquilo que existe “para garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo-se aí a identidade pessoal”. Trata-se de regiões ou planos da existência em que tudo “parece contável e previsto, o início e o fim de um segmento, a passagem de um segmento a outro”. No caso dos relatos de conversão, as transformações molares seriam aquelas definidas pelo aparato institucional da Igreja tais como, por exemplo, o “batismo nas águas”, isto é, o rito de passagem cujo objetivo é justamente definir com nitidez a fronteira que demarca a transformação do ímpio em converso, delimitando o momento em que o agora crente ingressa de vez no coletivo de irmãos. Além desse nível claro de transformação, bem institucionalizado e definido, há um outro nível, que, inspirados em Deleuze e Guattari, chamamos de molecular. Esse é irredutível ao último e concerne às transformações que se passam sempre nas margens das mudanças molares. No caso da conversão, elas aparecem como pequenos incômodos, frustrações, irritações, desejos, vontades que estão sempre nas franjas dos estados que o convertido molarmente define de si. Embora infinitesimais e quase sempre imperceptíveis, as transformações moleculares não são menos significativas. Sobretudo quando, mediante acúmulos infinitesimais, elas atravessam um ponto de singularidade e produzem uma mudança de estado, uma ruptura. Nas narrativas, o plano molecular apresenta-se nas pequenas insatisfações com a forma de vida do crime; mas também nos sentimentos de ausência da família; na fadiga do tempo de prisão; no cansaço do corpo que cada vez menos suporta dias dormindo em lugares distintos e por vezes inóspitos. Essas transformações moleculares são como que rachaduras, mas rachaduras que, pouco a pouco, vão se abrindo até quebrarem o vidro. “Mas o que aconteceu exatamente? Na verdade, nada de assinalável nem de perceptível; mudanças moleculares, redistribuições de desejo que fazem com que, quando algo acontece, o eu que o esperava já esteja morto, ou antes aquele que o esperaria ainda não chegou [...]. A fissura ‘se produz quase sem que o saibamos, mas na verdade tomamos consciência subitamente” (pp. 71-2). Na temporalidade molecular, o tempo passa pouco a pouco, embora imediatamente. A vida do crime já não é mais possível, mas a consciência da impossibilidade vem subitamente por intermédio do acúmulo de insatisfações moleculares e infinitesimais.

abstrato de uma trajetória biográfica já pronta e mais, adaptando Deleuze (1985, pp. 76-94) em sua bela obra sobre o cinema, como “*um corte móvel da duração*” de uma vida em constante evolução? Será que acompanhar e seguir pessoas cuja conversão parecia estar em jogo não me permitiria vislumbrar mudanças infinitesimais e moleculares a respeito dos critérios de definição de si e do mundo que os indivíduos estabelecem para si – o que, no caso da conversão molar, já estabilizada e pronta, aparece como uma única e grande mudança geral? Se é verdade que a narrativa da conversão tende a suprimir uma série de hesitações, vaivéns que se passaram no curso de instantes presentes passados, olhar para um indivíduo recém convertido, ou recém afastado da fé, talvez me permitisse ver a conversão, ela mesma, não como a solução de (todos) problemas, mas *como o próprio elemento problemático*?

Essa reorientação do olhar, que passou a voltar para os indivíduos possivelmente instáveis ou oscilantes, cuja operacionalização metodológica exponho a seguir, também permitia encarar um problema inerente às narrativas de vida, para o qual mesmo a noção de carreira interacionista não trazia nenhuma solução razoável ou possível: a questão da “ilusão retrospectiva”, ou da “ilusão biográfica” (Sartre, 1995, p. 179; Bourdieu, 1986). Em seu estudo sobre manicômios, prisões e conventos, Erving Goffman já notava esse problema e apontava que a ilusão retrospectiva era “um aspecto bastante delicado da sociologia das carreiras”. Isso porque, continua o autor, “a visão do conjunto que cada indivíduo constrói quando ele olha retrospectivamente a sua evolução é um importante aspecto de toda carreira. Toda carreira pré-hospitaleira do doente decorre, em certo sentido, dessa reconstrução”. (1961, pp. 198-199). Também Richard Ekins, em seu livro *Male femaling: a grounded theory approach to cross-dressing and sex-changing*, sustenta que “o interacionismo simbólico possui uma posição clara a respeito [da ilusão retrospectiva]: todas as significações se elaboram a partir de momentos presentes particulares. Todos os momentos passados são reconstruídos do ponto de vista de cada presente” (2002, p. 110). Questão essa que, segundo o autor, “é inevitável e não há nenhum modo de remediar esse problema”. Por conseguinte, Ekins propunha tratar “esse vício como virtude” e, no capítulo da “consolidação” da carreira de feminização masculina, pela qual passaram os seus pesquisados, ele utilizava “os materiais recolhidos na entrevista para dar exemplos da maneira como os entrevistados constroem seu passado do ponto de vista do presente, que é o da entrevista” (2002, p. 110).

Diferentemente de Ekins, e seguindo a dica do pastor Zezinho, passei a pensar que haveria uma forma de remediar o problema da reconstrução do passado, a partir de um único instante presente. Como meu objetivo inicial era pensar a conversão, imaginei que, numa série de encontros presentes, sobretudo com alguém cujas idas e vindas na igreja e no tráfico era possível ver em vias de se fazer (*in the making*), seria

possível evitar esse problema de ater-se a um relato redutível a um único instante presente para entender toda a trajetória de vida de alguém. A esse respeito, a filosofia pragmatista da ação e do presente de George Herbert Mead me fez pensar em trabalhar intensivamente, e a partir de vários encontros sucessivos, com uma mesma pessoa. Tratava-se, aí, de um modo possível, a meu ver, de remediar o problema da ilusão retrospectiva com o qual Ekins dizia ser impossível lidar. Se, como afirmou Mead, a “realidade existe em um presente” (1932, p. 42), seria interessante não mais contar uma vida a partir de uma narrativa retrospectiva, como eu havia feito até então, mas, sobretudo, analisar a trajetória da conversão (ou desconversão, quando fosse o caso), a partir da comparação (e transformação) de diversos presentes de uma vida. Essa escolha, porém, do ponto de vista metodológico, não seria possível de se realizar com poucos encontros, menos ainda com um único. Por isso, explico adiante como fiz a reorientação metodológica a partir de um único caso.

O caso de Charles

Imediatamente após o conselho dado pelo pastor Zezinho, pedi que ele e outros membros da Adep mais próximos me apresentassem qualquer pessoa que tivesse acabado de sair ou entrar na igreja. Foi no início de março de 2012, quando o próprio pastor Zezinho e um evangelista da Adep me falaram para procurar Charles, um ex-viciado em crack e ex-traficante, que havia me contado sua trajetória de vida e sua conversão em novembro de 2011. Charles era, para minha surpresa, um dos que haviam acabado de se afastar. Como eles diziam na época, ele “já não estava firme” e dava claro sinais de afastamento⁷.

No dia 3 de março de 2012, reencontrei Charles perto da igreja, onde tivemos uma segunda conversa. Nela, eu propus acompanhá-lo em encontros e conversas semanais. Muito embora ele tenha aceitado prontamente, e no próprio dia tenhamos iniciado o acompanhamento, o processo não foi tão fácil quanto eu a princípio imaginei. Depois desse primeiro encontro em que ele manifestou o desejo de retornar à igreja, Charles simplesmente desapareceu: não atendia aos meus telefonemas e eu jamais o encontrava na Adep ou nos arredores de sua casa.

Apenas dezenove dias depois, mais precisamente no dia 22 de março, quando ele foi conversar com o pastor presidente da Adep para manifestar seu desejo de retorno, eu o reencontrei. Nesse mesmo dia, fiz uma nova conversa gravada e a partir

7. O primeiro deles é a diminuição na frequência aos cultos. O segundo é que Charles já andava de bermuda pela comunidade – fato que só fui entender bem depois como um dos principais indícios para mostrar “quem está firmado na fé” e “quem está andando fora”.

de então uma relação de confiança foi se estabelecendo; e os encontros passaram a ter a periodicidade que eu desejava⁸.

Com as sucessivas reuniões semanais, 58 no total, em que as conversas variavam de vinte minutos a uma hora e meia, algumas questões começaram a aparecer de modo recorrente. Embora as conversas tenham se iniciado a partir dos temas relativos à fé e à igreja, outras questões foram emergindo. De um lado, certas mudanças que ocorriam na relação de Charles com a religião eram por ele mesmo associadas a outras esferas da sua vida; de outro, algumas dessas questões assumiam, em determinado momento de sua vida, um forte protagonismo, deixando a igreja em segundo plano. Isso fez com que eu me pusesse também a mapeá-las e a analisar tudo o que de significativo variava no tempo para ele.

Como essas outras questões para além da fé não variam infinitamente, eu me pus a codificá-las. (1) Trabalho e estudo, (2) as relações afetivas (incluindo mulheres e família) e o (3) tráfico e as drogas foram as temáticas que surgiram de maneira recorrente ao longo das conversas. Foi assim que eu desloquei o baricentro de minhas preocupações de uma sociologia dos problemas públicos, tal como havia sido proposta por Joseph Gusfield (1981) e seguida por seus colegas do Centro de Estudos de Movimentos Sociais em Paris (Cefaï, 2002; 2013a; 2013b; Quéré, 2002; Quéré e Terzi, 2015). Progressivamente, descobri que eu aspirava, em contraponto, a uma sociologia dos problemas íntimos. Essa reorientação geral da pesquisa tornou-se possível já que, em vez de olhar, como nos relatos anteriores, toda uma vida a partir de mudanças identitárias centrais e molares (do crime para a de crente; ou, no caso do Charles, do crime para o de viciado para, enfim, a de crente), passei a olhar a própria conversação como um dos elementos ou aspectos da trajetória geral de uma vida.

A partir das conversas com Charles, preparei, para fins analíticos, um breve esquema que pode ser resumido em uma tabela. Nas linhas, coloquei os dias dos encontros; nas colunas, as principais e recorrentes questões que iam aparecendo. Escutei uma vez mais as gravações de cada reunião (que começaram no dia 3 de março de 2012 e terminaram em 28 de agosto de 2013) e transcrevi e mapeei tudo o que Charles dizia a propósito das temáticas acima aludidas. Comecei, a partir de então, a criar os instrumentos para acompanhar e seguir, para adaptar o título do famoso livro de John Dewey ([1938] 2013), o “*self e seus problemas*” – ou melhor, para ser mais fiel ao meu trabalho e ao do próprio Dewey, *os problemas e os selves*.

Na maior parte do tempo, os encontros ocorreram em lugares públicos. Charles e eu nos sentávamos normalmente em bancos de cimento, situados em torno de

8. Mesmo nos períodos em que Charles se afastou novamente, ele apenas circunstancialmente não quis conversar. Em geral, sempre se mostrou solícito.

uma mesa, também de cimento, na qual havia um tabuleiro de xadrez pintado. Essas mesas ficavam próximas a uma das principais vias da favela Cidade de Deus, que dividia um canal, de um lado, e residências, do outro. Frequentemente, ao longo das conversas, pessoas passavam e acenavam com a mão. Algumas delas chegaram a se aproximar e a se sentar conosco. Na maior parte das vezes eram ou membros ou *viciados*⁹ que se aproximavam para conversar, ou mesmo, no caso desses últimos, para pedir dinheiro. Embora a cada encontro Charles e eu marcássemos de nos encontrar na semana seguinte, esses agendamentos não eram sempre respeitados. Várias vezes eu aparecia repentinamente e, nos dias marcados, nem sempre Charles estava em casa. Além disso, no final do acompanhamento, passei a encontrá-lo com menos frequência. Os encontros passaram a ser quinzenais – em julho de 2013, por exemplo, o encontrei uma única vez.

A seguir, apresentarei uma breve formalização da trajetória de Charles na igreja e, em seguida, me concentrarei em uma única e brusca variação que ocorreu em sua trajetória, apresentando as justificativas que o próprio deu para tal. Isso para mostrar, por fim, como essa variação expressa uma das principais tensões (de *mundos*) e dilemas (*morais*) que sistematicamente perpassam a trajetória pessoal de Charles: a relação entre igreja e tráfico de drogas¹⁰. Trata-se de uma de suas principais “lutas íntimas” (Tarde, [1898] 1999) em que ele permanentemente tenta conciliar suas “tendências contraditórias para agir” (Mead, 1934).

Importa dizer, por ora, que para os propósitos do presente texto tais questões refletem, não por acaso, certos *mundos* e/ou *concepções morais* presentes na favela na qual Charles vive. Nesse sentido, aquilo que se expressa nas falas de Charles não é, de modo algum, redutível a Charles, indivíduo particular e singular, mas são questões, tensões e problemas que expressam e revelam a heterogeneidade espacial e temporal

9. Utilizo a palavra *viciado* como categoria nativa, utilizada pelos membros da Adep para definirem certas pessoas que circulavam pela favela Cidade de Deus.
10. Cabe dizer que há uma extensa literatura que articula pentecostalismo com a temática da violência e do crime no Brasil. Ela tem início no texto de Lins e Silva (1989), que falam já de “extremos” que se tocam. Mas é sobretudo a partir dos anos 2000 que textos sobre a temática começam a aparecer. Os livros de Alvito (2001), Scheliga (2004; 2005), Cortês (2007) e Dias (2008) são emblemáticos a esse respeito. No entanto, os trabalhos que fazem um diálogo mais direto a respeito da relação entre tráfico de drogas ou mundo do crime e evangélicos em favelas cariocas são, sem dúvida, o de Teixeira (2008; 2009; 2013) e o de Christina Vital da Cunha (2008). Enquanto Teixeira se preocupa em enfatizar as fronteiras morais que demarcam a relação entre traficantes e evangélicos – ou seja, como é possível a coabitação e proximidade sem mistura ou redução de um ao outro –, pensando sempre o tráfico e a igreja como mundos alternativos, o trabalho de Vital da Cunha sublinha, de modo distinto, as transformações que o próprio tráfico sofreu a partir do crescimento desse processo de coabitação. Ao invés de pensar em uma lógica de alternância como Teixeira, Vital da Cunha foca na lógica da coexistência. Aqui, inspirando-me em ambos os trabalhos, eu tento mostrar, como se verá adiante, que a partir de um estudo de caso de um único indivíduo é possível ver ambas as lógicas (a da alternância e da coabitação) em operação.

do ambiente social no qual ele está inserido. Charles é uma singularidade constituída relacionalmente no ambiente da *favela* que trato analiticamente como apreensível, ao menos em parte, pelo acompanhamento de seus problemas e as decorrentes *autoinvestigações* (Dewey, [1938] 2013) que eles produzem. Por isso, penso que as tensões e os dilemas morais que se expressam na *arena* (Cefaï, 2002) de seu *foro interior* propalam as tensões existentes entre os vários *mundos sociais* existentes no ambiente da favela. A tensão matriz que exploraremos, no presente texto, é a entre o tráfico e a igreja.

É importante que eu defina o que estou chamando de *mundo*. Para tanto, talvez seja interessante definir contra que tipo de abordagem eu me coloco. Para boa parte dos antropólogos e sociólogos, parece-me que uma estratégia tem sido hegemônica: o multiculturalismo. Inspirados pelo neokantismo, pode-se sintetizar essa perspectiva pelo que Viveiros de Castro (2002) define como “uma ontologia comum para epistemologias variáveis”. Ou seja: há um mundo comum para várias visões sobre ele. Cada visão possui características definidas, “categorias de entendimento” que variam de acordo com cada cultura (antropologia) ou estrutura social (sociologia) e refratam a realidade de formas distintas. Essa, digamos, “estratégia teórica” ajuda a pensar por que existe a variação perceptiva das pessoas e certas interseções entre pessoas de coletividades semelhantes. Ocorre que há um outro modo de pensar essa variação que não passa necessariamente pelo que posso chamar de estratégia “simbolista” ou “neokantiana”.

Em vez de supor que há uma realidade comum e que cada *mundo* seria uma espécie de pacote interpretativo do qual os atores fariam uso – ou que cada *mundo* corresponderia, nos termos de Schütz, a um *estilo cognitivo* definido –, prefiro pensar em *ambientes* variáveis e *organismos* mais ou menos sensíveis, ajustados a propriedades específicas e pertinentes desses ambientes. Cada *mundo*, nesse sentido, é uma interseção entre ambientes analiticamente discerníveis, pragmaticamente experienciáveis e situacionalmente descontínuos e ontologicamente contínuos.

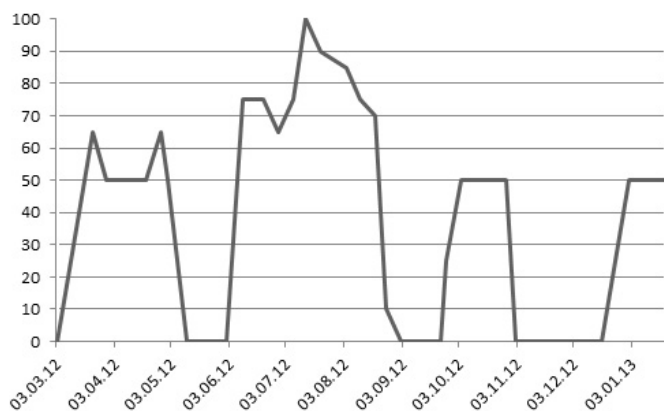
Seguindo as variações

De modo a ir direto ao ponto, fiz um gráfico que sintetiza as mudanças de Charles ao longo do tempo em sua relação com a Adep. O gráfico se pauta nas declarações que ele, ao longo das conversas, fez a respeito de sua condição de pertencimento em relação à igreja – o que chamo de estado autoatribuído. Fiz a codificação com base nas categorizações que o próprio Charles utilizava para se autodefinir: (0) totalmente afastado da igreja; (25) indo de vez em quando; (50) visitante; (75) membro no banco; (100) membro efetivo.

Antes de avançar, cabe lembrar que ser membro da Assembleia de Deus que pesquisamos, a Adep, pressupõe seguir um conjunto de condutas e regras bem definidas: a pessoa não pode beber, fumar ou usar qualquer tipo de droga; deve evitar a frequência de certos lugares (biroskas, bocas de fumo, bailes funk etc.), a não ser que seja para evangelizar; não pode manter relações sexuais com pessoa do mesmo sexo ou com outra qualquer que não seja a esposa ou o marido; não pode usar bigode, barba, bermuda; deve ir para os cultos sempre ataviado etc. Quando alguém se “afasta” ou “desvia” – quer dizer, começa a transgredir essas regras –, vai para o banco e fica um tempo sem poder exercer nenhuma atividade na igreja. Ao longo desse período – que varia de acordo com o arbítrio do pastor presidente –, a pessoa estabelece um novo compromisso de que vai buscar adequar-se ao registro e aos costumes da igreja para poder, enfim, ser reintegrado como “membro” – o que, na linguagem da igreja, significa “sair do banco”.

FIGURA 1

Gráfico da variação da intensidade do elo em relação à igreja



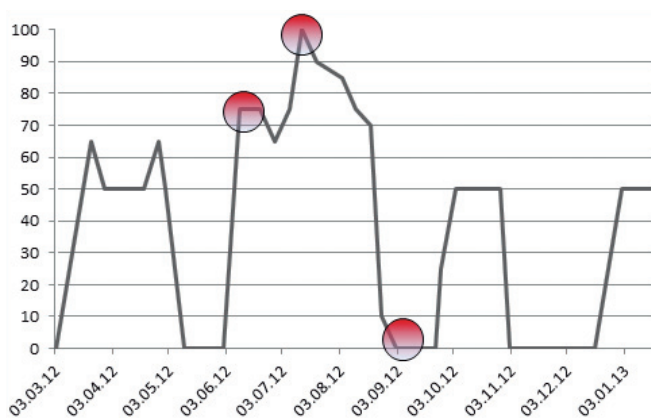
Cito alguns exemplos para deixar isso mais claro, como fiz a codificação da trajetória de Charles a partir de suas declarações de estados autoatribuídos. No dia 22 de março de 2012, Charles se apresenta como visitante: “Não, não me considero membro, me considero visitante”. No dia 11 de maio do mesmo ano, ele já não se apresenta mais como visitante, mas diz que está afastado da Adep: “Agora não tô nem como visitante, não. Tô fora, tô fora”. No dia 29 de junho, essa condição se apresenta de forma radicalmente diferente: “Agora estou 100% na igreja, sou membro”. No dia 28 de agosto, Charles se declara como não mais na condição de membro: “Cara, não é que eu vá pro banco, porque eu já me considero no banco”. No dia 7 de setembro, Charles já se diz fora da igreja: “Eu estou afastado da igreja, não me considero na igreja”. Por fim, para terminarmos os exemplos, no dia 23 de setembro, ele já se

declara totalmente fora: “Me considero afastado de vez. Não tenho feito mais nada aqui na igreja da Península, não”.

Essa variação na relação com a igreja pode ser percebida também nos futuros móveis apresentados ao longo dos instantes presentes – quer dizer, no que, inspirado em Koselleck (2006), chamo de *horizontes de expectativas*. Por exemplo, no dia 3 de março de 2012, Charles fala sobre seu possível retorno à igreja: “Eu não tenho data marcada, dia marcado, mas sei que daqui a pouco eu estou lá de volta na Adep [...] quero ser um pastor, um homem de Deus”. No dia 11 de maio do mesmo ano, essa certeza de retorno já não se verifica: “Pô, cara, eu tô em dúvida. Agora eu tô em dúvida de voltar. Antes eu tinha certeza que eu ia voltar um dia, mas agora não”. No dia 1º de junho, esse futuro de retorno se torna ainda mais abstrato, intangível: “Voltar? Um dia, quem sabe?”. No dia 10 de junho, quando o reencontro, Charles apresenta um horizonte de expectativa bruscamente diferente: “Agora vou voltar pra igreja. Porque quero voltar. Porque voltei a sentir o que sentia de novo. Agora vou ficar na presença de Deus”.

Na metodologia que proponho, o *estado autoatribuído* e o *horizonte de expectativas*, portanto, funcionam como marcadores de variação. Eles ajudam a mostrar como Charles experimenta e expressa suas próprias mudanças. Mas duas outras questões permanecem em aberto. Primeiro, é preciso descrever o que ocorreu para sucederem essas mudanças – sobretudo quando se trata de uma variação brusca, de um ponto de bifurcação [*turning point*] (Abott, 2001). Segundo, como o próprio ator que acompanhamos explica essa variação.

FIGURA 2
Gráfico com a marcação dos pontos de variação mais significativos



Por isso, o gráfico importa na medida em que me auxilia a marcar os pontos de variação mais significativos. Ele me permite sempre retornar às falas e às explicações que Charles deu para essas variações. Adiante, a título de exemplo, nós nos deteremos

em uma dessas variações, que ocorre a partir de um *acontecimento marcante*: o quase retorno para o tráfico, seguido da ida para o Centro de Recuperação e da sua volta para a Adep. Deixo claro que por acontecimento marcante entendo todo evento cujo impacto ou cujas consequências geram uma reorientação brusca e significativa na trajetória das questões problemáticas dos atores.

A volta para a Adep

Nesta parte do texto, concentro-me na mudança mais significativa e brusca da primeira parte do acompanhamento – a que ocorre entre os dias 1º e 10 de junho de 2012. O objetivo é tentar entender o que aconteceu entre esses dois momentos para que, repentinamente, Charles passasse de uma condição estável fora da igreja, “totalmente afastado”, para a de membro – movimento que se concretiza no dia 13 de julho de 2012, quando ele volta a ser membro efetivo da Adep. Isso para, na parte final, mostrar como esse pequeno evento expressa bem um dos dilemas existenciais mais presentes na vida de Charles.

Voltemos rapidamente à sua relação com o tráfico de drogas. Como disse no início, Charles é um ex-traficante. Ao longo das nossas conversas, a possibilidade de retorno ao tráfico por vezes aparece, sobretudo quando olhamos para o seu horizonte de expectativas. No dia 29 de março de 2012, quando falamos sobre a aludida temática, ele parecia não desconsiderar essa hipótese:

– Ah, cara, não vou falar pra tu que tenho chance de voltar pro tráfico, mas também não vou falar que não tenho. Isso aí depende da circunstância que eu tiver vivendo. Eu não vou falar que eu vou voltar, mas também não vou falar que eu nunca vou voltar, porque eu não sei o que o futuro preserva.

No dia 1º de abril, essa possibilidade se mantém em seu horizonte:

– Ah, cara, se eu voltar, pode até haver uma possibilidade, mas eu acho que se eu voltar seria burrice da minha parte. Tu já provou daquilo ali, tu já quase morreu por causa daquilo ali, e tu vai voltar para aquilo ali sabendo que a qualquer momento tu pode morrer? Então seria burrice da minha parte.

No dia 5 de abril de 2012, mais uma vez, voltamos a essa questão. E, dessa vez, a posição, embora taxativamente negativa, expressa novamente a sua dúvida existencial: “Você acha que eu vou voltar [para o tráfico]? Em nome de Jesus, eu não vou voltar mais não”.

Isso dito, agora podemos voltar à questão: o que teria ocorrido entre os dias 1º e 10 de junho de 2012? Volto ao meu diário de campo, no primeiro dia daquele mês, e vejo o seguinte:

Charles está afastado da igreja e fala na questão das drogas e de outras práticas consideradas na igreja como inadequadas, como ouvir pagode, funk etc.: “Tenho fumado. Beber, eu bebo de vez em quando. Eu bebi esses dias uma batida. Só não bebo cerveja. Escuto pagode, funk nem tanto”. Charles também aparece com uma novidade. Depois de várias vezes dizer que ia arrumar um emprego, ele finalmente encontra um de limpeza, e começa a trabalhar. Ele me relata: “Tô trabalhando com limpeza naqueles prédios do X. Pego sete horas e saio às sete. Trabalho dia sim, dia não. É doze por trinta e seis”. Aparentemente, desde o início das conversas, Charles nunca esteve com sua trajetória tão estável: fora da igreja desde o final de abril, dizendo desde então que não pretende voltar, e agora com um emprego, a impressão é que essa condição assim permanecerá.

No entanto, para minha surpresa, uma semana depois, tudo muda. Ligo para o seu celular, ninguém atende. Vou até a sua casa e, ao encontrar com sua sobrinha à porta, ela diz que ele não está. Pergunto se ele foi pra igreja, se está por lá. Ela me diz que não pode dizer onde ele está. Insisto e me apresento melhor, então ela me encaminha à mãe de Charles, dona Graziella. Ao me ver, ela sorri e diz que o Charles já havia falado de mim para ela¹¹. Eu pergunto o que aconteceu. Ela diz que o filho foi para um Centro de Recuperação, levado por um amigo. Pergunto se ela sabia a razão. Ela diz que não, mas me relata que Charles foi para o Centro de Recuperação de Ronaldão. Era uma sexta-feira, 8 de junho de 2012.

No domingo, dia 10, acordo cedo, pego o carro e vou ao aludido Centro. Depois de bastante procurar e perguntar por Charles, finalmente o encontro. Ele fica surpreso com a minha presença e a do Beija-Flor. Eu finjo que nada aconteceu. Para não o constranger, começo a conversar normalmente como se eu o tivesse encontrado na favela, numa outra ocasião qualquer.

Depois de passearmos juntos pelo Centro de Recuperação, pergunto se podemos sentar pra gravar uma conversa. Ele aceita e nos sentamos. Primeiro pergunto como estão as coisas por lá e ele me conta que está gostando, que tem conhecido muita gente nova e reclama apenas do frio. Conversa vai, conversa vem, e eis que, enfim, pergunto por que ele estava por lá, no Centro de Recuperação. A princípio, ele fala que estava com dificuldade de parar de fumar cigarro, que estava com muitos pro-

11. Posteriormente fiz uma entrevista com Graziella e com as duas irmãs de Charles, de modo a reconstituir sua história de vida. O pai de Charles morreu quando ele tinha 15 anos.

blemas, muitas dúvidas. Eu insisto e pergunto se foi apenas por causa do cigarro e de dúvidas que ele foi para lá. Então Charles resolve explicitar o que aconteceu – e a questão do tráfico reaparece:

– É... Eu ia, eu ia... Eu não te contei não, né? Eu ia... Os moleques estavam planejando de pegar umas cargas de pó pra vender lá, pó e crack, mais crack e maconha, pra vender lá perto das X. E eu ia pegar também pra arrumar um dinheiro, mas eu saí logo. Nem cheguei a pegar nada, não, porque ia ser o começo da destruição. Ainda mais eu que tô velhão, 24 anos. Eu já sofri à vera por causa disso, já fui embora de lá por causa disso e eu ia ficar? Então é melhor você correr do problema do que tu ficar e se infiltrar nele, entendeu? Corri logo do problema.

Um pouco mais adiante na conversa, voltamos ao assunto e ele novamente explica o que aconteceu:

– Pô, eles me chamaram. Eles disseram: “Bagulho é nós arrumar um dinheiro”. Já falamos com o Zito, pra nós botar umas cargas pra vender aqui nas X. Aí eu falei com ele: nós vamos ver isso aí. Não falei nada que ia fazer, não. Mas eu falei: vamos ver isso aí. Aí eles disseram: “Qual é, mané? Bagulho é nós botar um dinheiro no bolso. Nós não tá fazendo nada pra ninguém, e pá”. Aí eu pensei, pensei, aí falei: “Pô, se eu fizer isso, até vou botar um dinheiro no bolso”, mas eles queriam que se a gente fizesse isso, e se a gente fosse preso, a gente não ia ter dinheiro de visita, não. Se fosse preso, eu ia ter que tirar dinheiro do bolso. Aí eu falei: quer saber de uma coisa? *Num* vou é fazer nada, *num* vou meter a mão em nada pra ninguém. Enquanto eu vendo aqui, o dono só vai botando dinheiro no bolso. Eu não vou fazer nada pra agradar ele, não. O moleque ia pegar pra nós vender, aí a gente ia botar uma boca lá nas X, mas eu preferi não fazer, não.

É interessante apontar como Charles explica a variação. Inspirando-me na noção de *investigação* de John Dewey (1938), tomo o próprio processo narrativo como uma *autoinvestigação* por meio da qual, em meio às suas questões problemáticas, Charles busca por soluções e (re)elabora permanentemente as razões de suas variações e mudanças. Como se trata de um processo temporal, essas explicações e explicitações que Charles produz, assim como os problemas, não são estanques, mas evoluem no tempo. Em conversas futuras, as questões problemáticas retornam e por vezes novos elementos aparecem. No dia 7 de julho de 2012, por exemplo, Charles acrescenta um novo elemento explicativo para a mudança e relaciona o seu quase retorno ao tráfico com o trabalho que havia arrumado um pouco antes. Segue o relato de Charles:

– É, tem relação eu ter pensado em voltar pro tráfico e o trabalho. Pra mim, limpeza é um trabalho que não vale a pena. Trabalhar de limpeza não é um trabalho digno. É um trabalho honesto? É. Mas não é digno. Eu não me vejo trabalhando de limpeza, não. Trabalhei? Trabalhei, sim. Mas não me via trabalhando de limpeza, não. Eu tenho possibilidade de arrumar uma coisa melhor, é só eu me esforçar. E pra eu arrumar uma coisa melhor, é melhor estudar. Esse emprego agora me mostrou que eu não nasci pra limpar chão de rico, não.

Com o passar do tempo e dos encontros, é possível perceber como o passado vai ganhando novos contornos – o que ocorre sobretudo com acontecimentos marcantes. Daí porque tão interessante quanto marcar o *horizonte de expectativas* é acompanhar o *espaço de experiência* (Koselleck, 2006). Na mesma conversa, Charles apresenta uma outra variação: diz que não quer mais trabalhar e fala apenas em voltar a estudar. Ao iniciar seu emprego na limpeza, ao experimentar essa nova condição, Charles se dá conta de que, nesse tipo de trabalho, é preciso trabalhar muito para ganhar muito pouco. O tráfico aparece então como mais atrativo – e por isso, segundo o próprio, o quase retorno.

Entre a igreja e o(s) tráfico(s): os dilemas morais

Considere o problema de saber se um homem deve ir à escola e obter um diploma de doutor ou trabalhar com negócios. Ele tem que considerar qual mundo é mais valioso para ele sob as circunstâncias, qual irá expressar melhor seu interesse. É um problema para ele porque, de certa forma, ele deseja ambos e tem que avaliar seus desejos para ver qual é o melhor. Há um conflito de desejos [...]. O ideal, é claro, seria encontrar uma maneira de viver que responda a todos os seus interesses. Os interesses nesse caso são aqueles despertados pelo problema específico. O problema real envolve toda a sua vida futura. O que eu quero ressaltar é que o conflito entre essas duas sugestões é na verdade um conflito entre hipóteses. [...] Pensar é um processo por meio do qual nós não simplesmente colocamos um valor em oposição a outro; é um processo por meio do qual podemos conservar, na medida do possível, todos os valores envolvidos (Mead, 1972, pp. 463-465).

A passagem de George Herbert Mead expressa bem o que queremos explorar a partir das *autoinvestigações* levadas a cabo por Charles em meio aos seus problemas, tensões e indeterminações. Pois tratamos o processo *investigativo* de Charles exatamente nos termos do que Mead chama de pensar ou refletir: trata-se de uma atividade por meio da qual, mais do que colocar valores contraditórios em oposição – o que seria óbvio e até desnecessário –, busca-se, na medida e no limite do possível, mantê-los e conciliá-los em uma síntese do heterogêneo.

Nos diversos momentos em que acompanhamos Charles, os *mundos* e as *moralidades* do tráfico e da igreja frequentemente se apresentam como possibilidades alternativas e, em grande medida, incompatíveis. O acontecimento marcante revela na verdade como, por vezes, esses dois caminhos possíveis se apresentam como antinômicos.

Algumas passagens nos auxiliam a ver como Charles apresenta tendências que o levam na direção, por vezes, do *modo de existência* do tráfico e, em outras ocasiões, do *modo de existência* da igreja. Por exemplo, no dia 13 de julho de 2012, Charles me diz:

– Todo mundo, todo mundo, todo mundo, até os meninos da igreja gostam de se arrumar bem. Qual é? Tipo assim, eles não compram uma calça de trezentos, mas de cem, de sessenta. Eu vou falar pra tu, eu gosto, eu gosto de me arrumar bem. Eu, eu, se eu tiver com dinheiro, posso tá com mil, eu gasto os mil todo comigo, ainda mais quando é bagulho de roupa assim, entendeu? Quem não quer? Chegar numa loja: “Me dá essa camisa, essa, essa, essa calça, essa bermuda”, quem não quer? Todo mundo quer! Não vai falar que tu também? Quando tu chega pra comprar, tu passa o cartão e *tchuff*. Eu gosto mano, eu gosto de chegar, ainda mais se eu gostar, pode ser trezentos, quatrocentos, eu compro na hora. Se é pra mim, eu compro. Ainda mais sabendo que quem vai usar sou eu. Pra mim eu gasto mesmo. Quando são pra mim as coisas, eu não vejo miséria, não. Tu entrou pro tráfico agora, bota cento e cinquenta no bolso. Aí tu compra uma camisa, um cordão de ouro, a onda é essa. Eu ia entrar [pro tráfico] por causa disso.

Mais adiante, Charles continua:

– Mas antigamente eram os traficantes que mandavam na favela. Era fuzil, era moto roubada, carro roubado. Pô, qual mulher que não quer andar com um novinho que tá andando de trezentas, de Hornet aí, atravessada com um fuzil nas costas, com cordãozinho de ouro de um dedo? Toda mulher quer, toda mulher quer. Qual mulher que não quer entrar dentro de um carro e o cara falar: “Hoje nós vai pro motel”. Qual mulher não quer, cara? Chega pra qualquer uma dessas daí, até dessas doidas que tão vindo aí: “Vamos pro motel X!”. Duvido que elas não vão. É o poder.

Essas passagens mostram bem que Charles possui um conjunto de tendências para agir que o empurram na direção do *mundo* e da *moralidade* do tráfico. Algumas questões mencionadas, como o “dinheiro mais fácil”, o “cordão de ouro”, a facilidade para ter mulheres, apontam para valores típicos e apreciados no mundo dos traficantes de droga. No *mundo* da igreja, ao contrário, todos esses elementos são desvalorizados, associados às “obras da carne” e às forças demoníacas¹².

12. Uma vez “crente”, só se pode manter relações sexuais com a mulher ou o homem com quem se é casado.



Na primeira imagem, Charles está na Igreja, como membro; na segunda, ele está afastado.

Outra passagem, ainda do dia 13 de julho, mostra a proximidade de Charles com o *mundo* do tráfico e o seu decorrente conflito interior:

– Vontade de voltar pra vida do tráfico não passa pela minha cabeça agora mais não. É verdade, sim, chegou a passar. Pô, ter que ficar esperando todo mês um salário mínimo descontado. Não vale a pena, não. Vem sempre a tentação de ganhar um dinheiro mais fácil, né? Botar 100, 150 no bolso por carga vendida, você fica tranquilo.

Novamente a moralidade do tráfico, a de “ganhar dinheiro fácil”, é mencionada por Charles para referir-se à tentação constante de voltar às antigas práticas ilícitas. Quando ele diz que “ficar esperando todo mês um salário mínimo descontado” não vale a pena e, em seguida, afirma que há sempre a tentação de “ganhar um dinheiro fácil”, novamente ele coloca o retorno para o tráfico como uma possibilidade atraente e possível.

Por outro lado, Charles, na mesma fala, relata que “voltar para o tráfico não passa mais pela cabeça” e, em outras passagens, sustenta valores que entram em contradição com esses valores a que ele fez referência acima. A passagem do dia 6 de janeiro de 2012, por exemplo, nos ajuda a explorar esse outro caminho:

Todo dinheiro deve advir do trabalho honesto, dentro dos limites da lei, e as roupas não podem, ao menos em princípio, ser usadas para ostentação.

– No tráfico você ganha mais dinheiro, mas ganha mais prejuízo. Se tu for preso? E se morrer? Eles só pagam o enterro. Vale a pena não. Não volto. Dá vontade? Dá. Mas vontade dá e passa. Tá maluco? *Melhor tu receber um dinheirinho suado todo mês, do que ficar aí se matando.* Vale a pena não, isso não é vida, não. [...] Me fala aí: quantos traficantes se deram bem na vida? Poucos.

Ainda no dia 13 de julho, ele complementa:

– Vontade de voltar pro tráfico vem, mas eu, eu, eu, quando vem, eu tento ocupar a minha mente lendo a Bíblia, com as coisas na igreja. Da igreja vou pra escola, da escola pra oração e da oração vou pra casa dormir. Que nem hoje: eu trabalhei, o pastor foi e me abençoou com dinheiro. Separei o que tenho que pagar os outros. É pouco? É. Dei 30 reais a minha irmã pra ela comprar uma coisinha pra dentro de casa ou pra ela, tirei meu dinheiro pra dar meu dízimo. *Eu tô duro, mas tô satisfeito. É melhor tá duro sabendo que tu investiu teu dinheiro naquilo que é pão, do que tu pegar o dinheiro e aí cigarro, bebida, droga, tu gastar teu dinheiro ilicitamente e não fez nada.* Que nem eu *tava* antigamente: eu pegava um dinheiro. Vamos botar, 10 reais. Comprava um maço de cigarro, não *tava* bebendo, parava perto dos moleques e eles diziam: “Qual é, paga uma cerveja aí”. Eu pagava, toma aí, e ficava duro.

Nas duas passagens, Charles claramente defende a moralidade típica do *mundo* da igreja e do *trabalhador*, em que é “melhor tu receber um dinheirinho suado todo mês” ou investir “teu dinheiro naquilo que é pão” do que “gastar teu dinheiro ilicitamente” ou “ficar aí se matando”.

É importante dizer que, diante das contradições, não me cabe definir qual seria a *moralidade* “real” e “autêntica” de Charles. Isso seria supor que existe um Charles homogêneo, coerente, verdadeiro etc. Ao contrário, tomo-o simplesmente como uma entidade heterogênea, um *self plural* (Lahire, 1999) que, em meio às suas questões problemáticas e decorrentes dilemas existenciais, permanentemente faz e refaz suas *autoinvestigações*. Ou seja, é exatamente porque há uma pluralidade de *mundos* e *moralidades* em seu *self* que tendências contraditórias para agir se apresentam quase que permanentemente. E pode-se dizer que é exatamente em razão dessa pluralidade que ele possui *reflexividade* no sentido de Margaret Archer¹³ (2003).

13. Nós tentamos ir além da autora inglesa, pensando a reflexividade não apenas como uma capacidade dos indivíduos de conversarem consigo mesmos, mas de uma atividade que se revela nas e é pautada por questões problemáticas, a algumas das quais tivemos acesso ao longo das conversas. Nosso objetivo é, de fato, aproximá-la à noção de *investigação* de John Dewey e mostrar como a reflexividade é uma atividade que tende sempre a estar voltada para problemas e questões constitutivas dos atores sociais.

Na passagem a seguir, do dia 23 de setembro de 2012, Charles explicita o sentimento de contradição entre os *mundos e moralidades* da igreja e do tráfico:

– *Se eu não já tivesse entrado pra igreja, eu toparia voltar para o tráfico. Mas depois de ter entrado pra igreja, não é mais a mesma coisa, a vida não é mais a mesma coisa. Depois que tu entra pra igreja, aprende a palavra de Deus e sabe o que é o certo e o errado, não vale a pena, não. Até mesmo sem estar na igreja, quando tu começa a ver a vida como ela tem que ser vista, tu vê que não faz sentido fazer certas coisas que tu fazia. Tu vê que tu já se prejudicou naquilo ali. Se tu voltar é burrice, tu já se prejudicou, se tu voltar a culpa é tua.*

É importante apontar para o fato de que, para Charles, ao menos em alguns momentos do acompanhamento, a igreja é tomada e experimentada como uma instância que institui uma moralidade que engloba aquela do tráfico. A *moralidade* do crime pode, no máximo, fundar uma *communitas* (Tönnies, 1887), em relação à qual aqueles que não estão nela compreendidos estão fora da comum humanidade¹⁴ (Boltanski e Thévenot, 1991). Na igreja é justamente o oposto que ocorre: a princípio e por princípio, todos são extensíveis à comum humanidade, pois todos são vistos como uma “alma para ser ganha para Jesus”. Institui-se, assim, um princípio de equivalência geral que, de um lado, coloca todos os pecados em relação de simetria (o pastor Zezinho sempre diz: “Pra Jesus não existe pecado, nem pecadinho, nem pecadão¹⁵”) e, de outro, trata todas as pessoas como passíveis de serem perdoadas e salvas por Deus – desde que expressem publicamente o seu arrependimento.

A igreja define, portanto, o que é certo e errado de um *ponto de vista* mais geral e *universal* que o do tráfico. A *moralidade* do tráfico tende a ser circunstancial, provisória, como argumentou Grillo (2013) no máximo uma “ética do certo”, enquanto a moralidade da igreja é reconhecida como universalizável.

14. Segundo a *moralidade* do tráfico, o *alemão e o verme* estão fora da comum humanidade. Além disso, é comum em entrevistas o traficante dizer que não quer que seu irmão ou filho entrem para a vida do crime.
15. A seguinte passagem do pastor Zezinho deixa essa questão bem clara: “Se verdadeiramente o filho do Homem vos libertar, seremos livres; porque para o homem, o homem faz diferença de um pecado para o outro, ou seja, o homem faz diferença daquele que mata, para aquele que rouba, daquele que estupra, para aquele que cheira, daquele que bebe, do que xinga palavrão, mas para Jesus não existe pecado, nem pecadinho, nem pecadão. Tudo para Jesus é pecado. É pecado aquele que bebe, é pecado aquele que fuma, é pecado aquele que cheira, é pecado aquele que se prostitui, é pecado aquele que fala mal do outro, é pecado aquele que bebe, é pecado aquele que xinga palavrão, é pecado aquele que mente; então, nós homens que fazemos essa divisão, mas para Deus não tem. Nós temos que verdadeiramente morrer para o mundo, nascer para Cristo, e ser uma nova criatura em Cristo Jesus, nosso Senhor e Salvador, é muito bom quando nós olhamos para dentro de nós mesmos, e percebemos que precisamos de mudança, ‘que’ nós temos que parar de julgar as pessoas antes de saber qual é a causa, qual é o motivo, por que aconteceu, ‘que’ nós temos a mania de julgar, sem saber ‘que’ é aquilo verdadeiramente ou não”.

Ainda com relação à mesma passagem, é possível perceber que sair e entrar na igreja para Charles não tem a ver com acreditar ou não acreditar na moralidade por ela apreçada. Ele mesmo enfatiza que “até mesmo sem estar na igreja, quando tu começa a ver a vida como ela tem que ser vista, tu vê que não faz sentido fazer certas coisas que tu fazia”. Por isso, quando Charles se afasta da igreja, esse afastamento refere-se às práticas, às condutas, mas nunca às crenças. Seus dilemas giram em torno da forma como ele deve agir ou tem agido, mas não no que ele deve acreditar ou tem acreditado. Contrariamente à boa parte da tradição Ocidental que pensa a conversão como uma “reorientação da alma” (Hadot, 2012), o converter-se da igreja Assembleia de Deus que estudamos parece ter uma ênfase diferente. Pois nele o fator diferenciante é o corpo¹⁶: o que define quem está ou não na igreja é a forma como a pessoa se comporta, o que ela escuta, as pessoas com quem ela se relaciona, os lugares que frequenta, como ela se veste, o que ela consome etc. Quando Charles se afasta da igreja, portanto, ele o faz simplesmente por não estar *agindo* “conforme a vontade de Deus”, mas nunca por colocar em xeque a existência do próprio Deus ou a legitimidade das concepções morais da Igreja¹⁷. Isso é bem ilustrado em uma conversa com Charles, em um momento no qual ele estava afastado da igreja. Certo dia, ele me disse: “Eu não sou evangélico”. Eu perguntei: “Ué, mas você não acredita mais na igreja, na Bíblia, em Deus etc.?” E ele retrucou: “Eu não vou mais à igreja, não dou dízimo, então não posso me considerar como evangélico”.

Daí porque, quando falamos em moral, nos referimos a uma moral prática, a uma moral que emerge da prática, e não a uma moral definida por regulamentos abstratos e institucionalizados. O que importa, na igreja, é o que você faz, não no que você crê – ou, melhor ainda, em que medida o que você faz expressa aquilo em que você crê. Você é “crente” não porque considera moralmente correto o que a Bíblia diz, mas apenas na medida em que é capaz de agir em conformidade com o que a igreja prega.

Outro elemento importante é a variação da postura de Charles em relação às

16. Seguindo Viveiros de Castro, quando se fala corpo não se está “referindo a diferenças de fisiologia [...], mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário [...]. O que eu estou chamando de corpo, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (Castro, 2002, p. 380).

17. Em outras entrevistas que fizemos com traficantes, é possível perceber que eles não pensam a moralidade do *crime* como universalizável. Ela funciona muito bem, mas para o contexto localizado e provisório do *crime*. O traficante não entende que todos deveriam agir segundo essas normas. A moral da igreja é bem diferente. Os crentes e boa parte dos não crentes (o que inclui traficantes) creem que ela não só é universalizável como só é universalizável porque contribui para o bem comum. Ou seja, se todos se comportassem segundo o ponto de vista de Deus, o mundo seria melhor.

moralidades do tráfico e da igreja. Pois é importante ressaltar que há momentos em que esses dilemas existenciais se atenuam, até adormecem, podendo ou não retornar mais adiante. Se nossa metodologia de acompanhamento permite captar variações das intensidades dos problemas no tempo, ela deve igualmente ser capaz de perceber momentos em que esses dilemas se apaziguam. Por volta de janeiro de 2013, por exemplo, o dilema entre tráfico e igreja se mostra adormecido. Nesse período, Charles estava fora da igreja havia alguns meses, não mostrava nenhum interesse em voltar, estava trabalhando como segurança no camelódromo da rua Uruguaiana e namorava uma menina com quem pretendia se casar. Os dilemas com relação ao tráfico e à igreja ficam abrandados e só retornam quando a namorada o abandona e, pouco depois, ele volta para o tráfico. Essa passagem do dia 21 de janeiro de 2013 é ilustrativa dessa postura indiferente quanto ao tráfico:

– Eu pensava em entrar para o tráfico, mas agora eu tenho mais coisa pra me preocupar. Tem tempo pra ficar me preocupando com essas merdas aí não. Tenho que me preocupar com o meu trabalho, com a casa que a gente vai alugar. Tenho que pensar em me sustentar agora. Sustentar a minha namorada. Apesar de que ela trabalha também. Vamos ver um lugar pra gente alugar, pra gente morar junto.

O(s) tráfico(s)

Até agora tratamos do dilema entre igreja e tráfico, tomando ambos como categorias homogêneas, sem diferenciação interna. Contudo, o acompanhamento de Charles nos mostrou que essa tensão entre o que vale ou não a pena, entre *moralidades* e *mundos* conflitantes, não se restringe à polaridade entre tráfico e igreja, mas se estende ao próprio tráfico de drogas. Este é tratado por Charles como uma categoria temporal e espacialmente heterogênea.

Vale lembrar que a minha conversa com Charles ocorreu em 2012, três anos depois da entrada da UPP na favela Cidade de Deus. Nessa época, o *modus operandi* do tráfico passou a ser muito distinto daquele de antes do processo de pacificação. Uma das principais características do *modo de existência* do tráfico do qual Charles fez parte no passado, antes da entrada das UPPs, era o confronto armado, o tiroteio e a adrenalina daí decorrente – modo esse que voltou a operar depois de 2014 e, sobretudo, com o fim da UPP na Cidade de Deus, em 2018 (Menezes e Corrêa, 2017). Durante o período das conversas que tive com Charles (entre 2011 e 2013), a lógica dos tiroteios e do “fogo cruzado”, como atesta Menezes (2018) ao fazer uma análise sobre a fenomenologia do habitar das favelas pós-UPP, deu lugar à lógica do “campo minado” – a qual é caracterizada mais pelo perigo de possível contaminação em

razão do contato com a polícia e com o tráfico do que pelo medo da “bala perdida”. É por isso que Charles, quando ponderava em nossas conversas sobre voltar ou não ao tráfico de drogas, se referia a uma reconfiguração do *modo de existência* da boca de fumo na Cidade de Deus¹⁸.

No dia 23 de setembro de 2012, ele relata:

– Vale a pena voltar pro tráfico mais não. *Tráfico não é mais tráfico*, não tem aquela adrenalina de antigamente. Vale a pena não. Eu penso muito, mas não vale a pena, não. *Tráfico não é mais tráfico*, vale a pena tu se envolver não. Não é como antigamente, não tem mais aquela emoção.

Ao falar de sua vontade de voltar para a vida do tráfico, Charles estratifica a categoria tráfico: ele se refere a um tipo que existia naquele momento, em 2012, e ao tráfico de “antigamente”, antes da pacificação. Mais do que isso, ele define um elemento que permite estabelecer uma forte diferenciação: “não tem mais aquela emoção”. Uma passagem do dia 20 de novembro de 2012 nos ajuda a entender melhor o que seria a “emoção” a que ele alude:

– É, *tráfico é muita adrenalina, é muito bom*. Não quero voltar, não, mas eu tenho saudade dessa época. Às vezes, eu fico lembrando. Os policiais entravam, tu tinha que correr. Ou era tu ou era ele. Pensei várias vezes em voltar! Várias vezes eu penso, eu penso toda hora em voltar, mas não vale a pena, não, tá maluco? *Se eu fosse de voltar um dia, eu ia pra uma favela bolada*. Nova Holanda, Parque União, Antares, Cidade Alta. Ah, eu ia ficar por lá, mano. *Lá os caras mete bala. Lá ou é eles ou a polícia, então eles preferem matar do que morrer. Ia lá pro Chapadão*.

A passagem aponta para o fato de que o tráfico de drogas, depois da entrada da UPP na favela Cidade de Deus em 2009, não era mais, para Charles, o mesmo de antes do processo de pacificação. Uma das principais características do *modo de existência* do tráfico do qual Charles fez parte no passado, antes da entrada das UPPs, era a regularidade das trocas de tiros entre traficantes e policiais. Daí porque, além do dilema gerado por tendências contraditórias para agir que o impelia em direções contraditórias e inconciliáveis (tráfico ou igreja), Charles se deparava também com uma outra questão cuja presença se dava de forma igualmente incisiva. Ela se referia às “seduções do crime” (Katz, 1988) e à dimensão adrenalínica da vida de traficante. Afinal, se voltar, para qual tipo de tráfico ele gostaria de voltar? Na época de nossas

18. É igualmente verdade que, em entrevistas com outras pessoas, essa mudança atinge igualmente a igreja, mas em nenhum momento, seguindo as falas de Charles, é possível perceber essa mudança

conversas, a questão que chegou a se colocar era se, ao retornar à condição de traficante, Charles o faria na Cidade de Deus, que era uma favela pacificada, ou iria “formar”, isto é, envolver-se na boca de fumo de uma outra favela “bolada” – ou seja, uma favela em que houvesse tiroteios e trocas de tiro regulares, portanto, a “emoção” e a adrenalina de outrora.

Considerações Finais

Como fazer sociologia em um mundo pós-metafísico no qual o social progressivamente se dessubstancializa (Corrêa, 2014; Corrêa e Dias, 2016) e o indivíduo não pode mais ser derivado de uma estrutura de personalidade universal (Freud) ou de traços substantivos da sociedade (Parsons, 1964; Bourdieu, 1980) ou da cultura (Boas, 2010; Sapir, 1949)? Como fazer uma abordagem do indivíduo sem partir de uma metafísica que o defina previamente? Mais do que isso, como apreender as próprias metafísicas ou, nos termos de Bruno Latour (1987, p. 253), as *metrologias* que os próprios indivíduos utilizam para definirem a si, os outros e seu(s) próprio(s) mundo(s)?

No presente texto, fiz uma aposta: a de que olhar e seguir os problemas e crises dos indivíduos ao longo do tempo permite apreender certas características que lhes são tanto constitutivas quanto fundamentais. E para isso me impus duas restrições. De um lado, não dizer quais são os problemas dos indivíduos para além do que eles dizem. Afinal, são os indivíduos que experimentam os seus estados problemáticos. De outro, apenas acompanhar e descrever a experimentação e os processos *investigativos* empreendidos pelos indivíduos em meio aos seus problemas. Em última análise, são os indivíduos que experimentam, *investigam* e explicitam seus problemas e suas variações.

A partir desse esforço, o objetivo foi abarcar, na análise sociológica, uma dupla apreensão possível. De um lado, seguindo uma perspectiva sociológica mais clássica, pensar os problemas e as tensões do ator como reflexo do ambiente social em que ele vive. Tudo se passa como se Charles fosse uma *arena* na qual os diferentes *mundos* e *moralidades* do ambiente no qual está inserido se expressassem de um modo singular. De outro, seguindo a perspectiva de Gabriel Tarde ([1898] 1999), o ator é visto menos como um microcosmo de um macrocosmo do qual ele é, de algum modo, reflexo mais ou menos bem acabado, mais ou menos homogêneo ou dissonante, e mais como um macrocosmo mais ou menos estabilizado de uma série de outros microcosmos – sendo estes caracterizados pelas estabilidades e instabilidades infinitesimais que o constituem. Além disso, o modo como os indivíduos expressam seus dilemas e experimentam seus problemas também influencia o corpo social. Afinal, como diz Tarde, “antes de tudo, se há oposições exteriores (chamemos assim as

oposições de tendências entre vários seres, entre vários homens), podem elas não se tornar possíveis senão porque há ou pode haver oposições internas (entre tendências diferentes de um mesmo ser, de um mesmo homem)” (Tarde, [1898] 1999, p. 85).

Com a metodologia¹⁹ proposta pretendi, portanto, captar e acompanhar esse jogo de estabilidades e instabilidades que caracterizam a trajetória biográfica de Charles, atentando sempre, na medida do possível, para a variação expressa nos múltiplos instantes presentes. Pretendi fazer uma sociologia dos problemas íntimos, acompanhando algumas de suas tensões ou mesmo *lutas íntimas* ao longo do tempo. E foi esse acompanhamento, no final das contas, que me permitiu voltar ao problema da pesquisa inicial, mas de outra forma. Ora, se é verdade que a mudança de vida e a conversão são possíveis, elas o são mais como uma reconfiguração dos elementos e movimentos problemáticos que caracterizam um indivíduo do que como uma *metanoia* ou metamorfose instantânea e milagrosa de todos os seus elementos.

19. Devo dizer que a metodologia foi fortemente influenciada por Francis Chateauraynaud (2011) e pelo que o autor chama de balística sociológica.

Referências Bibliográficas

- ABBOTT, Andrew. (2001), "On the concept of turning point". In: *Time matters: on theory and method*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 240-260.
- ARCHER, Margaret. (2003), *Structure, agency and the internal conversation*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOAS, Franz. (2010), *Antropologia cultural*. 6 ed. Rio de Janeiro, Zahar.
- BOLTANSKI, Luc & THÉVENOT, Laurent. (1991), *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, Pierre. (1980), *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. (1986), "L'illusion biographique". In: BOURDIEU, Pierre. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63: 69-72.
- CEFAÏ, Daniel. (2002), "Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une perspective pragmatiste". In: CEFAL, Daniel & JOSEPH, Isaac (orgs.). *L'héritage du pragmatisme: conflits d'urbanité et épreuves de civisme*. La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, pp. 51-83.
- CHATEAURAYNAUD, Francis. (2011), *Argumenter dans un champ de forces: Essai de balistique sociologique*. Paris, Petra (coll. Pragmatismes).
- CORRÊA, Diogo Silva. (2014). "Do problema do social ao social como problema: elementos para uma leitura da sociologia pragmática francesa". *Revista de Ciências Sociais: Política & Trabalho*, 1 (40). Recuperado de <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/politicaetrabalho/article/view/18140>.
- CORREA, Diogo Silva & DIAS, Rodrigo de Castro. (2016), "A crítica e os momentos críticos: *De la justification* e a guinada pragmática na sociologia francesa". *Mana* [online], 22 (1): 67-99. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132016000100067&lng=en&nrm=iso.
- DELEUZE, Gilles. (1985), *Cinema 1: a imagem-movimento*. São Paulo, Brasiliense.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. (1996), "1874 – Três novelas ou 'o que se passou?'". In: *Mil platôs*, vol. 3. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo, Editora 34.
- DEWEY, John. ([1938] 2013), *Logic: the theory of inquiry*. Nova York, Henry Holt.
- EKINS, Richard. (2002), *Male femaling: a grounded theory approach to cross-dressing and sex-changing*. Abingdon, Oxon, Taylor and Francis.
- GOFFMAN, Erving (1961), *Asylums: essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Garden City, Nova York, Anchor Books Doubleday.
- GRILLO, Carolina Christoph. (2013), *Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas*. Rio de Janeiro, UFRJ/IFCS.
- GUSFIELD, Joseph R. (1981), *The culture of public problems: drinking, driving and the symbolic order*. Chicago, University of Chicago Press.

- HADOT, Pierre. (2012), "Conversion". In: *Encyclopædia Universalis*. Disponível em: <https://www.universalis.fr/encyclopedie/conversion/1-formes-historiques-de-la-conversion/>.
- KATZ, Jack (1988), *Seductions of crime: moral and sensual attractions in doing evil*. Nova York, Basic Books.
- KOSELLECK, Reinhart. (2006), *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro, Contraponto/Editora PUC-RJ.
- LAHIRE, Bernard. (1999), "L'Homme pluriel: Les ressorts de l'action". *Revue Française de Sociologie*, Paris, 40-4: 776-778.
- LATOUR, Bruno & WOOLGAR, Steve. (1979), *Laboratory life: the social construction of scientific facts*. Nova York, Saze.
- LATOUR, Bruno. (2012), "Pour une sociologie relativement exacte". In: ROBERGE, Jonathan; SÉNÉCHAL, Yan & VIBERT, Stéphane. *La fin de la société: débats contemporains autour d'un concept classique*. Outremont, Québec, Athéna, pp. 39-66.
- LATOUR, Bruno. (1994), *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro, Editora 34.
- LATOUR, Bruno. (1987), *Science in action: how to follow scientists and engineers*. Cambridge, Harvard University Press.
- MEAD, George H. (1932), *The philosophy of present*. Londres, The Open Court Company.
- MEAD, George H. (1934), *Mind, self and society*. Chicago, University of Chicago.
- MEAD, George H. (1972), *The philosophy of the act*. Chicago, The University of Chicago Press.
- MENEZES, Palloma. (2018), "Monitorar, negociar e confrontar: as (re)definições na gestão dos ilegais em favelas 'pacificadas'". *Tempo Social*, 30 (3): 191-216. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702018000300191&lng=en&nrm=iso.
- MENEZES, Palloma & CORRÊA, Diogo. (2017), "From disarmament to rearmament: elements for a sociology of critique of the Pacification Police Unit Program". *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, ABA, 14 (3). Disponível em <http://www.vibrant.org.br/palloma-menezes-diogo-correa-from-disarmament-to-rearmament-elements-for-a-sociology-of-critique-of-the-pacification-police-unit-program/>.
- PARSONS, Talcott. (1964), *Social structure and personality*. Nova York, The Free Press of Glencoe (Macmillan).
- QUÉRÉ, Louis. (2002), "La structure de l'expérience publique d'un point de vue pragmatiste". In: CEFALÍ, D. & JOSEPH, I. (eds.). *L'Héritage du pragmatisme*. La Tour d'Aigues, Éditions de L'Aube, pp. 131-160.
- QUÉRÉ, Louis. (2004), "Behaviorisme et pragmatisme: Enquête et modes d'expérience chez G. H. Mead". In: KARSENTI, Bruno & QUÉRÉ, Louis (orgs.). *La croyance et l'enquête: aux sources du pragmatisme*. Paris, Ehess, pp. 289-316 (Raisons Pratiques, 15).
- QUÉRÉ, Louis & CEFALÍ, Daniel. (2006), "Introduction: Naturalité et socialité du self et de l'esprit". In: MEAD, George H. *L'esprit, le soi et la société*. Paris, PUF, pp. 2-90.

- QUÉRÉ, Louis & TERZI, Cédric. (2015), “Pour une sociologie pragmatiste de l’expérience publique: quelques apports mutuels de la philosophie pragmatiste et de l’ethnométhodologie”. *SociologieS*, dossiè Pragmatisme et Sciences Sociales. Acesso: <https://sociologies.revues.org/4949>.
- SAPIR, Edward. ([1949] 1985), *Selected writings in language, culture, and personality*. Organização de David G. Mandelbaum. Berkeley, The University of California Press.
- SARTRE, Jean-Paul. (1985), “Carnets de la drôle de guerre”. In: SARTRE, J.-P. *Les mots et autres écrits autobiographiques*. Paris, Gallimard, pp. 145-651 (Bibliothèque de la Pléiade).
- SCHÜTZ, Alfred & LUCKMANN, Thomas. (1973), *The structures of the life-world*, vol. 1. Londres, Heinemann.
- TARDE, Gabriel. ([1898] 1999), *Les lois sociales*. Paris, Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- TÖNNIES, Ferdinand. ([1887] 1995), “Comunidade e sociedade”. In: MIRANDA, Orlando (org.). *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo, Edusp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2002), “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 225-254.

Resumo

Entre o querer e o não querer: dilemas existenciais de um ex-trafficante na perspectiva de uma sociologia dos problemas íntimos

Este artigo é um estudo sobre a trajetória de vida e as modificações de si de um único ator, a partir dos processos de transformação ocorridos, nas últimas décadas, nas favelas cariocas, focando-se na relação entre evangélicos e traficantes de droga. Com base em uma etnografia de quase dois anos na Cidade de Deus, defendo que a religião e o tráfico se apresentam sob a modalidade de formas de vida que se emaranham e se transformam mutuamente. Para isso, desenvolvo o que chamo de *sociologia dos problemas íntimos*, isto é, uma metodologia que visa a apreender um único convertido através de seus problemas. Argumento, por fim, que essa análise do processo de transformação, em uma escala bem individual, me permite reelaborar o conceito de conversão para além de um “conceito nativo” religioso e da narrativa clássica da conversão.

Palavras-chave: Sociologia dos problemas íntimos; Ex-trafficante; Igreja pentecostal; Moralidade; Conversão.

Abstract

Between wanting and not wanting: Existential dilemmas of a former trafficker from the perspective of a sociology of intimate problems

This article is a study on life trajectories and changes of the self of one single person, following the transformation processes that have occurred in Rio de Janeiro’s favelas during the last two decades and focusing on the relationship between evangelicals and drug traffickers. Based on

an ethnography of almost two years in Cidade de Deus, I present, in detail, the trajectory of a single individual, a former drug dealer and crack addict who switched between the church and the traffic throughout the fieldwork process. I then develop what I call a sociology of intimate problems, that is, a methodology that aims to capture the actors through their problems. I argue, finally, that this analysis of the transformation processes in the three alluded scales allow me to re-elaborate the concept of conversion, moving beyond its native and classical narrative treatment.

Keywords: Sociology of intimate problems; Trafficking; Church; Morality; Conversion.

Texto recebido em 6/7/2019 e aprovado em 11/2/2020.

DOI: 10.11606/0103-2070.TS.2020.159750.

DIOGO SILVA CORRÊA é professor titular da Universidade de Vila Velha e coordenador do Laboratório Interdisciplinar de Estudos sobre Teoria e Mudança Social (Labemus) e do Centre d'Études des Mouvements Sociaux (CEMS-EHESS). E-mail: dioscorrea@gmail.com.

