

MUNDOS PARALELOS: VIOLÊNCIA, RELIGIOSIDADE E NARCOTRÁFICO NO MÉXICO E NO BRASIL

*Parallel worlds: violence,
religiosity and drug trafficking
in mexico and brazil*

Nathan Menezes dos Santos*
Assistente Social
Universidade Federal de São Paulo

Marcos Ferreira de Paula**
Universidade Federal de São Paulo

Resumo

A *Santa Muerte* é uma entidade religiosa, um símbolo e uma imagem que, no México, é venerada por pessoas cuja vida é marcada por injustiças sociais. Por isso mesmo, ela foi apropriada por membros dos cartéis mexicanos, particularmente por aqueles mais expostos ao mundo do crime e da violência. Essa articulação entre religiosidade e violência no mundo do narcotráfico é uma característica também presente no Brasil. Afetado por uma “guerra às drogas” que, tal como no México, não dá trégua, o Brasil viu nos últimos 40 anos uma insurgência do movimento evangélico neopentecostal, com suas doutrinações caracteristicamente únicas, sobretudo nas periferias das grandes cidades, onde os efeitos mais danosos do narcotráfico e da “guerra às drogas” estão mais presentes e mais visíveis. É justamente nesses territórios que a apropriação e resignificação de motivos, símbolos, crenças e entidades religiosos são também mais presentes. É assim que os grupos criminosos tentam se desvencilhar da destruição, da violência e do medo: criando seus próprios entendimentos de objetos e crenças sagrados, seja para sua reafirmação, seja, simplesmente, como busca de manutenção da existência num mundo marcado o tempo todo pela presença e proximidade da morte.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Tráfico de drogas. América Latina. Violência.

Abstract

Santa Muerte, is a religious entity a symbol and an image of which, in Mexico, is venerated by subjects whose life was marked by social injustices. For this reason, it was appropriated by the cartels' members, particularly among those exposed to the crime and violence the most. This articulation between religiosity and crime inserted in the drug dealing universe is also characteristic in Brazil. Harshly affected by a “war on drugs” of which, similarly to Mexico, does not stop, Brazil has experienced for over the past 40 years a neopentecostal evangelical movement's insurgency, with its uniquely characteristic doctrines, principally at the big urban centres' outskirts – slums – where the attested manifestation of the implicated reverberations of the “war on drugs” rhetoric renders the most destructive and lethal results. Exactly across these territories that the appropriation, resignification of motives, symbols and religious entities are also noticeable. That is the manner, therefore, of how the criminal syndicates strive to dislodge from the mayhem, violence and fear: by creating their own understanding over sacred utensils and beliefs alike, whether through its reaffirmation, or, simply, as a hunt for the survival maintenance in an evil world marked by the close proximity from the death.

KEYWORDS: Religion. Drug trafficking. Latin America. violence.

Introdução

Nas páginas de abertura do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, publicado em 2018 pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), um diagrama bem colorido e de fácil entendimento mostra, com letras e números bem destacados, cores vibrantes, infográficos e gravuras chamativas, o que boa parte da população brasileira já sabe há um bom tempo – mesmo que seja por

uma leitura superficial proveniente de absorção vinda de referências quase sempre, ora questionáveis, ora ideologicamente distantes de uma predisposição ao diálogo crítico: no Brasil ainda se morre e se mata muito. Somente no ano de 2017 foram contabilizadas 63.895 mortes violentas no país e 82.674 registros de desaparecimentos¹. Tudo isso é público, acessível.

Porém, no começo de 2019, a parceria entre o G1 (Portal de Notícias da Globo), FBSP e o Núcleo de Estudos de Violências da USP (FEV-USP) adota uma nova metodologia para a concepção de seus dados coletados: indicando que no primeiro bimestre de 2019 ocorreu um número menor de assassinatos em comparação ao mesmo período do ano passado. Apesar da questão evidentemente prioritária – a taxa de mortes – estar representada, gradualmente, de uma forma positiva – dado o fato de que a taxa vem decaindo – ainda é muito cedo para indicar alguma explicação factual sobre o tema sem adentrarmos em falácias ou no senso comum. Também, de acordo com Bruno Paes Manso, do NEV-USP, em sua coluna no G1 sobre os números supracitados, pode ser levantando o fato de que, apesar da violência ter aparentemente diminuído, as mortes diretamente sob responsabilidade da polícia sofreram um significativo aumento, o que indica claramente uma mudança, ainda inicial, na perspectiva estrutural da concepção do crime organizado e quem está ascendendo gradualmente no cenário criminoso atual no Brasil: as milícias. Esses são grupos paramilitares que contam com a participação de membros de forças policiais e militares – nos momentos embrionários essa participação era exclusiva, atualmente já se é notada a existência de indivíduos externos a tais organizações em suas fileiras – na linha de frente da execução de contratos de segurança para famílias abastadas, políticos etc., que quase sempre resultam em atividades ilegais de imposição de controle e a morte de rivais em negócios diversos. Ultimamente elas vêm se adaptando e tomando o controle de locais antes ocupados pelos grupos criminosos, dessa vez, investindo em negócios muito mais complexos, com abrangentes modelos de gestão para a gerência de seus lucros oriundos de atividades ilegais como a cobrança de taxas sobre o fornecimento de gás, energia, internet etc., mas também, em muitos casos, oriundos de atividades de tráfico de drogas, antes praticadas por organizações criminosas de traficantes. E isso pode, potencialmente, acarretar uma maior estruturação da impunidade provenientes de tais grupos².

Já na América do Norte, há outro exemplo internacional de sistematização endêmica de despreparo ao lidar com políticas de segurança e, inevitavelmente, impregnando a naturalização da barbárie e carnificina degenerada: o México. De acordo com a TIMES (2019) o país latino-americano viu 33.341 investigações de homicídios.

Boa parte dessa brutalidade ainda passa pelas mãos dos grupos criminosos, os quais lutam ferozmente pela hegemonia e o domínio dos pontos de vendas e distribuição de ilícitos. Falando

¹ FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileira de Segurança Pública**. São Paulo, 2018. Disponível em: <<http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/03/Anuario-Brasileiro-de-Seguran%C3%A7a-P%C3%BAblica-2018.pdf>>.

² PAES MANSO, Bruno. **Violência policial é a semente das milícias**. G1, 19 abril 2019, Disponível em: <<https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2019/04/19/violencia-policial-e-a-semente-das-milicias.ghtml>>

em grupos criminosos, na introdução de seu artigo, Zilli (2015, p. 466) vai discorrer sobre o entendimento no qual, ao seu ver, mais se aproxima do conceito de grupo criminoso – defendido por ele como *gangue* –, afirmando estar ligado à uma apropriação identitária comum. Isso interferirá no ponto cerne para a validação dos elementos concretos, explicitando, para a sua própria justificação, que esteja dividida em pontos estruturais fundamentais para a pesquisa: (1) fenômeno de grupos, (2) questões simbólicas, (3) violência e criminalidade, (4) conflito e (5) territorialidade.

Neste artigo, vamos nos debruçar particularmente sobre o segundo ponto, as *questões simbólicas*, pois elas se constituem no elemento central para a compreensão da articulação entre violência e religiosidade no universo do narcotráfico, tanto no México quanto no Brasil.

Embora seja de extrema importância delimitarmos nossa rota teórica com relação ao México e a Colômbia como supostos berços de emergência do narcotráfico.

De fato, ambos os países tendem a esboçar similaridades à luz da superfície, principalmente no que diz respeito à desigualdade social na distribuição de riqueza³, o que torna necessário indivíduos se alinharem ao *underworld* em busca de subsistência, e na impunidade do Estado na punição dos atores envolvidos em crimes. Mas as linhas do crime traçadas ocorrem em diferentes planos para os dois:

A Colômbia vive um regime partidário que autoriza um regime de reforma relativamente menos penoso do que seu *counterpart*, México. Com a presença de partidos fazendo a representação social durante muitos anos, não muito diferente do Brasil que, apesar de ter saído somente nas duas últimas décadas do século XX de uma ditadura, a formulação de uma Constituição lhe garantiu uma rigidez na organização institucional.

Ademais, Nazih Richani (1997) discorre que os maiores problemas da Colômbia não se deram pela institucionalização de grupos, assim como no México, especializados no narcotráfico. O que se deu foi uma emergência de insurgentes armados devido a falhas políticas de organização fundiária em vilarejos rurais nos confins do país, dando cartão verde para guerrilhas e grupos paramilitares (que também se usavam do artifício da coação de pequenos produtores para a cultivação de drogas, mas não como atividade fim, e sim para financiar proteção e maior poderio bélico contra outros grupos guerrilheiros).⁴

Enquanto que o México ainda cambaleia após sair de um regime de 71 sob único partido (Partido Revolucionário Institucional - PRI), cujo predomínio terminou em 2000.

Décadas no poder garantiu à PRI um sistema vertical de clientelismo e proselitismo em todo o território nacional, prevenindo que as instituições garantissem sua autonomia, ESCALANTE, F (1996).

³ Em 2020, Colômbia e o México eram um dos dois países mais desiguais do planeta, de acordo com relatório do Banco Mundial, tendo por coeficientes, respectivamente, 54.2 e 45.4. (sendo 0 a qualidade de distribuição perfeita e 100 a desigualdade perfeita). Disponível em: <<https://data.worldbank.org/indicador/SI.POV.GINI?end=2020&locations=CO-MX&start=1992&view=chart>>.

⁴ Só para fins de proporção, no pico do Cartel Medellín, enquanto o grupo controlava vários bairros através da cidade, as guerrilhas e paramilitares controlavam 1/3 do país.

Grupos criminosos e a simbologia norteadora

Além do que se é tido por senso comum nas palavras e entendimentos rasos sobre a filiação de indivíduos a grupos criminosos, há uma linha alternativa existente, que concerne a fatores mais imateriais – na linha do imaginário coletivo e simbólico – que reforçam a existência de tais grupos e o interesse de pertencimento de seus respectivos membros: ela vai nos dizer sobre a violência e a criminalidade como técnicas simbólicas e morais de justificação dessas relações sociais dentro desses agrupamentos humanos. Todos esses elementos culturais e simbólicos serão respaldados pela construção de certo processo normativo singular vigente internamente na concepção grupal que reforçará a integração entre seus indivíduos.

Grupos de pares, enquanto instâncias de socialização primária, desenvolvem sistemas normativos, representações simbólicas e códigos morais próprios que orientam, de maneira diferencial, a ação de seus integrantes. No caso das gangues e grupos delinquentes, tais orientações atuam no sentido de incentivar, entre seus próprios membros, a emergência de um conjunto de valores e comportamentos socialmente rotulados como “desviantes”, mas que, dentro do grupo, recebem reforços simbólicos positivos (ZILLI, 2015, p. 468).

Nesse mundo de constante produção e reprodução social, valores e moralidade são elementos constituintes dessa estrutura normativa, que delimitam e sondam os atos de seus membros dentro de tais sociabilidades, as quais contam com padrões de comportamento e justiça análogos àqueles experimentados pelas instituições sociais normalmente vigentes. Esses mesmos mecanismos podem ser entendidos como meios de subsistência, manutenção, reafirmação e, até mesmo, sobrevivência, dadas as condições sociais concretas nas quais esses mesmos grupos estão inseridos: criminalização de ações que, porventura, venham a desrespeitar os padrões sócios históricos predefinidos, que ataquem o bom funcionamento da ideologia dominante, concernente ao ordenamento da sociedade almejada. Um dos resultados desse processo nos grupos criminosos – talvez o mais visível – é a legitimação da violência⁵ extrema como medidas passíveis para a resolução de conflitos, inclusive em situações ditas corriqueiras.

Referente à violência empregada – a qual parece ser atribuída de forma universal, não somente aos grupos ditos “criminosos”, mas mais especificamente, para fins de análise, às instituições legítimas – um elemento permanece o mesmo:

O problema parece estar em associar a violência, mero instrumento usado com maior ou menor intensidade, a um estado social permanente e excessivo na sociedade ou entre os excluídos, explorados ou dominados. Pois a violência sempre foi empregada, no Brasil e no mundo, para forçar o consenso, defender a ordem social a qualquer custo, manter a unidade ou a totalidade a ferro e fogo (ZALUAR, 1999, p. 11)

⁵ Durante um exaustivo período, antropólogos e sociólogos vêm tentando discutir as concepções norteadoras referentes ao termo “violência” no Brasil assim como analisar suas várias possíveis vertentes ideológicas que subentendem uma posição clara de sociedade. Seja violência do Estado para fins de controle, seja por meio da chamada “justiça das ruas”, todos têm seus elementos constitutivos passíveis de análise; logo, não se chega a um determinado consenso sobre o termo. Ler ZALUAR, 1999, p. 12.

Ora, na dimensão simbólica de produção, reprodução, manutenção e reafirmação social desses grupos, pode-se encontrar uma estatística expressiva de agrupamentos tais como esses que “se utilizam” do instrumento da religião ou da fé para a justificativa de suas ações. Mas é preciso deixar claro que não se pretende, aqui, formar algum juízo de valor para as formas de vida adotadas por esses tais indivíduos, agentes de suas próprias vidas, e muito menos criar uma etiqueta valorativa para nenhuma forma de crença. Pois essa “utilização”, como veremos, é menos “instrumental” e muito mais complexa do que se poderia inicialmente imaginar. Nas palavras de Althusser, em sua releitura de Marx, os aparelhos de controle do Estado se dividem entre o poder de coerção e repressão e a pluralidade de instituições, as quais irão de certo atuar como “modeladores sociais” fortificando a ideologia controladora, e dentre tais instituições está a “igreja” (ALTHUSSER, 1980, p 42:43).

Já é observado por Vital (2015) e Dias (2008), que no Brasil há um crescente relacionamento entre o tráfico e as igrejas protestantes nas comunidades, principalmente pentecostais e neopentecostais, diferenciando-se do México - aonda a Igreja Católica ainda impera com relativa tranquilidade, principalmente porque o protestantismo no Brasil foi utilizado como ferramenta indireta do Estado para a inserção de seus tentáculos nas comunidades visando o condicionamento social, vide o Rio de Janeiro. (VITAL, 2015) Ademais, os escritos de Weber, em sua *Ética Protestante* (1905), garantiram ao Protestantismo uma ferramenta que até então era considerada pecado ao prisma católico: a acumulação de riqueza.

A pobreza ganha um novo significado

Desde a Segunda Grande Guerra, a América Latina vem sofrendo com a estagnação do setor industrial, bem como a presença das linhas europeias de produção no território se dissipando. Mas obviamente que somente por tal fato a região não sofreria tanto como acabou sofrendo, na verdade há de se fazer menção a uma estrutura propositalmente focada na subalternidade latino-americana que começava a mostrar seus tentáculos.

Após o término da guerra, o capital estrangeiro europeu, norte-americano e asiático reaparece com mais força. Primeiramente, na presença do êxodo rural das classes trabalhadoras, impulsionado pela instalação de empresas europeias e nos ares do conceito de “modernização” no país. Trabalhadores esses que anteriormente eram especializados na agricultura de subsistência e, agora, embarcam em uma arriscada jornada nos centros mal planejados. O resultado é a multiplicidade de sinistros que começavam a explodir: desde as más condições de habitação, de saúde e de educação – esta última ganha posição especial no momento em que o Estado, sob consistentes pressões e lutas populares, passa a ceder e oferecê-la como direito, dessa forma minimizando os baixos níveis de proficiência dos filhos dos recém chegados às cidades. Porém tal noção entra em contínua disputa com as classes urbanas mais abastadas, reforçando a ideia de que os pobres deveriam ser educados para que somente se sujeitassem e gerassem mais renda para os ricos.

(SOARES, 1976 apud CAPPELLETTI, 2018:32)

Ora, os trabalhadores rurais agora inundam os grandes centros urbanos, os quais não estavam preparados para um crescimento tão exponencialmente degradante, e as questões sociais, como não podia ser diferente, se agravam. O sonho de crescimento e desenvolvimento humano começa a ruir. Mas não sabiam que tinham um objetivo árduo pela frente: a provisão de produtos para os países ricos; a subalternidade que pairava e a igreja, ainda com uma perspectiva hegemonicamente europeia, apoiando os setores ricos.

Benjamin Higgins, em seu livro intitulado *economics of development: principles, problems and policies* (1968) foi um dos precursores da chamada teoria do desenvolvimento, na qual, dentre outras, traz à tona os princípios norteadores fundamentais para a coordenação do pensamento que, após a Segunda Guerra e a Guerra Fria, subsidiarão a justificativa para os termos de “países desenvolvidos e subdesenvolvidos”. Em seus ensaios ele traz o fato de que, para ele, os países subdesenvolvidos poderiam eventualmente acessar os mesmos níveis de desenvolvimento industriais e culturais que países que, outrora, seguiram o mesmo caminho (CAPPELLETTI, 2018:33).

Apesar do discurso de auxílio humanitário na proposta de desenvolvimento para a América Latina, o objetivo principal era garantir que o avanço soviético fosse contido, além de proporcionar uma abertura ao investimento das empresas de capital estadunidense nos países latino-americanos. No contexto da Guerra Fria e da Revolução Cubana, a Aliança para o Progresso era a grande cartada dos EUA para propagandear os ideais econômicos e culturais do capitalismo ocidental.

O desenvolvimento proposto para os países latino-americanos no período pós guerra obteve ampla repercussão no continente no final da década de 1960 e o começo da década de 1970. Nessa época, por uma série de episódios históricos vivenciados naqueles países, ficou evidente que o desenvolvimento econômico deles não se daria de maneira linear e gradual, e que também não atingiriam o desenvolvimento apenas pela ação livre-mercado, proposto pela teoria da vantagem comparativa, em um momento futuro. O padrão de vida e o parque industrial propostos pelos países europeus e norte-americanos não se dariam por etapas históricas sucessivas. Porém, era o caminho exigido para os países latino-americanos para que os resultados almejados pudessem ser alcançados (idem, 2018:34-35)

Foi aí que as discussões referentes à dependência perpétua latino-americana começaram a mudar de concepções e adentraram a uma visão mais crítica sobre sua posição social e histórica no bloco mundial.

A Teoria da Dependência surge na década de 1950 e, com ela, juntamente a perspectiva de rebatimento aos preceitos assumidos dos teóricos anteriores. A ideia de que tal desenvolvimento seguindo linhas estáticas não ocorreria, a não ser que, para isso, as nações subdesenvolvidas passassem por similares processos de controle, manipulação, extorsão e exploração de outros países, assim como as nações desenvolvidas o fizeram. A ascensão de um pensamento crítico em relação às amarras que aprisionavam o território e o faziam estagnar: a necessidade de prover para as nações ricas e, com isso, manter condições positivamente confortáveis para que pudessem conti-

nuar a controlar: salários baixos; proibição para que houvesse um desenvolvimento industrial, econômico e, até mesmo, científico aprimorado, etc (SILVA, 2012)⁶.

Uma década depois o marxismo, graças a Revolução Cubana, adentra nas questões elencadas e traz mais tempero. Os teóricos da Igreja e protestantes estavam de olho no que ocorria em busca de uma teologia focada em questões até então esquecidas pelo ecumenismo europeu.

A história não é linear, muita coisa ocorre simultaneamente e se acirra após a queda de Fulgencio Batista, em Cuba, através da insurgência do movimento armado 26 de Julho, liderado por Fidel Castro. Não somente os movimentos sociais se acirram nos umbrais de uma organização mais concisa e radical a fim de uma transição estrutural na América Latina, mas também os movimentos teóricos de cunho teológico se mostraram mais revigorados a prosseguir com uma tendência mais engajada à perspectiva social. Foi isso que ocorreu com a junta teológica protestante (prioritariamente contando com a presença de Metodistas, Batistas e Presbiterianos) e os católicos - apoiados pelo Concílio Vaticano II, de Papa João XXIII⁷ – com a formação da Teologia da Libertação.

Os protestantes saíram na frente com a formação da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade e a Igreja, Sociedade e América Latina (ISAL), dentre outras, e foram um solo fértil para diversas consultas no território e na construção de outras organizações baseadas nos princípios de discussão teológica (CAPPELLETTI, 2012), observando uma ótica solidária, social e revisionista dos princípios e dogmas da Igreja.

Apesar de que, mais tarde, bifurcações entre protestantes, dentre eles, principalmente evangélicos conservadores – com um aparato teórico já em construção, adotando uma doutrina bem menos despreocupada com o lugar sócio histórico da Igreja no mundo e parâmetros doutrinários individualistas oriundos de juntas missionárias norte-americanas e europeias, ocorressem. Uma fonte primorosa para os evangélicos foi referenciada através da reaparição do *pietismo*⁸, mais tarde

⁶ Para maiores estudos, acessar: SILVA, Gustavo Javier Castro, **A Teoria da dependência: reflexões sobre uma teoria latino-americana**. Disponível em: http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/hegemonia_03_04.pdf Acesso em: 10/03/2020.

⁷ Ocorrido em janeiro de 1959, permitiu que os diversos movimentos católicos pensassem de maneira diferente da teologia tradicional. Isso dará base para que uma magnitude de grupos surgisse se apoiando e questões liberacionistas.

⁸ Movimento de ressignificação no bojo da até então recém-criada Reforma Protestante, na Europa, no século 17, e se incidiu, naquele tempo, mais fortemente na concepção Luterana com os escritos de Philipp Spener. Obviamente há severas e incorporadas distinções em relação aos posicionamentos teóricos acerca das sugestões do movimento pietista, que foi chamado hegemonicamente, dentre outras, de o braço estratégico em busca do redescobrimto do movimento experimental e devocional da Reforma. Contou com o suporte de nomes como Kant nas asseverações acerca dos pressupostos para uma nova concepção luterana, tais se baseando na extrema importância das experiências individuais e na total insignificância do mundo exterior para uma formulação saudável de doutrina de fé. A Teologia da Missão Integral reviveu tal conceito em suas doutrinas. Para mais informações referentes as distinções e similaridades entre Teologia da Libertação e Teologia da Missão Integral, bem como o papel que cada teve no desenvolvimento cristão na América Latina, visitar:

CAPPELLETTI, Paulo, **As interações das religiões latino-americanas: Aproximações e distanciamentos entre a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral**. Link em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1824/2/Paulo%20Cappelletti.pdf>. Acesso em 10/03/2020.

sendo batizada de Teologia da Missão Integral (TMI). Para reforçar essa ideia de oposição ferrenha ao que já vinha ocorrendo na América Latina, houve a ocorrência de numerosos eventos que culminaram para que a Teologia da Libertação se tornasse uma quebra de parâmetro que começou na América Latina e se estendeu pelo mundo.

Santa Muerte: A morte e a narcocultura no México

A *Santa Muerte* divide o espaço com outros “seres” místicos que, no México, atraem multidões de fiéis, juntamente com os protestantes. Antes de falar especificamente sobre a *Santa*, há duas outras “divindades” que são importantes a serem mencionadas: *Nazario Moreno*⁹ e *Jesus Malverde*. Este último, sobretudo, é de suma importância, aqui, pois guarda uma relação direta com a *Santa Muerte*, já que é considerado irmão desta e tem um lugar importantíssimo no universo de crenças da cultura do narcotráfico mexicano. Vamos nos debruçar um pouco sobre esse ser mítico:

Jesús Malverde é o mais antigo símbolo religioso associado com o *El Narco*. O real Malverde é reconhecido como um banido de Sinaloa executado há mais de um século. Imagens de sua santa face adornam amuletos e estátuas desde campos de marijuana em Sierra Madre até as celas de prisões em San Quentin, fazendas de gado em Jalisco e abrigos de imigrantes no Arizona. Mas o mais importante altar se encontra no coração de Culiacán, bem do outro lado do poderoso palácio do governo. Analistas têm observado há tempos sua simbologia: os poderes gêmeos de Sinaloa – político e narco – estão lado a lado (GRILLO, 2011, p. 188. Tradução própria).

Diferente de sua irmã, a própria *Santa Muerte*, Jesus Malverde é idolatrado segundo uma perspectiva muito mais romantizada e caridosa: é consagrado como um *Robin Hood* latino-americano que rouba dos ricos para entregar nas mãos dos pobres. Assim como qualquer história dessa natureza, seguindo a dimensão da literatura épica, não se pode dizer coisa alguma diferente sobre Jesus Malverde: de acordo com numerosos relatos, Malverde existiu no tempo de punho de ferro de Don Porfirio¹⁰ e morreu bem antes da Revolução (GRILLO, 2011, p. 189). Apesar disso, por mais de um século indivíduos, principalmente provindos das camadas mais baixas da sociedade, o admiram pelos feitos milagrosos atribuídos ao santo, que, por sinal, não chegam a chamar atenção das partes eclesiásticas da Igreja no México.

⁹ Na província de Michoacán, México, Nazario Moreno passa a ser idolatrado pelo cartel *La Familia* em uma versão icônica de cristandade e rebelião após escrever sua própria Bíblia. GRILLO, I. **El Narco: The Bloody Rise of Mexican Drug Cartels**. Bloomsbury, 2011, p. 188.

¹⁰ José de la Cruz Porfirio Díaz Mori, general e presidente mexicano por três décadas e meia após assumir por golpe de Estado em 1876 liderando a revolta armada contra o regime francês imposto por Maximiliano I. Após isso, com a ajuda dos chamados *Científicos* - grupo de tecnocratas positivistas mexicanos - deu início ao regime chamado *Porfiriato*. Porfirio só sai do poder após o período que será chamado de Revolução Mexicana. EDSITEment!, **The Centenal of the Mexican Revolution, 1910-2020**. EDSITEment!, “The Best of the Humanities on the Web”.

Um dos elementos publicamente atribuídos à *santa muerte* é sobre o fato de ela, supostamente, interceder por todos aqueles que a veneram – os livrando de seus inimigos e fazendo vingança, muitas das vezes de formas grotescas, e os guiar até o novo mundo quando vêm a morrer em combate. No universo dos cartéis nada se explica tão bem como os verdadeiros guerreiros que matam e morrem por seus senhores: os *sicários*.

Apesar de ainda existir muita informação desconhecida sobre essa instituição, fazendo parte apenas das vidas dos sujeitos sem muita explicação racional, assim como *San Muerte* (Argentina), *Muerte* (Colômbia), eles podem ser rastreados sobre diversas vertentes, entre elas: pré-hispânica, magia-bruxaria e afro antilhana. (GAYTAN ALCALÁ, 2008, p. 1)

Essa conexão com os seres da *santería* latinoamericana acaba de ganhar uma estrondosa aceitação pelas ruas mexicanas, porém, essa ilustre junção ainda é conhecida por ser significativamente recente, tendo nascido dentro do Mercado Sonora, a maior feira livre do México (THOMPSON, 1998, p. 409).

A história da relação dos mexicanos com a morte começa mais precisamente na época pré-hispânica, quando já era um costume a adoração à morte, principalmente como um rito de passagem de um ciclo de vida, pelo nascimento e, até mesmo, por fenômenos da natureza. Algumas cartas escritas por espanhóis demonstram que o culto às divindades ancestrais se dava de forma parecida aos deuses conhecidos pelos europeus como *Tamuz* (PERDIGÓN CASTAÑEDA, 2017, p. 13).

Tanto nos centros cerimoniais como nos centros habitacionais, os dados disponíveis sobre a morte se relacionam com o sistema de sepultamento, vinculados com o tratamento do corpo, as orientações, juntamente com os objetos que as acompanham, e a quantidade de cadáveres. [...]. Somente se encontra com representações em pinturas, esculturas e joias, no qual se mostram, principalmente esqueletos completos, ataviados com penacho, tecidos de seda, *faldellín*, *huaraches* e, em algumas ocasiões, portando amuletos e armas. Às vezes é representada por crânios, tíbias ou a dualidade. Também está apresentada em pequenas partes que, juntamente, formam um colar e fazem um esqueleto de grandes dimensões, como é o caso do deus *Mictlantecuhtli*, encontrado no *Templo Mayor*. Como uma deidade feminina e masculina, a morte era parte do ciclo natural do homem, da vida, da agricultura, inclusive há escritos em calendários que significam a morte. Também há lendas e poesias em que a morte está em duelos de heróis e como parte da cosmologia (CASTAÑEDA, J, 2017, p. 17. Tradução própria)

O povo nativo americano contava com um imponente número de categorias que os faziam únicos e, simultaneamente, complexos: as mais variadas línguas, crenças e concepções de organização social, o que trouxe trabalho para os espanhóis, posteriormente, na colonização.

A conexão entre os Aztecas e *Mictlantecuhtli*, deus da morte – também conhecido por governador do submundo, é de óbvia influência para o que se vai desenrolar mais tarde com as crenças no México ligadas à morte. *Mictlantecuhtli* era considerado o deus responsável por um dos mais árduos trabalhos: a proteção das profundezas do submundo juntamente com sua esposa, *Mictecihuatl* – deusa da morte. Tudo isso se deu após o conto de criação do mundo na visão cosmológica daquele povo.

Mas além disso pode-se citar alguns outros exemplos latentes sobre cultos e festividades trazidas desde os tempos ancestrais, que depois foram misturados, obviamente, com o catolicismo europeu. Assim, temos o grande exemplo de *O Dia dos Mortos*, celebrado nacionalmente entre os dias 31 de outubro e 2 de novembro, no qual se vê claramente a influência de cultos aztecas pré-colombianos sobre a morte.

No Dia dos Mortos, a parede se dissolve, temporariamente, e só existe um só mundo. Nesse momento, 1 e 2 de novembro, os mortos retornam para suas antigas residências no mundo material (Terra) por um tempo para comer, beber, cantar, se divertir e visitar os seus familiares e amigos. [...]. Dizer que os mortos participam em festividades que são feitas por vivos significa que a visão de mundo dos mexicanos concebe os mundos dos mortos e vivos intrinsecamente sendo o mesmo [...]. Além disso, as atitudes mexicanas para com a morte são entendidas como particularmente poderosos exemplos de miscigenação, uma área na qual as culturas indígenas e populares se desenvolveram e transformaram a dos colonizadores (RUBI, A, 2014, p. 4, Tradução própria)

Outro elemento potente que denota a ancestralidade nativa no país, que também é encontrado na festa do Dia dos Mortos, é a famosa *La Calavera Catrina*, na qual, no começo do Porfiriato, era usada como um símbolo arquitetônico representando uma sátira contra as classes mais altas, dizendo que nenhum deles passava de meros pobres que haviam ascendido socialmente. Portanto, buscando a ideia de que todos, um dia, não de morrer, por isso, deveriam ser tratados igualmente (RUBI, 2014, p. 5).

Mas qual é o motivo de a *Santa* se tornar um ícone de tais proporções, diferentemente de todas as outras religiões paralelas que existem no país e no mundo? Na época antiga, o uso da *Santa* era tanto para a sobrevivência como para a relação amorosa, já que a presença do homem, basicamente, significava as garantias de que as mulheres conseguiriam sobreviver às dificuldades religiosas e econômicas de uma sociedade controlada por homens (THOMPSON, 1998, p. 415 - 416). As mulheres que os perdessem estavam subjugadas a viver uma vida de desprezo.

Outra explicação para sua enorme legião de seguidores reside no fato de a *Santa* ser, diferentemente do que ocorre com outras deidades, uma representante feminina. Comumente, se associa a ideia da energia feminina com o nascimento, crescimento, vida e renascimento – a história é clara sobre a existência de deusas com essas mesmas características na antiguidade (MANKEY, J - PANTHEOS, 2017).

A *Santa* representa uma força que traz a morte envolvida numa perspectiva de positividade de mudança e paz. Com tanta miséria dentre as camadas mais assoladas, a morte pode ser concebida como uma força que não necessariamente venha para mau, e sim para a mudança; para um mundo mais pacífico, claro e brilhante. Essa é uma das explicações sociológicas para o papel social da *Santa Muerte* na sociedade mexicana (MANKEY, J - PANTHEOS, 2017).

A igreja neopentecostal e a cenário criminoso no Brasil

Dentre os pontos mais visíveis que permitem distinguir entre o que a Igreja Católica e as

igrejas evangélicas representam, está o fato de que as igrejas evangélicas se comportam autonomamente de acordo com cada necessidade estratégica dos territórios que ocupam, se tornando, portanto, preferidas por entender, assim como verdadeiras empresas com um marketing estratégico em dia, das necessidades mais diretas de suas populações (aqui também vistos como clientes). Existe uma gama inimaginavelmente grande de igrejas evangélicas no país e no mundo, cada uma adotando preceitos com fundamentos similares, mas com práticas estrategicamente distintas. É válido dizer que o movimento neopentecostal não é hegemônico e há rivalidades internas sobre as próprias concepções de fé, e que até mesmo igrejas pertencentes a uma mesma filosofia agem de formas e meios distintos dependendo do país em que se encontram.

As distinções teológicas dessas igrejas não são fáceis de serem estudadas e muito menos princípios estáticos, pois a cada dia uma nova denominação surge. Por isso, para fins de análise, buscando sempre uma fácil compreensão ao seguir princípios de outros estudiosos no assunto, é preferível fazer mais uma pontual distinção aqui em relação às vertentes e distinções históricas, teológicas e comportamentais no processo de *evangelicismo*, já que o fenômeno é, de longe, heterogêneo e difuso.

A grande diferença não está, exclusivamente, no tocante às questões de concepções entre pentecostais e neopentecostais, mas na explicação sobre o porquê tais denominações são tão populares no cenário brasileiro. Para alguns estudiosos, o pentecostalismo ainda é visto como o preferido por comunidades e sociedades mais tradicionais que seguem e adotam princípios, valores e concepções ancestrais, exatamente pelo fato de o pentecostalismo se comportar de maneira não muito distinta do catolicismo popular. Ignora e, muitas vezes, se alia a tais conjuntos de elementos tradicionais para conseguir seu lugar de existência.

Em contrapartida, o discurso pentecostal leva um tom de amizade entre o novo e antigo nas comunidades que adentra, trazendo consigo um forte discurso de coletividade e a reiteração aos valores conservadores nucleares (ABUMANSUR, E. S. 2011, p. 411). A capacidade em conciliar elementos mágicos e racionais as torna uma expressão única, o que as faz ter vantagens em relação a diversas outras crenças (ABUMANSUR, E. S. 2011, p. 413).

Nessa contextualização rápida, dentro do universo de luta pela reafirmação e hegemonia das rotas logísticas de transporte de entorpecentes e, ultimamente, o controle nacional dos pontos de venda, elementos, como a cultura, lhe servem de pontos estratégicos para a criação de todo um enredo. A religião se encontra dentro desse barco, não como impulsionador da mentalidade antisocial ou criminosa, mas, no Brasil, como pura e simples sobrevivência que transcende as barreiras do universo criminoso em si: a vida difícil nas partes mais distantes dos centros urbanos desenvolvidos juntamente com sua própria sociabilidade negada por discursos meritocráticos, excludentes e racistas.

A crença, aqui, pode ser vista como objeto de resistência tênue e ambígua. De um lado os chamados “favelados” e o crescimento exponencial de aceitação às igrejas de maioria evangélica

nos bairros pobres e, de outro, o próprio projeto dessas instituições de seguir uma ótica empresarial de lucro, a qual tem por seu maior motivador a busca pela prosperidade de seus leais seguidores e seus líderes em se portar como verdadeiros investidores. Aqui se encontra o ponto de intersecção entre comunidades de ávidos convertidos pertencentes e membros do tráfico: uma vez soldados do crime, agora soldados de Cristo.

Nos anos 1990, as imagens de santos católicos, oratórios, escritos em paredes e portões referindo a crenças católicas e de credos ancestrais africanos, preponderantemente no Rio de Janeiro, são retiradas pela polícia na tentativa de se livrar dos elementos que eram ditos ideias “criminais” e de violência nas favelas. Quase simultaneamente, as igrejas pentecostais começam a adentrar nas comunidades e a ocupar o espaço, outrora, pertencente a tais instituições. Isso não quer dizer que a polícia, necessariamente, trouxe a igreja evangélica para as favelas. (VITAL DA CUNHA, 2007. p. 71-72). As relações passaram a mudar nas comunidades, mais visivelmente pelas festas que eram praticadas – festa de São Cosme e Damião um exemplo, e deixaram de ser encorajadas (VITAL DA CUNHA, 2007. p. 73). Os policiais sabiam dos significados que cada escritura nas paredes e imagens de santos queriam passar: demarcação de território. Eles passaram, então, a trazer os significados do Estado para a comunidade.

O escopo da politização nas comunidades conseguiu esvaziar a presença do evangelho associado a uma ótica perversa e a ressignificou à luz da vida sofrida. O uso de uma releitura dos textos bíblicos em busca a atender um entendimento “periférico” se tornava palpável em conexões simbólicas junto ao cristianismo, como a dualidade do inferno e o céu – atrelado a realidade cheia de infortúnios causada pela imoralidade e a maldade diária. No meio tempo ainda há o processo de *redenção*, que é diretamente, na teologia cristã, vinculada à expiação dos pecados e que na ótica aqui trazida está mais para a sobrevivência e o aceite da condição de guerra vivida. Como já escrito aqui, o questionamento não é se Deus existe, mas onde ele se encontra, reafirmando a tese de que as periferias são o *inferno* e, portanto, a presença de Deus deve ser buscada para que adentre nesse local de trevas. Enquanto isso não ocorre, se vive sob o jugo do sistema, sob a lei da selva/diabo vivido por jovens imorais e treinado pelo maligno (TAKAHASHI, 2014).

Nos anos 2000 as periferias paulistas já experimentavam um *boom* referente à presença das igrejas de matriz pentecostal, isso está atrelado à forte conexão do grupo com a perspectiva evangélica mais tradicional, mas não somente isso, há uma forte expressividade relacionada a figuras negras históricas que, parcialmente, além de suas ações políticas, não escondiam suas crenças – como Martin Luther King e Malcolm X, nos Estados Unidos.

Por fim, a perspectiva de “tranquilidade” passa a tomar as comunidades dominadas pelo tráfico, as quais passam a sofrer pelo processo de evangelização entre os próprios traficantes. Através das orações, os traficantes, ao mesmo tempo que pedem ajuda divina em seu dia a dia, assim

como para seus colegas de luta, ao fazer o uso da *oração impositiva*, transmitem as ações e comportamentos esperados entre os seus companheiros. Há quem diga que a partir da entrada das igrejas evangélicas, os “manos” passaram a adotar maiores responsabilidades para suas próprias ações perante a comunidade, como o controle próprio e uma maior capacidade de organização financeira. Em contrapartida, há outros que inferem que a “paz” e a “tranquilidade” nas comunidades não são nada mais do que resultados de supostos “acordos” entre o tráfico de drogas nessas comunidades e o poder estatal.

Considerações finais

Quando pensamos sobre o que foi acima exposto acerca das relações complexas entre violência e religiosidade, não se pode deixar de pensar na vasta capacidade de criação e adaptação humana dada os contextos históricos, confrontados a viver em um perpétuo limbo de mudanças e adaptações em busca de mera sobrevivência, aceitação ou legitimação social. Os Novos Movimentos Religiosos são temas que, até pouco tempo atrás, no século XX, só atraíam a atenção de cientistas e estudiosos sob uma ótica pejorativa e binária acerca do significado, bem como para os problemas e riscos trazidos às sociedades nas quais estavam inseridas. Não obstante a perspectiva da concepção de “*seitas*” aparecia erroneamente para continuamente perpetuar o tom obsoleto no qual o tema vinha sendo tratado.

Somente no começo do século XXI o escopo das discussões começou a se abrir a cientistas dispostos a se desvencilhar de seus antecessores com até então superficiais asseverações sobre o tema. E é nisso que o culto à Santa Muerte, a ascensão de outras insurgências alternativas à fé já emanada de crenças previamente instituídas se abraça. Sem contar nas suas contínuas e ricas ramificações em novas vertentes através de distintas culturas e, conseqüentemente, novas necessidades e aspirações sociais em todos os lugares do planeta onde seus tentáculos se penetram.

Que a religiosidade sempre foi muitas vezes praticada pelas camadas pobres das populações como forma de se proteger do “mal” que sobre elas recai – miséria, privações de toda ordem, exclusão e violência, isso já se sabe há muito tempo nas ciências sociais. Trata-se, neste caso, de recursos sociais simbólicos mobilizados como forma de proteção e cuidado, num mundo onde cuidado e proteção não existem ou são bastante escassos. Mas que recursos simbólicos religiosos sejam mobilizados por membros de organizações criminosas é algo que chama atenção de quem se debruça sobre o tema: trata-se, aqui, não da utilização da religiosidade simbólica apenas contra a violência sofrida, mas também como proteção e legitimação contra a violência praticada. O que se tem, então, é um processo em que a violência praticada se torna sagrada.

Traficantes tornam-se “soldados de Deus”; igrejas e instituições religiosas, práticas, crenças e símbolos tornam-se instâncias consagradoras de um modo de vida ilegal, criminoso, mas nem por isso ilegítimo ou imoral. As relações entre os homens e o sagrado sempre foram complexas o

suficiente para que não tenhamos uma visão binária – o bem e o mal, o legal e o ilegal, o moral e o imoral, incapaz de captar o mais profundo de certas ações e relações sociais que fundamentam certos modos de vida.

Referências

- ABUMANSSUR, E. S. **A conversão ao pentecostalismo em comunidades tradicionais**. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Impresso), v. 9, p. 396-415, 2011.
- CAPPELLETTI, P. **As interfaces das teologias latino-americanas: aproximações e distanciamentos entre a Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral**. 2018. 208 folhas. Tese(Ciências da Religião) - Universidade Metodista de Sao Paulo, São Bernardo do Campo, 2018. Disponível em: < <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1824/2/Paulo%20Cappelletti.pdf>>.
- CASTAÑEDA, J. **AMLO's First 100 Days: the Ugly, the absurd and the good**. The New York Times, 12 de março de 2019. Link em: < <https://www.nytimes.com/2019/03/12/opinion/international-world/mexico-amlo-government-100days.html>>.
- CASTAÑEDA, J. **La Santa Muerte Protectora de los Hombres**. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2017.
- CUNHA, Christina Vital da. **Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas**. Relig. soc., Rio de Janeiro, v. 34, n. 1, p. 61-93, Junho 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872014000100004&lng=en&nrm=iso>.
- DIAS, CAMILA NUNES, **a igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão**. São Paulo: Humanitas Editora, 2008.
- DIAS, CAMILA NUNES; PAES MANSO. B., **A guerra: a ascensão do PCC e o mundo do crime no Brasil**. 3 imp. São Paulo: Todavia, 2019.
- EDSITEment!, **The Centenal of the Mexican Revolution, 1910-2020**. EDSITEment!, “The Best of the Humanities on the Web”.
- ESCALANTE. F, **Puede México ser Colombia? Violencia, narcotráfico y Estado**, *Nueva Sociedad*, n°. 220, Março/Abril 2009, pag. 96.
- GRILLO, I. **El Narco: The Bloody Rise of Mexican Drug Cartels**. New York: Bloomsbury, 2011.
- INSTITUTE FOR ECONOMICS AND PEACE, **Global Peace Index 2019**, VISION OF HUMANITY, jun 2019. Disponível em: <<http://visionofhumanity.org/indexes/global-peace-index/>>.
- KANT, Immanuel, **Religião nos limites da simples razão**, Covilhão, Lusofia Press, 2008. Disponível em: < http://www.lusosofia.net/textos/kant_immanuel_religiao_limites_simples_razao.pdf>.

MANKEY, J. **Santa Muerte: The History, Rituals, and Magic of Our Lady of the Holy Death**, PANTHEOS.COM, 02 de outubro de 2017. Link em: <<http://www.patheos.com/blogs/panmankey/2017/10/santa-muerte-history-rituals-magic-lady-holy-death/>>.

MARIANO, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. Estud. av., São Paulo, v. 18, n. 52, p. 121-138, Dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142004000300010&lng=en&nrm=iso>.

MARQUES, V. A., **O irmão que virou irmão: rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste- SP**. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PUC SP, 2013, São Paulo. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/1902/1/Vagner%20Aparecido%20Marques.pdf>>.

MARTÍN, María, **Maior facção criminosa do Brasil lança ofensiva empresarial no Rio**. El País, Rio de Janeiro, 23 de dez, 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/12/22/politica/1482434757_533449.html>.

MISSE, Michel. **Crime organizado e crime comum no Rio de Janeiro: diferenças e afinidades**. Rev. Sociol. Polit., Curitiba, v. 19, n. 40, p. 13-25, out. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010444782011000300003&lng=pt&nrm=iso>.

PAES MANSO. B., **Como o Rio caiu na mão das facções**. Estado de São Paulo, São Paulo, 10 de nov, 2010. Disponível em: <<https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral.como-o-rio-caiu-na-mao-das-faccoes-imp-,645494>>.

RICHANI, N, **The Political Economy of Violence: The War System in Colombia**, *Journal of Inter-American Studies and World Affairs*, Volume 39, tema 2, pags 37–81, Abril 1997.

Revista *Caros Amigos*, Edição Extra, PCC, maio de 2016;

RUBI, A. **Santa Muerte: A Transnational Spiritual Movement of the Marginalized**. University of Miami, 2014, Link em : <https://scholarlyrepository.miami.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1546&context=oa_theses>.

SILVA, Gustavo Javier Castro. **A Teoria da Dependência: Reflexões sobre uma teoria latino-americana**, Brasília, DF: UNIEURO, 2012. Disponível em: <http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/hegemonia_03_04.pdf>.

THOMPSON, J. **Santísima Muerte: On the Origin and Development of a Mexican Occult Image**. *Journal of the Southwest*, vol. 40, no. 4, 1998, pp. 425. JSTOR. Link em: <https://www.jstor.org/stable/40170073?seq=1#metadata_info_tab_contents>.

VITAL, Christina. **Oração de traficante**. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

ZALUAR, Alba. **Um debate disperso: violência e crime no Brasil da redemocratização**. São

Paulo Perspec., São Paulo, v. 13, n. 3, p. 3-17, Set. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88391999000300002&lng=en&nrm=iso>.

NOTAS

* Nathaan Menezes dos Santos

Assistente Social de formação. Graduado pelo bacharelado em Serviço Social, pela UNIFESP, e tendo experiência em sociologia e antropologia, focando-se em estudos ligados à violência, urbanização e religiosidade. Atualmente exerce o cargo de Analista 1 - Assistente Social na Secretaria Municipal de Assistência Social - SEMAS - como servidor público de regime estatutário junto à Prefeitura Municipal de Cubatão, responsável pela articulação e a captação de fundos para a formulação do ACESSUAS e demais projetos no âmbito municipal.

E-mail: nathaan.menezes@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6747-0662>

** Marcos Ferreira de Paula

Professor adjunto do curso de Serviço Social da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (2009). Na França, realizou estágio de pesquisa em 2008 na Université de Picardie Jules Verne (Amiens), sob orientação de Laurent Bove. É membro do Grupo de Estudos de Filosofia do Século XVII desde 2004, e parecerista dos Cadernos Espinosanos desde 2010. Suas investigações sobre a filosofia de Espinosa começaram já durante o mestrado em Sociologia, realizado na Universidade de São Paulo (2003), onde também concluiu sua graduação em Ciências Sociais (1999). Atualmente, além da atividade docente no curso de Serviço Social da Unifesp (campus Baixada Santista), desenvolve pesquisas no campo da filosofia da psicanálise, a partir da perspectiva do pensamento de Espinosa. É autor de "Sobre a felicidade" (Autêntica, 2015) e "Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa" (Edusp, 2017).

E-mail: marcosfdepaula@yahoo.fr

<http://orcid.org/0000-0002-9510-9046>

CONJUNTO DE DADOS DE PESQUISA

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

FINANCIAMENTO:

Não se aplica.

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM:

Não se aplica

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA:

Não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES:

Não se aplica

LICENÇA DE USO

Os autores cedem à Revista Goitacá os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution (CC BY) 4.0 Internacional. Esta licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

PUBLISHER

Universidade Federal Fluminense. Publicação no Portal de Periódicos UFF. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

EDITORES

Ana Claudia de Jesus Barreto e Juliana Desiderio Lobo Prudencio

HISTÓRICO

Recebido em: 24-08-2021 – Aprovado em: 12-10-2022 – Publicado em: 29-12-2022.