

# Em busca da luz: a encruzilhada entre a fé e as drogas na Cracolândia de São Paulo

*In search of Luz: the crossroads between faith and drugs in Cracolândia of São Paulo*

Marcos Antonio de Moraes (Montanha)<sup>1</sup>, Carlos "Comunidade"<sup>2</sup>, Roberta Marcondes Costa<sup>3</sup>,  
Thiago Godoi Calil<sup>4</sup>, Marcelo Ryngelblum<sup>5</sup>, Glauber Castro<sup>6</sup>, Raonna Caroline Ronchi Martins<sup>7</sup>

## Resumo

O nível de religiosidade/espiritualidade na "Cracolândia", em São Paulo, causa inquietação. Ao se aproximar das pessoas que usam drogas em trabalho de campo na perspectiva da redução de danos, um assunto onipresente é Deus. O "fluxo" (concentração de pessoas que usam crack) situa-se no Largo Coração de Jesus e próximo ao Mosteiro da Luz, que dá nome e origem ao bairro. Curiosamente, a concentração de pessoas que usam drogas encontra-se abaixo da imagem de Cristo do Colégio Liceu Coração de Jesus. Relatos de campo dos autores trazem experiências ligadas ao sagrado. Muitas pessoas deste contexto se veem [e são vistas] numa espécie de purgatório na terra, pagando seus pecados, em uma experiência de difícil aprendizado nesta encarnação. É perceptível a presença de diferentes religiosidades e suas compreensões, sejam cristãs, evangélicas ou africanas. Por meio da abordagem etnográfica e de pesquisa bibliográfica, o presente artigo visa investigar a relação entre a fé, o uso de drogas e o cuidado para as pessoas que frequentam o local em uma perspectiva crítica, sejam usuários, trabalhadores e as presenças institucionais que atuam no território.

**Palavras-chave:** Espiritualidade; Crack; Cracolândia.

## Abstract

The level of religiosity / spirituality in "Cracolândia", in São Paulo, causes restlessness. By approaching people who use crack during fieldwork in the perspective of harm reduction, a very present subject is God. The "flow" (concentration of people who use crack) is located in Largo Coração de Jesus and near the Monastery of Luz, which gives name and origin to the neighborhood. Interestingly, the concentration of people who use drugs lies beneath the image of Christ of high school Colégio Coração de Jesus. Field reports of the authors bring experiences linked to the sacred. Many people in this context see themselves [and are seen] in a kind of purgatory on earth, paying for their sins, in an experience difficult to learn in this incarnation. It is noticeable the presence of different religiosities and their understandings, being Christian, evangelical or African. Through the ethnographic approach and bibliographic research, this article aims to investigate the relationship between faith, drug use and care for people who attend the place in a critical perspective, whether users, workers and the institutional presences that act in the territory.

**Keywords:** Spirituality; Crack; Cracolândia.

<sup>1</sup> Marcos Antonio de Moraes (Montanha) é morador da região da Luz e frequentador habitual da Cracolândia, há 3 anos.

<sup>2</sup> Carlos "Comunidade" é frequentador da região da Luz e frequentador habitual da Cracolândia, há 3 anos.

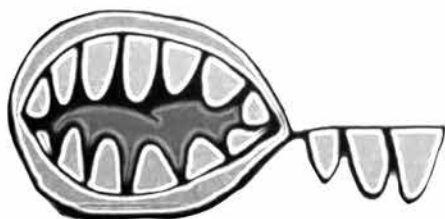
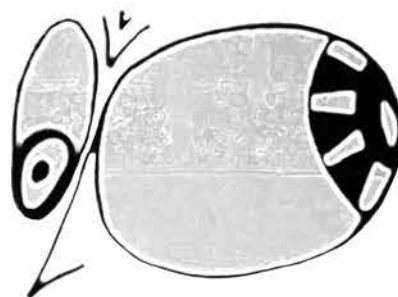
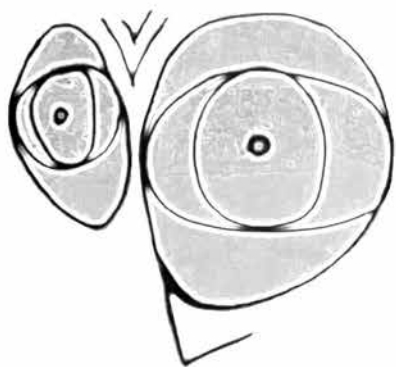
<sup>3</sup> Roberta Marcondes Costa (robertinhacosta@gmail.com) é antropóloga, atuante no movimento "A Craco Resiste" e Mestranda do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB/USP).

<sup>4</sup> Thiago Godoi Calil (thiguitto@hotmail.com) é psicólogo, redutor de danos pelo Centro de Convivência É de Lei, Mestre e Doutorando em Ciências pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP).

<sup>5</sup> Marcelo Ryngelblum (marceloryn@gmail.com) é psicólogo e redutor de danos na Cracolândia pelo Centro de Convivência É de Lei.

<sup>6</sup> Francisco Glauber Castro (glauber-castro@outlook.com) é redutor de danos na Cracolândia pelo Centro de Convivência É de Lei.

<sup>7</sup> Raonna Caroline Ronchi Martins (raonnacrm@gmail.com) é psicóloga, psicanalista e Doutoranda em Psicologia Clínica do Instituto de Psiquiatria da Universidade de São Paulo (IP/USP).



## Introdução

*“Cada um por si e Deus com todos!”  
(Interlocutor Local)*

O presente artigo busca se aproximar e ilustrar a dimensão religiosa e espiritual na região da denominada Cracolândia<sup>viii</sup>, no centro da cidade de São Paulo. Partindo de experiências etnográficas e vivências plurais no território<sup>ix</sup>, constatamos uma intensa presença da espiritualidade nas vidas, nas falas, nas histórias do bairro, na presença religiosa institucional, nas atuações dos diversos trabalhadores da região, etc. É feita uma reflexão sobre como a espiritualidade está presente na vida das pessoas nesse contexto ilustrando, a partir de diferentes religiosidades, como esta manifestação acontece na vida cotidiana.

<sup>viii</sup> Termos locais com relação à Cracolândia serão escritos com itálico.

<sup>ix</sup> Vivências e trabalhos de campo realizados por pesquisas individuais e coletivas, seja na vida cotidiana, seja por Redutores de Danos integrantes do Centro de Convivência É de Lei (ver: [www.edelei.org](http://www.edelei.org)), e por integrantes do movimento “A Craco Resiste”.

Após alguma reflexão, nos alerta a prestar a atenção ao lado espiritual existente que justifica a ausência de gatos devido à “energia” muito carregada do local, energia pesada: “Gatos aparecem por aqui, mas logo vão embora, pois gato é muito sensível, chega e logo percebe a energia do território” (Caderno de Campo, 22 de julho de 2011).

Vale ressaltar que, como entre os autores há residentes e usuários da região da Cracolândia, portanto, grandes “especialistas” práticos na vivência das rotinas, do fluxo da localidade, o artigo se utiliza de longas conversas tidas com ambos, enquanto estavam sentados nos colchões de uma de suas “malocas”, enquanto esse anfitrião expressa o tema em questão:

*“As coisas espirituais existem e aqui elas são mais evidentes do que em qualquer lugar. Elas convivem aqui. Todos aqui já tiveram a experiência do portal para o mundo espiritual. Eu creio que seja para o inferno. Há horários que esse portal se abre, como se fosse uma troca de plantão” (Montanha).*

Carlos, frequentador do local, acrescenta que, nesse momento, “sente-se no ar as trocas de energias” e continua:

*“...as forças do bem também estão presentes aqui. Há uma legião de anjos guerreando aqui. Estamos no meio da guerra entre o bem e do mal. Só não fica mais estranho porque as forças do bem tão ganhando. Menos quando o portal tá aberto, dá pra saber por que rola muito barulho, gritos, cachorros latindo, ninguém se entende, briga ali, porrada lá. E não é viagem da droga não!” (Montanha).*

Na maloca, esta conversa ocorre entre os autores e todos concordam com a afirmação feita. Montanha, então, segue com um desafio:

*“...um ateu que ler e disser: “esses caras tão muito louco de droga” tá desafiado. Qualquer um que ler esse artigo e duvidar tá desafiado a vim aqui e passar um dia e uma noite” (Montanha).*

### Uma história de fé

A região da Luz, antes de se tornar um bairro, era conhecida como Campo do Guaré. Em linguagem indígena, Guaré significa “matas em terras molhadas”, já que se situa na várzea entre os rios Tamandateí e Tietê.

O início da ocupação da região aconteceu no século XVI, quando um casal de portugueses, o carvoeiro Domingos Luís e sua mulher Ana Camacho, trouxeram de Portugal uma imagem de Nossa Senhora da Luz (figura 01). Em 1579, esta imagem de barro com olhos de vidro foi alocada na pequena ermida erguida no Campo do Guaré<sup>15</sup>.

A imagem da Santa – que hoje se encontra no Museu e Arte Sacra de São Paulo<sup>x</sup> –, rapidamente se tornou uma referência religiosa nessa região da Luz, ponto de passagem de tropeiros, viajantes,



**Figura 1**

Imagem de Nossa Senhora da Luz

comerciantes, devotos e outros passantes<sup>1</sup>. Os fiéis que se dirigiam à pequena ermida para suas preces começaram a se referir à região como região da Luz, fazendo referência à imagem Santa<sup>15</sup>.

Em paralelo à devoção a Santa, nesse período ocorreu no Campo do Guaré um dos primeiros crimes registrados na cidade de São Paulo, na época em que era ainda a pacata vila do Padre Manuel da Nóbrega: frei franciscano de nome Diogo foi assassinado por um militar espanhol, em 1583, segundo registros em ata da Câmara da cidade. Segundo levantamento de Arroyo<sup>1</sup>, o frei “pagou com a morte a insolência de apenas ter pedido esmola ao soldado”<sup>1</sup>.

Este crime ocorreu nas proximidades da pequena Ermida com a imagem da Santa, na região da Luz. É Curioso como este cenário atualmente ainda concentra casos de violência e intolerância em relação à pobreza e às pessoas em situação de rua.

Por muitos anos, a região de várzea Luz foi ocupada por fazendas, até que no século XVIII,

<sup>x</sup> Ver Museu de Arte Sacra de São Paulo: <http://www.museuartesacra.org.br>



**Figura 2.**

Mosteiro da Luz  
(foto por Militão  
Azevedo, 1860).

em 1774, ocorreu a transformação local, com o início da construção do Grande Mosteiro da Luz (figura 2), construção arquitetônica monástica e imponente como uma base militar, que simbolizava o poder da Igreja Católica com o objetivo de impulsionar a ocupação, a habitação e a expansão urbana da região<sup>15</sup>.

Nessa época do Brasil Colônia, porém, era proibida a construção de novos mosteiros fora de Portugal, visto que seu objetivo não era a clausura de mulheres, mas sim a procriação de mulheres portuguesas e cristãs na colônia<sup>15</sup>. Por isso, a corte portuguesa tenta o fechamento do mosteiro, o que fez o governo local da época sustentar seu funcionamento do então "mosteiro clandestino"<sup>x1</sup>.

Essa primeira parte rascunhada deste artigo, fez Carlos Comunidades, nosso acompanhante da situação e coautor, afirmar:

*"...a clandestinidade por opressão continua comum aqui. E hoje é muito pior, porque não são só os negros que são escravos"* (Carlos Comunidade).

<sup>x1</sup> Situação comum a outros mosteiros no Brasil nesta época.

Posteriormente, em 1881, foi posta a primeira pedra para a construção do Santuário Coração de Jesus, no Largo Coração de Jesus, local que já há alguns anos se encontra o "fluxo" dos usuários de crack no bairro da Luz<sup>15</sup>.

### **Cruzadas religiosas no "fluxo"**

No "fluxo"<sup>xii</sup> é comum se deparar com manifestações da fé como elemento importante na elaboração dos momentos de vida e construção dos processos de cuidado dos usuários de crack, sejam esses pessoais ou institucionais. Montanha, residente e usuário do *fluxo*, conta que "independente da situação as pessoas não perdem a fé. Todos os dias acordam e falam: Bom dia Cracolândia, Deus abençoe!".

Nesta possível bênção de Deus para com a região da Luz, trazemos a reflexão sobre as

<sup>xii</sup> Aglomeração de pessoas que fazem uso de crack na região da Luz. Segundo Caill, "simultaneamente ao surgimento do termo "fluxo" na cracolândia começaram a aparecer no território diversas caixas de som pequenas que funcionam a baterias e pilhas. Em muitas delas ouve-se funk de todos os lados. Vozes reproduzem as músicas ao vivo entre as pessoas. Sugiro que o termo "fluxo" na cracolândia dialoga com o fluxo dos bailes funks nas regiões periféricas. Traços de manifestações populares das margens trazidas para o centro e resignificadas no contexto de uso de crack"<sup>6</sup> (p. 70).

características deste espaço urbano de uso de crack a partir da percepção de uma pessoa que faz uso dessa substância no “fluxo”:

*“Esse lugar aqui é como o Vale dos Ossos Secos! Vê lá, tá lá em Ezequiel...” (Caderno de Campo, maio de 2013).*

A referida passagem bíblica relata o momento em que a Terra se encontrava assolada pela morte espiritual de seu povo. Experiências traumáticas, como a destruição de Jerusalém em anos antes, são representadas pela desesperança de um povo hebreu lançado à triste sorte. O Vale dos Ossos Secos representa o acúmulo de ossadas de um povo que sucumbiu às inúmeras guerras, por volta de 580 a.C., momento justificado pelas incansáveis condescendências aos pecados de uma nação desacreditada, conforme a Bíblia<sup>2</sup>. Segundo essas escrituras tal movimento é capaz de ter como consequência uma calamidade única devido à tamanha iniquidade<sup>2</sup> (cap.7:vers.891).

A passagem de Ezequiel apresenta leitura dúbia, pois, ao mesmo tempo em que aborda a resignação do povo de Israel, traz em si a esperança de restauração desse povo, por meio da profetização de Ezequiel, que afirma estar sendo levado pelo Espírito do Senhor ao Vale dos Ossos e diz:

*“Eis que farei entrar o espírito em vós, e vivereis. Porei tendões sobre vós, farei crescer carne sobre vós, sobre vós estenderei pele e porei em vós o espírito, e vivereis”<sup>2</sup> (p.578).*

O verso 12, sob as palavras *“Abrirei a vossa sepultura, e a vós farei sair dela”<sup>2</sup> (p.578)*, pode ser interpretado como a restauração espiritual e política da humanidade e, por isso, é interessante a referência feita ao Vale dos Ossos Secos, aproximando-o ao contexto de uso de crack na região da Luz. De certa forma, atualmente, os sujeitos ali presentes também estão com sua representatividade política reduzida, afogados pelo descrédito do preconceito e da moral, ao

mesmo tempo em que acionam à esperança que, somada à fé, é capaz de idealizar certa restauração espiritual.

Quando nos referimos à representatividade política, é preciso destacar os jogos imaginários e simbólicos que se interpõem na compreensão de um sujeito que está sob desamparo social e discursivo. A pregnância imaginária da miséria e de uma suposta distância dos ideais da cultura pode ser um impeditivo para essa relação, para o reconhecimento de um sujeito de desejo, que quer coisas para além das oferecidas massivamente pela cultura. É de fundamental importância que o sujeito seja levado em consideração também a partir do lugar que ele ocupa na lógica do mercado, ou seja, atentar para o lugar de “resto”, de marginalidade que esse sujeito ocupa na estrutura social e a suspensão do sentido deste lugar que o sustenta sob essa mesma condição traumática.

A identificação do sujeito a este lugar de dejetado é um dos fatores que dificulta o seu posicionamento na trama de saber e que irá caracterizar o seu discurso marcado, por vezes, pelo silenciamento. A escuta desses sujeitos podem, tanto lhes propiciar dar andamento a articulações significantes, rompendo com identificações imaginárias, de forma a contribuir para elucidar alguns dos efeitos subjetivos carregados pelo peso da moral cristã<sup>16</sup>.

Segundo a antropóloga Helena Hansen, em pesquisas sobre a evangelização de usuários de drogas em Porto Rico, as instituições religiosas apresentam um olhar que contrasta à visão biomédica da “perda de controle” como diagnóstico do abuso dessas substâncias verificado, por exemplo, no DSM IV<sup>XIII</sup> americano. Para as instituições que promovem a fé religiosa, a relação de dependência vem “como o resultado de uma

<sup>XIII</sup> Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM)).

escolha - a escolha de aceitar ou não a vontade de Deus”<sup>11</sup> (p.111).

Incitação parecida às ideias de esperança surge também quando relacionam a dinâmica do território da Luz ao Salmo 91 da Bíblia:

*“Não te assustarás do terror noturno, nem da seta que voa de dia, nem da peste que se propaga nas trevas, nem da mortandade que assola ao meio-dia. Caiam mil ao teu lado, e dez mil, à tua direita; tu não serás atingido”<sup>5</sup> (Salmo 91).*

Murakami e Campos<sup>14</sup> apontam um olhar diferente sobre a manifestação da fé e da religiosidade, pois a colocam como “busca pelo alívio do sofrimento, por alguma significação ao desespero que se instaura na vida de quem adoece” (p.362).

Em conversas sobre o referencial religioso entre as pessoas que frequentam a Cracolândia também aparecem essas posições, como aponta Carlos Comunidade:

*“Aqui têm fé e esperança. Tem muita solidariedade, não tem só sofrimento, tem felicidade. O sofrimento é evidente, mas o que ainda impera é a fé. As pessoas têm significação aqui” (Carlos Comunidade).*

Carlos Comunidade, ainda, afirma:

*“É válida toda forma de amor. Se for do bem e não prejudicar o próximo. Na bíblia, Deus dá o livre arbítrio. O que seria o livre arbítrio? Quando o usuário de drogas se aproxima do religioso tem segundas intenções: roupa, comida, dormida, etc. É muito diferente de vocês que batem mó papo. A troca que tem aqui é humana. É outra coisa. Evangélico não. Evangélico chega aqui querendo dar a salvação. Eu não sei se quero essa salvação! Eu nem sei se existe...” (Carlos Comunidade).*

Dentre as pesquisas sobre o cuidado com pessoas que fazem uso problemático de psicoativos,

a religiosidade se apresenta como algo importante no processo de cuidado, aparecendo em diferentes concepções e formulações. Estudos orientados por uma lógica conservadora veem a religiosidade como fator importante dentro das propostas que visam à abstinência e que, geralmente, são construídas através de internações (forçadas ou não) em comunidades terapêuticas ou clínicas de reabilitação, que, em muitos casos, se constituem a partir de alguma matriz religiosa.

Porém, dar importância à religiosidade no processo do cuidado dessas pessoas não é prerrogativa apenas dos que atuam a partir das visões mais conservadoras. Pesquisas inovadoras na área de Psicologia, como as de Gomes<sup>8</sup>, que constituem o campo “antiproibicionista” no debate das drogas, formulam exemplos de como o uso das substâncias enteógenas<sup>XIV</sup> (em especial ayahuasca e ibogaína) são formas alternativas de tratamento. Esses tratamentos têm múltiplas facetas e possibilidades, mas também põem, em lugar especial, esse “encontro com o divino” que dá origem à própria palavra “enteógeno”.

A ampla difusão da experiência religiosa como potente “porta de saída” para o mundo das drogas leva ao senso comum de que, na Cracolândia, as pessoas “viraram as costas para Deus” e, por isso, precisam voltar a exercitar a esfera espiritual da vida. Carlos, ao discutir essa ideia, aponta:

*“Esse pensamento é a mesma ideia de quando os jesuítas chegaram no Brasil. Escravizaram pessoas assim. Evangelizavam como se as pessoas não tivessem religião. Sabemos que não tem como um pastor, ou qualquer*

<sup>XIV</sup> O termo enteógeno deriva do grego antigo. *Entheos* significa “inspirado ou possuído por um Deus” e o sufixo *geno* designa “geração, produção de algo”<sup>10</sup>. Portanto uma tradução possível para enteógeno, que tem forma de adjetivo, é aquilo que produz uma inspiração ou possessão divina<sup>10</sup>. Edward MacRae dá o seguinte significado para enteógeno: “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si”<sup>12</sup> (p.16).

*outro, curar uma pessoa de uma hora para outra. É um processo” (Carlos Comunidade).*

No Brasil, os debates a respeito da apropriação do espaço público pela população pauperizada têm sido valorizados pelo poder público nas duas últimas décadas, impondo muitas vezes ações dos próprios poderes locais, governamentais ou não, que chegam até a expulsão sumária, ao internamento em hospitais psiquiátricos, chacinas de índios e de grupos inteiros da população de rua. Essas ações são realizadas por vários tipos de pessoas com a conivência dos poderes locais e, até mesmo, pela própria força policial. Na falta de uma política pública consistente para essa população, os mais variados segmentos sociais, inclusive pautados por doutrinações dogmáticas, acabam realizando com despreendimento e boa vontade que se apresentam, a proeza de “cuidar”, mantendo as pessoas pobres e em situação de rua em um estado de indigência, humilhação e assujeitamento, conforme discute Brito<sup>13</sup>.

A partir das elaborações de Schuch e Gehlen<sup>13</sup>, interrogamos sobre certa tendência à essencialização do problema da rua, que está correlacionada com as dinâmicas que conjugam duas grandes perspectivas sobre o assunto: uma pautada pela visão de que o estar na rua é um problema que requer intervenções e práticas de governo determinadas a suprimir tal fenômeno a partir da simples retirada das pessoas na rua; e outra pautada no diagnóstico da causalidade macroestrutural, que subentende as pessoas que estão na rua a partir de uma desposseção simbólica, como exclusivamente sujeitos da falta.

Nesse sentido, o apontamento de Carlos é preciso:

*“Esse pensamento é a mesma ideia de quando os jesuítas chegaram no Brasil. Escravidaram pessoas assim. Evangelizavam como*

*se as pessoas não tivessem religião (Carlos Comunidade).*

Façamos a contextualização do problema da criminalidade e das vidas que desviam da norma na “sociedade disciplinar” a partir da noção de biopolítica Foucault<sup>7</sup> que analisa a reforma dos sistemas penitenciário e judiciário que culminam no que ele chamou de “sociedade disciplinar”. Nesta, haveria uma mudança no entendimento do ato infracional, que não seria mais um atentado a uma lei natural, religiosa ou moral, mas sim a transgressão da lei civil, o que coloca o criminoso na posição de inimigo do pacto social. Passa a haver, então, uma preocupação quanto às circunstâncias subjetivas do ato infracional, o que culmina na tentativa de determinação de um “perfil de periculosidade” que visa o controle profilático. A tentativa de disciplinarização das pessoas passará a executar um panoptismo por vias institucionais, onde a ordem deverá ser garantida por uma série de instituições marginais ao judiciário – tais como a escola, os asilos, os hospitais, as igrejas, como apontam Passos e Benevides<sup>13</sup>.

Com essa passagem para a forma disciplinar, a sociedade não mais seria caracterizada pela exclusão dos indivíduos desviantes, mas pela tentativa constante de enquadramento destes à cultura hegemônica que tampona tantas outras formas possíveis de vida. Essa forma de incluir pela exclusão faz com que as instituições disciplinares não excluam o indivíduo do meio social simplesmente, mas apenas realizem um domínio específico, colocando-o em outro espaço que possa controlar sua subjetividade. Essa questão é de suma importância para pensar o direcionamento de ações para qualquer sujeito que faça uso da rua.

Então, por uma via que poderíamos classificar como biopolítica, passou-se a considerar a

itinerância e a mobilidade como características próprias dos classificados “em situação de rua” e como práticas de resistência à legitimação da direção oferecida pelas ações governamentais. Nesse caso, a itinerância e a mobilidade não são apenas faltas a serem civilizadas por práticas de intervenção, mas podem expressar a agência política de certas pessoas que não raro são consideradas “bárbaras”, “primitivas” e “zumbis”, o que os levaria à anteriormente denominada despossessão simbólica. Nesse sentido, qualquer intervenção relativa às pessoas em situação de rua – como a qualquer outro sujeito – deveria promover uma forma de subjetivação desviante da lógica que naturaliza o sujeito, com isso tornando possível a construção de um “si mesmo” a partir das próprias determinações, ao invés do assujeitamento que ocorre na via contrária às doutrinações religiosas e estatais.

Quando consideramos a agência política dessas pessoas, é preciso refletir sobre a possibilidade de que certos grupos desejam manter práticas autônomas em relação às formas normalizadas de inserção social. Sendo assim, a mobilidade e a recusa ao sedentarismo podem significar contrariedade com certa lógica de captura subjetiva e moral presente em nosso modelo de sociedade. Isso aponta para a necessidade de rever a história branca e pensar que determinadas populações, mais do que estarem sendo “deixadas para trás”, podem estar praticando uma recusa à cooptação por instituições religiosas, inclusive com respaldo estatal, e a suas lógicas de fixação e controle de mobilidades, como aponta Scott<sup>13</sup>.

No Brasil, as primeiras iniciativas de intervenção e debate sobre esse conjunto diverso de pessoas foram marcadamente filantrópicas e religiosas, momento no qual tal população era entendida como “sofredores de rua”. Principalmente no final da década de 1980, tiveram início reflexões sobre o

tema e progressivamente foram articulados refinamentos conceituais sobre este modo de vida.

A ruptura com a terminologia “sofredores de rua” para “povo da rua”, ou “moradores de rua” teve como intuito implicar um deslocamento da experiência da rua percebida como um sofrimento, sob a influência da ética cristã, para a experiência da rua como uma possibilidade de vida, que implica em pensar em outros usos da rua que não apenas o traumático<sup>17</sup>.

Buscamos, por meio desse artigo, compreender a rua e as pessoas que circulam por ela, como uma opção imbuída de alguma positividade. A constituição de uma vida na rua pode ter uma dimensão afirmativa, como o estabelecimento de um modo de vida, ou seja, como algo que traga, de alguma maneira, um sentido de construção de uma cultura. Porém, é preciso assinalar que essa construção parte de uma falta, de um vazio, de uma destituição. Viver de resto e, ainda assim, viver, coloca o problema da realidade do mundo e de sua plausibilidade para aqueles que vivem no limite da vida.

### **Escravos de Jó**

Montanha, que está inserido nessa situação, fala sobre a fé, que nunca acaba:

*“Nas horas mais difíceis todos nós conversamos com Deus. O mais inacreditável é não perder a fé. Somos tipo Jó, o cara perdeu tudo e tá lá, crendo, a gente também. Quando perde a fé a vida não vale mais nada, perde a esperança. Todos esperam melhoras, pessoal e coletiva” (Montanha).*

A quantidade de vezes que o livro bíblico de Jó é citado por diferentes pessoas na Cracolândia chama a atenção. Alguns citam passagens decoradas tal como escritas na Bíblia, outros relatam à sua maneira:



*“Você não lê a Bíblia?! Tem que ler! Jó foi aquele cara que sofreu da aposta de Deus com o Diabo... O Diabo colou no Céu e disse pra Deus que apostava que mesmo Jó, que era mó religioso, iria xingar Deus se sua vida fosse desgraçada. Deus, pra provar, acaba com a vida do coitado [Jó]. Ele perde todo seu dinheiro, e ele era muito rico, a família toda morre, ele se fode e fica na rua, todo cheio de problema, mas mesmo assim ele não fala mal de Deus, mas fala várias verdades, é a parte da bíblia que fala da gente [nessa hora ele apontou para o fluxo e depois para ele mesmo]...” (Caderno de Campo, junho de 2013)*

É plausível esta identificação, por parte das pessoas que usam crack e que estão em situação de rua, com o sofrimento em vida atravessado por Jó. Muitos discursam sobre a vida que tinham antes de chegar a Cracolândia. No texto bíblico, existem passagens que se adequam com a forma como muitas pessoas, estando ou não na cena de uso de drogas, especialmente influenciadas pela grande imprensa, veem o lugar: “... terra tenebrosa como a noite, terra de trevas e de caos, onde até mesmo a luz é escuridão...”<sup>3</sup> (cap.10, vers.22).

Lendo algumas análises do texto bíblico, a história de Jó é tida como certo empoderamento espiritual das pessoas desfavorecidas economicamente, o que também pode apontar alguns dos sentidos para os quais essas passagens se relacionam com a vida das pessoas que vivem na Cracolândia:

*“Aspecto importante do livro é que Jó faz a sua experiência de Deus na pobreza e marginalização. A confissão final de Jó - “Eu te conhecia só de ouvir. Agora, porém, meus olhos te veem”<sup>3</sup> (cap.42, vers.5).*

*“...é o ponto de chegada de todo o livro, transformando a vida do pobre em lugar da manifestação e experiência de Deus. A partir*

*disso, podemos dizer que o livro de Jó é a proclamação de que somente o pobre é apto para fazer tal experiência e, por isso, é capaz de anunciar a presença e ação de Deus dentro da história” (cap.42, vers.5)<sup>3</sup>.*

A espiritualidade é como um campo comum e esperado nas conversas na Cracolândia, especialmente aquelas marcadas pelas incertezas e estranhamentos mútuos dos primeiros contatos. É comum a sensação de que muitas pessoas estejam tentando falar exatamente o que imaginam que queremos ouvir, para assim, conseguirem aquilo que potencialmente podemos oferecer, em especial, quando o interlocutor é colocado nesse lugar de alguém que pode prover algo ou alguma ajuda. Por isso, é comum o primeiro assunto ser sobre Deus, ainda que existam outros pontos de conversas, esse tema retorna de forma bastante expressiva nos diálogos cotidianos.

Uma constante no campo de pesquisa é a intensa circulação das pessoas que usam crack entre a diversidade de instituições religiosas. Este trânsito parece se configurar como reformulações particulares de práticas e crenças que são reelaboradas de modo flexível e pessoal. Uma dinâmica intimamente ligada às reconfigurações que a região da Luz atravessa na história, como afirma Calil:

*“... o trânsito constante de muitas pessoas, migrantes e imigrantes, que impulsionadas pela fervorosa economia marginal, informal, e por vezes ilegal, começaram a redesenhar a identidade do bairro”<sup>6</sup> (p.30).*

Carlos acrescenta a essa perspectiva:

*“Essa área também foi ferroviária e rodoviária, sempre ponto de chegada de migrantes. Eles trazem religiões diferentes, daí mistura tudo. Isso acontece porque Deus é único e se manifesta em todas elas, o importante é que as pessoas acreditem” (Carlos Comunidade).*

Essa mistura de tipos humanos apresenta grande potência nas relações com a diversidade e na convivência dos diferentes. É comum uma circulação estratégica entre diversas instituições a fim de conseguir amparo frente às diferentes necessidades de cada momento. Rogério é um exemplo de possíveis arranjos de fé construídos a partir da vivência na rua: foi criado em uma família católica, carrega consigo a imagem da Virgem Maria, mas, em momentos de grande aflição, vai à pregação das igrejas pentecostais. Protege-se com patuás de matriz africana, já obteve grande momento de revelação e cuidado com relação ao uso problemático de drogas com o Daime<sup>xv</sup>, faz parte de um bloco afro e, quando necessário, utiliza-se dos serviços católicos da Missão Belém<sup>xvi</sup>.

Como vemos, a Cracolândia é uma experiência ligada ao sagrado para uma grande diversidade de pessoas. Muitos se veem (e são vistos) como aqueles que estão numa espécie de purgatório na Terra, que estão pagando seus pecados estando ali, ou mesmo, que a experiência que vivem faz parte do difícil aprendizado que têm que passar nessa encarnação. Muitas vezes, parte do sentido de estar ali passa por sentimentos de culpa, misturados com a explicação de que estar nesse lugar é como uma punição por algo que fizeram de errado (como usar a droga, roubar, matar, etc). Muitos alegam que a dependência do crack é uma enfermidade espiritual e que sua cura está para além dos protocolos médicos tradicionais, caracterizada como um “espírito do vício”, associando o crack ao Diabo. Nesse sentido, o usuário de crack é um portador de um mal absoluto sob um espírito responsável pelos seus infortúnios. Este sentimento de culpa extrapola a relação direta para quem de fato faz uso de crack, mas parece presente

também em outras subjetividades associadas a este contexto. Segundo registro de campo:

*“No meio do grupo de usuários está uma moça vendendo café, bolo e cigarro. Porém, ela não vende bebida alcoólica. Seu nome é Paula. Paula já ficou na detenção por seis anos, por assalto. Diz que teve que assumir toda a culpa de todo o grupo, acabou sendo a laranja da história. Diz não ser usuária de crack, e que ali todos a respeitam muito, que se ela pede para não fumarem muito perto dela eles a respeitam. Diz que encontrou a palavra de Jesus, e mesmo vendendo cigarro tem fé que Jesus a perdoa, pois também está oferecendo alimentação para os usuários” (Caderno de Campo, julho de 2011).*

Em alguns casos, o exercício da religiosidade já acompanhava a pessoa antes de chegar à situação de rua; para outros essa dimensão foi se desenvolvendo depois de adentrar neste circuito. As pessoas, em grande parte, são oriundas de bairros periféricos, onde há uma grande influência e concentração de igrejas evangélicas. Após entrarem para a vida na rua a influência evangélica (e religiosa como um todo) muitas vezes se intensifica, não só pela quantidade de pregações que ocorrem ali (contando, às vezes, até com trio elétrico), mas pelo fato de que a maioria das pessoas da Cracolândia já tenha passado por internações que, em grande parte, ocorrem em comunidades religiosas, mesmo na rede pública brasileira. Uma das instituições que atuam na área, a “Cristolândia”<sup>18</sup>, apelido da Missão Batista, possui diversas estratégias para evangelizar os habitantes da região, em especial, aqueles com uso problemático de crack, realizando desde a internação gratuita, até a oferta de almoço (só servido para quem escutar a pregação do pastor). Segundo registro de campo, após conversa com funcionário dessa instituição:

<sup>xv</sup> Religião de origem amazônica a partir do sincretismo entre a tradição indígena e a Igreja Católica. Utiliza-se do chá da ayahuasca como dispositivo de comunhão com o sagrado.

<sup>xvi</sup> Ver: <http://www.missionebelem.com/brasil/>.

*“A ‘Cristolândia’ paga pelas internações em média 300,00 reais por pessoa, e que no momento (2011) devem ter uns 200 em recuperação”. ... diz também que “a Instituição, que existe a 1 ano e meio recebe muita ajuda externa, doações de alimentos e etc... o próprio colégio em frente, doa 5.000,00 reais por mês para a Igreja”. Receberam também de doação uma Kombi, nova, que estava estacionada em frente a porta. A placa é do Rio de Janeiro, mas já tem todas as mensagens e logos da “Cristolândia”” (Caderno de Campo, julho 2011).*

Para além da alta oferta de igrejas evangélicas nas periferias da cidade, ou da quantidade de evangélicos em trabalhos “sociais”, há outros motivos que parecem importantes para que tais igrejas tenham um lugar de destaque na recuperação de usuários problemáticos de drogas: o pertencimento a um grupo. Argumentado como um dos maiores desafios no “tratamento” de pessoas que passaram por um uso problemático ou abusivo de substâncias, em especial aqueles que passaram por lugares sociais tão marcados como o “nóia” ou “ex-nóia”, é conseguir que se sintam parte de um grupo social, que criem para si outra identidade, outro lugar onde sejam aceitos. Na Cracolândia, por mais difíceis que sejam as condições de vida, muitos encontram um lugar no mundo, uma identidade que lhes cabe e pares com quem se identificam e reconhecem. Segundo considerações sobre o contexto e as negociações da vida na região da Luz, Calil<sup>6</sup> aponta que:

*“Podemos pensar a Cracolândia como um lugar que acolhe indivíduos com trajetórias de vida em comum, e que a partir de uma eficiente leitura da cidade abrem possibilidades para desenhar e redesenhar trajetos que dão contorno a modos criativos de sobrevivência. Caminhos que podem sim relacionar-se com o uso de drogas, mas este sendo apenas um detalhe na*

*diversidade de negociações possíveis no território e nas vidas que o ocupam”<sup>6</sup> (p.114).*

Somando-se a esta perspectiva, as igrejas podem ofertar a possibilidade de encontro a essas pessoas, de que se enxerguem entre iguais e a possível sensação de pertencimento delas a um determinado grupo. Hansen<sup>11</sup> aponta que a aproximação com Instituições religiosas e a manifestação da fé é capaz de redefinir a identidade pessoal, proporcionando uma inversão simbólica, partindo de usuários de drogas possivelmente hedonista para um disciplinado homem de Deus. Essa conversão pode proporcionar o sentimento de nivelção social, equiparando ex-usuários a não usuários<sup>11</sup>.

Carlos afirma que “a maior parte das pessoas do fluxo são evangélicas desgarradas, católicos não praticantes e também muito umbandista com conhecimento vulgar sobre a religião”. De forma ampla, assemelham-se a constituição geral do perfil de pessoas da cidade. As pessoas que vivem na Cracolândia afirmam já terem sido evangélicas, mas que atualmente são “ovelhas desgarradas”. Outros que se reconhecem do candomblé, mas que, por outro lado, podem estar com a vida “toda errada”, embora continuem afirmando a religião e se sentem acompanhadas de seus guias e orixás.

Mesmo que se culpem por não estarem fazendo direito suas obrigações, isso parece fortalecer os adeptos do candomblé em relação aos evangélicos; afinal, não se sentem sozinhos nesse momento que vivem, de grande vulnerabilidade. Orixás são plurais e imperfeitos e, sendo assim, os erros e “desvios” de seus “filhos de fé” podem ser compreendidos como parte do enredo da pessoa, que não deve necessariamente ser julgada<sup>xvii</sup>.

<sup>xvii</sup> Por outro lado, a Mãe Regina, uma mãe de santo de Salvador, afirmou que os orixás das pessoas da Cracolândia já estão longe delas (conversa com mãe Regina em Salvador, 2014).

Esses elementos da cultura “afro” são muito comuns na região da Cracolândia, a começar pelo fato da grande maioria das pessoas ser negra. As pessoas que são dessas matrizes religiosas, muitas vezes, se identificam com o orixá Exu, o mensageiro, aquele que é dono das encruzilhadas. A Cracolândia também pode ser vista como uma “super encruzilhada”, segundo o redutor de danos da área que é praticante da umbanda:

*“...fazer um trabalho ali, o pedido chega na hora, é Sedex! Imagina quantas pessoas já não são oferendas naquela encruzilhada”. Montanha afirma que isso acontece porque “aqui você está em um portal, é como se fosse um pedido entregue em mãos” (Diário de Campo, 2012).*

Montanha também acrescenta comentários sobre esse fato:

*“...o que tenho observado aqui é a manifestação de entidades, como a Pomba Gira. Eu costumo falar que aqui é o Reino da Pomba Gira e outras entidades da Umbanda, da esquerda. Eu venho observando cada uma dessas pessoas que recebem essas entidades. Eu tenho saído com mulheres que quando chegamos no quarto, e começamos a transar, a Pomba Gira vem conversar comigo. Eu interajo com ela. O que há de comum é que quando as entidades vão embora as meninas não lembram de nada e têm dor na nuca. Todas as Abelhas Rainhas têm elas. Tem umas que prestam homenagens à elas, usam vermelho” (Montanha).*

E a Cracolândia, realmente, parece ser um lugar de oferendas, sacrifícios e reciprocidades. Uma passagem do caderno de campo é muito intrigante para pensar a concretude que pode ter esse lugar de pessoa/oferenda:

*“Luiz, depois da empatia criada pelas piadas, começou a nos contar sua história. Levantou a camiseta e mostrou seu tórax que tem as*

*costelas com certa deformação. Disse que aquilo aconteceu porque ele nasceu para ser oferendado para o demônio, que sua mãe frequentava a Quimbanda e lhe tinha prometido como sacrifício. Aquela marca na costela era porque tinham o forçado a nascer de 8 meses (porque, segundo ele, o número 8 é especial). Mas no processo de forçá-lo a nascer ele acabou sendo machucado, o que lhe deixou com tal marca que o salvou do sacrifício: “Não oferecereis coisa alguma que tenha defeito, porque não seria aceita em vosso benefício.”<sup>xviii</sup>. Contou que foi salvo da morte ao nascer, mas que teve uma convivência muito ruim com a mãe e o pai. Como ele não teria cumprido a função para a qual seus pais o trouxeram ao mundo ele era muito mal tratado. Disse, então, que quando tinha 17 anos seu Exu lhe pegou e fez com que ele ficasse vagando na rua durante dois anos. Disse que não se lembra de nada desse período, mas que as pessoas lhe contam que ele andava sem parar, sempre com o olhar perdido no horizonte. Depois desse tempo ele voltou a si. Primeiro deu uma “desandada” no crack, mas depois, quando passou a fazer suas obrigações<sup>xviii</sup>, deixou daquilo e hoje consegue ter sua dignidade, “com lugar para morar e tudo mais”, vendendo exemplares da revista OCAS...<sup>xix</sup> (Caderno de Campo, junho de 2015).*

A reciprocidade parece mesmo permear várias esferas de todo o debate em torno da Cracolândia. Um ex-trabalhador da região, redutor de danos, que possui uma trajetória pessoal dentro da umbanda, nos contou que:

<sup>xviii</sup> “Obrigações” aqui se referem aos trabalhos feitos nas religiões afro para os orixás e demais guias espirituais.

<sup>xix</sup> A revista OCAS é um projeto de geração de renda para pessoas em situação de rua. Os participantes são revendedores de uma revista que lhes custa 1,00 real e é vendida por 3,00 reais. Mais informações em: <http://www.ocas.org.br/#!quem-somos/c19ug>.

“... Eu saía de lá [da Cracolândia] mais para lá do que pra cá, não me sentindo mal, mas sentindo uma presença muito forte, e não era do meu Exu, mas do meu Oxóssi, porque eu ia para lá com o intuito de, de alguma forma, poder ajudar as pessoas, e Oxóssi é isso, essa linha de cura, não cura no sentido de que vou levar “a cura” pra galera, você entendeu né...” (Caderno de Campo, 13 de setembro de 2015).

Não são apenas os trabalhadores de instituições religiosas que são espiritualizados, muitas pessoas que circulam nesse território, sejam de organizações não governamentais (ONG's), sejam militantes, trabalhadores de programas públicos, seja funcionários do Estado ou da Prefeitura, também são. Adorno<sup>xx</sup> em debates públicos sobre a Cracolândia, a definiu como uma “feira de milagres”, onde muitas pessoas estão disputando os usuários para realizar o seu milagre e provar a verdadeira vocação de sua igreja, religião e deus.

Em 2011, o projeto do artista plástico Zarella Neto causou comoção pública, envolvendo a mídia, moradores do bairro e usuários de crack na região. Na Rua Apa instalou a imagem da “Nossa Senhora do Crack”<sup>9</sup>, uma imagem da Virgem Maria sob um fundo azul claro e uma luminária. Essa “padroeira dos usuários de crack” não resistiu dois dias no lugar, pois foi destruída por eles que consideraram a ideia de sua criação e exibição um absurdo e extremamente desrespeitosa. Segundo a matéria jornalística no site G1<sup>9</sup>, o problema seria misturar a imagem de Virgem Maria a do crack: como o crack – que seguramente não é algo de Deus – se mistura com a mãe de Cristo?

Na conversa que tivemos na “maloca” do Montanha durante a escrita desse artigo, o anfitrião explicou o que realmente aconteceu:

“Eu ajudei a quebrar! Eu morava na Apa essa época. Destruímos essa imagem porque achamos que era um golpe de marketing, nessa época a Apa estava em evidência. Ele colocou a imagem num ponto estratégico, onde ia passar o ministro da cultura. Achamos uma atitude oportunista. Eu expliquei pro artista. A Funarte tava ocupada, ele estava querendo aparecer. Sabe né, tá cheio de oportunista querendo aparecer em cima” (Montanha).

Por fim, mesmo os trabalhadores e/ou pesquisadores que estiveram nesse território, supostamente motivados por outros sentidos, acabam, de alguma forma, esbarrando na questão “espiritual” do lugar, nem que seja no sentido de fazer algum tipo de ritual de proteção antes de chegar, ou um ritual de “limpeza” das energias pesadas depois de sair. Montanha aponta que isso acontece porque:

“As pessoas vêm aqui cumprir uma missão. Essa conversa não é a toa, era pra acontecer. A minha prenda é esse papo. As pessoas que trabalham na Cracolândia e fazem com prazer é porque vieram ao mundo com uma missão, não tem outra lógica” (Montanha).

### Considerações Finais

O participante do fluxo encerra a nossa conversa sobre o conteúdo desse artigo de um modo que não poderia ser melhor, inclusive no atual momento político:

“O mundo físico não é nada. É o mundo de ilusão. O que vai prevalecer é sempre o espiritual, o físico é passageiro. O Dória tá falando um monte de coisas, que vai acabar com a Cracolândia..., vai nada! Ele não vai acabar nunca, porque ninguém vence as forças espirituais. Vários já tentaram. Mas quando tentaram acabar com os judeus, os tornaram mais

<sup>xx</sup> Antropólogo da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo que pesquisa e orienta pesquisas sobre a região da Cracolândia.

*poderosos. Pode até acabar por um tempo, mas não vai acabar, é espiritual, não é a vontade dos homens” (Montanha).*

Consideramos, portanto, o aspecto da espiritualidade como um tema central do território da Cracolândia. É possível ver diversas linguagens para a manifestação da fé, que, de maneiras similares, porém diferentes, produzem elaborações e fortalecimentos em oposição à condição de vulnerabilidade que as pessoas atravessam nesse contexto. Contudo, vale ressaltar a importância de se preservar a diversidade da vida e religiosa, e ter o cuidado de evitar a moralização do modo de vida das pessoas que ali transitam. Quanto mais presente o monopólio de um único olhar, maior o peso da moral sobre a singularidade das pessoas e o lugar que habitam.

#### Referências

1. Arroyo L. Memória e tempo das igrejas de São Paulo. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; 2010.
2. Bíblia. A. T. Ezequiel. In: Bíblia. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. São Paulo: Edição Pastoral. Editora Paulus. 1990; 37:5-6.
3. Bíblia. A. T. Jó. In: Bíblia. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. São Paulo: Edição Pastoral. Editora Paulus; 1990.
4. Bíblia. A. T. Levítico. In: Bíblia. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. São Paulo: Edição Pastoral. Editora Paulus. 1990; 22:20.
5. Bíblia. A. T. Salmo. In: Bíblia. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. São Paulo: Edição Pastoral. Editora Paulus; 1990. 91:5-7.
6. Calil TG. Condições do lugar: Relações entre saúde e ambiente para pessoas que usam crack no bairro da Luz, especificamente na região denominada cracolândia. 2015. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FSP-USP; 2015. 145 p.
7. Foucault M. Em defesa da sociedade. Trad. Mana Ermantina Galvão. São Paulo: Martins fontes; 1999.
8. Gomes, BR. O uso ritual da ayahuasca na atenção às populações de rua. Salvador: Edufba, 2016.
9. Globo.com. Imagem de ‘Nossa Senhora do Crack’ causa polêmica em SP. 23 nov 2011. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/07/imagem-de-nossa-senhora-do-crack-causa-polemica-em-sp.html>
10. Goulart SL, Labate BC. O uso ritual das plantas de poder. Campinas: Mercado de Letras; 2005.
11. Hansen H. Pharmaceutical Evangelism and spiritual capital: an american tale of two communities of addicted selves. In: Raikhel E, Garriott. (Orgs.). *Addiction Trajectories*. Durham and London: Duke University press. 2013; 4:108-125.
12. MacRae E. Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense; 1992.
13. Martins RCR; A escuta ético-política na rua. 2016. Dissertação de Mestrado. Curso de Psicologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; 2016. 100 p.
14. Muramaki R, Campos CJG. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. Brasília: Rev. Bras. de Enf. mar-abr 2012; 65(2):361-7.
15. Museu de Arte Sacra de São Paulo. Programa educativo. Disponível em: <http://www.museuartesacra.org.br>
16. Rosa MD. Uma escuta psicanalítica das vidas secas. São Paulo: Textura (São Paulo). 2002; 2(2):42-47.
17. Rosa MD. Psicanálise implicada: vicissitudes das práticas clínico políticas. Porto Alegre. Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre. jul. 2011/jun. 2012; vol. 41: 29-40.
18. Trinta DRF. Deus e o Diabo na terra do crack: uma etnografia da “cosmopolítica” Batista. Monografia de Bacharelado. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2014.