



É CULPA DE QUEM? GUERRA, HUMILHAÇÃO E VERDADE NAS RELAÇÕES ENTRE PENTECOSTALISMO E BOLSONARISMO

Mariana Côrtes¹

Resumo: O presente artigo se baseia na premissa de que o processo de neoliberalização da sociedade brasileira não acontece apenas de cima para baixo, mas conjuga-se, de forma híbrida, com regimes governamentais que nasceram nas periferias: mundo do crime, o pentecostalismo e as milícias. Em sua fase autoritária, a partir da ascensão da extrema direita e da implementação do governo Bolsonaro, parte desses dispositivos governamentais passam a ocupar o centro do Estado. Ao focar no pentecostalismo, o texto propõe uma genealogia sobre a virada autoritária brasileira, buscando as afinidades entre o pentecostalismo e bolsonarismo, com base na análise do diagrama da guerra, na recusa da humilhação, na ética de retribuição e na emergência de um novo regime de verdade.

Palavras-chave: Neoliberalismo híbrido; crime; pentecostalismo; guerra; humilhação; retribuição; verdade.

WHOSE FAULT IS IT? WAR, HUMILIATION AND TRUTH IN THE RELATIONS BETWEEN PENTECOSTALISM AND BOLSONARISM

Abstract: *The present paper is based on the premise that the process of neoliberalization of Brazilian society does not only occur from the top down, but conjugates*

1 Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia – Brasil - marianampcortes@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0002-0679-5524>

in hybrid form with governmental regimes that were born in the peripheries: the criminal world, Pentecostalism, and the militias. In its authoritarian phase from the rise of the extreme right and the implementation of the Bolsonaro government, part of these governmental devices come to occupy the center of the state. By focusing on Pentecostalism, the text proposes a genealogy of the Brazilian authoritarian turn, seeking affinities between Pentecostalism and “bolsonarism”, based on the analysis of the war diagram, the refusal of humiliation, the ethics of retribution and the emergence of a new regime of truth.

Keywords: *Hybrid neoliberalism; crime; Pentecostalism; war; humiliation; retribution; truth.*

¿DE QUIÉN ES LA CULPA? GUERRA, HUMILLACIÓN Y VERDAD EN LAS RELACIONES ENTRE PENTECOSTALISMO Y BOLSONARISMO

Resumen: El presente artículo parte de la premisa de que el proceso de neoliberalización de la sociedad brasileña no ocurre sólo de arriba hacia abajo, sino que se conjuga en forma híbrida con regímenes gubernamentales que nacieron en las periferias: el mundo criminal, el pentecostalismo y las milicias. En su fase autoritaria a partir del ascenso de la extrema derecha y la implementación del gobierno de Bolsonaro, parte de estos dispositivos gubernamentales pasan a ocupar el centro del Estado. Al centrarse en el pentecostalismo, el texto propone una genealogía sobre el giro autoritario brasileño, buscando afinidades entre el pentecostalismo y “bolsonarismo”, a partir del análisis del diagrama de guerra, el rechazo a la humillación, la ética de la retribución y la emergencia de un nuevo régimen de verdad.

Palabras-clave: Neoliberalismo híbrido; crimen; pentecostalismo; guerra; humillación; retribución; verdad.

1. Um corpo dependurado

O aplicativo de conversas WhatsApp me notificou que uma nova mensagem havia chegado em um dos meus grupos de família. A mensagem mostrava a foto de um corpo negro morto dependurado com a cabeça presa a um vitrô de uma escola pública. Abaixo da imagem, lia-se a legenda: “Após ladrão morrer entalado na janela, Maria do Rosário cria decreto obrigando a instalação de janelas maiores para evitar a morte de ‘vítimas da sociedade’. Maria do Rosário

– Ministra dos Direitos dos Bandidos”². Segundos depois, reações pipocavam na minha tela: *emojis* chorando de ir; *hahahahahahaha*; “essa foi boa”; “vou ter que repassar”; figurinhas e *GIFs* com pessoas gargalhando. Em um grupo com mais de cem pessoas, é provável que a mesma imagem tenha sido reencaminhada para outros grupos de pertencimento: o pessoal do círculo de oração; a moçada do Ensino Médio; os companheiros de pelada; a galera da moto; a turma da academia; as amigas das correntes de dieta; os colegas de trabalho; os irmãos da igreja. Alguns, contudo, fizeram silêncio.

O ano era o de 2016, ano em que a presidente Dilma Housseff havia sofrido um golpe político-parlamentar e o ciclo petista, após mais de treze anos, esgotava-se. O uso de *smartphones* tinha se popularizado e o WhatsApp havia se tornado um aplicativo de conversas comum no Brasil. Quando recebi a mensagem, estava em um quarto de hotel na Avenida Paulista. Mais tarde, eu pegaria o trem para Perus, distrito situado na zona noroeste do município de São Paulo, para conversar com um pastor, que eu havia entrevistado em 2003, quando iniciava meu trabalho de campo com “ex-bandidos” que haviam se tornado pregadores evangélicos (Côrtes, 2007). É provável que parte das pessoas no Brasil tenham uma história para contar sobre quando perceberam, como um golpe seco na barriga ou uma sensação de envenenamento no cotidiano, que alguma coisa na percepção dos sentidos da questão social no Brasil tenha se deslocado, e uma outra atmosfera pairava no ar. A nova direita ou extrema direita havia ganhado o espaço público das cidades brasileiras desde as “Jornadas de Junho” de 2013.

Em 2015, havíamos assistido às reivindicações de rua que demandavam a saída da presidente Dilma Housseff. Movimentos sociais do espectro ideológico da direita (que variavam da crítica ao Estado como agente expropriador da liberdade individual a conclamação à intervenção militar e ao solapamento das instituições democráticas de direito) se articulavam. Seu engajamento digital em redes sociais se multiplicava, e tornava-se objeto de pesquisas nas áreas de ciências sociais, que inovaram do ponto de vista metodológico ao empregar *softwares* de análise que mapeavam os *clusters* informacionais (Ortellado; Solano e Moretto, 2016).

Embora presságios do que estava por vir estavam claros desde 2013, foi em 2016, naquele quarto de hotel, que um nó embrulhou o meu estômago e eu tive uma sensação de que alguma esquina havia sido dobrada na nossa vacilante trajetória de redemocratização, e se tornou possível que a imagem de um corpo

2 Maria do Rosário Nunes foi secretária de Direitos Humanos durante o governo de Dilma Housseff, de 2011 a 2014. Ela ocupa o cargo de deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores desde 2003.

negro dependurado circulasse impunemente em grupos de família sob o escrutínio de senhoras respeitáveis e “homens de bem”, que riam, sem vergonha, daquele corpo. Não só riam, como se davam ao trabalho de reagir com *emojis*, figurinhas, *GIFs* e memes, ao passo que apertavam, na tela *touchscreen*, o ícone “compartilhar”, para que a foto circulasse em outros círculos de sociabilidade, como se a representação daquele cadáver precisasse se fazer multiplicar – ser dado a ver, a novos olhares, que haviam perdido a capacidade de experimentar embaraço. Não se sentiam infames, sentiam-se no direito. Ao lado da imagem, lia-se a frase: “Após ladrão morrer entalado na janela, Maria do Rosário cria decreto obrigando a instalação de janelas maiores para evitar a morte de ‘vítimas da sociedade’”. O horror da imagem reverberava na frase que anunciava o escárnio da suposta troça. A hipotética resposta da esquerda, representada na figura da deputada federal do Partido dos Trabalhadores, seria de ordem técnica: se as janelas das escolas fossem ampliadas, ladrões poderiam fugir impunes. A engenharia da solução para a sobrevivência do ladrão denunciava, por inversão, a manufatura da solução também para seu assassinato: vitrôs estreitos faziam, quase que faceiramente, com máxima eficiência, sem nenhum ônus, o trabalho sujo que se espera do empenho diligente das milícias ou dos expedientes hodiernos dos policiais militares. Por meio de um estranho parentesco, ambas soluções operariam no estado de exceção (Agamben, 2004), seja nos supostos decretos do executivo que dispensam as deliberações do legislativo, seja na aniquilação dos indesejáveis, nas fronteiras do legal e do ilegal.

A arquitetura gráfica de um corpo pendido na posição vertical remetia a ecos de outros mortos, como os linchamentos dos negros no Sul dos Estados Unidos, que às vezes tinham seus corpos dependurados nas árvores, imagem pavorosa narrada na composição *Strange Fruit*, eternizada na voz de Billie Holiday. Na década de 1930, quando a canção foi escrita, os linchamentos ainda eram recorrentes, embora estivessem diminuindo desde o fim da Guerra Civil (Viana, 2016). Em uma das imagens que circularam na época, tem-se a foto de um linchamento ocorrido em 1930, no estado de Indiana. Dois corpos negros dependurados em uma árvore, em roupas esfarrapadas. Abaixo, na imagem, uma aglomeração de homens, mulheres e crianças brancos. Algumas pessoas sorriem, outros olham para a câmera. Dentre elas, um homem de bigode, com uma tatuagem indecifrável no antebraço, olha fixamente para a lente e aponta a árvore, como se fosse necessário atestar o evento que já aparecia encharcado em sua cotidianidade rançosa e espectral.

Em apresentação em um evento acadêmico, Adriana Vianna (2019) descreve uma cena que presenciou na fila de espera da Casa de Custódia de Benfica no

Rio de Janeiro, na qual mães aguardavam informações sobre o destino dos seus filhos e/ou parentes que estavam detidos em uma das instituições que representa a porta de entrada do sistema prisional. Depois das treze horas, abre-se um portão e um agente prisional se dirige a uma árvore que tem na frente do prédio e dependura uma prancheta que contém as informações das audiências de custódia que ocorrerão naquele dia:

No que a prancheta é amarrada à árvore com barbante, familiares ansiosos tentam pegá-la, trazê-la para perto, e vasculhar as audiências para ver se seu parente estava lá. Irritado, o agente se retira e sai em direção ao portão, privando a todos dessa precária informação. “Vocês não sabem se comportar. Ninguém vai ver é nada”. Ficamos todos perplexos e indignados. A indignação, porém, não é gritada, mas tem o volume e a frequência da injustiça que precisa ser engolida (...). Passe-se um tempo e a espera faz seu trabalho ativo uma vez mais. O mesmo agente retorna, peito estufado, prancheta em mãos. “Se alguém chegar perto da prancheta, eu tiro e não coloco de volta”. Faz-se um perímetro respeitoso ao redor da árvore. Corpos se contêm, e mãos contêm outros corpos que parecer querer avançar na prancheta. As pessoas estão se comportando direito. A ansiedade é agora veneno que corre em temperatura controlada. A senhora com a bolsa cheia de coisas vai embora. O nome do seu filho não estava na lista. “Vou voltar amanhã”, nos diz³.

Quase um século depois do linchamento de Indiana, o recurso do ato de dependurar, que não é em si mesmo inocente ou neutro, reaparece encenado em um ato de Estado. Não o grande ato performático presente nos rituais democráticos ou antidemocráticos, atualizações rituais da glória da soberania (Agamben, 2011), mas o ato miúdo e cotidiano (Viana, 2019), do desdém contido na provisoriedade de uma prancheta amarrada em uma árvore. Não à toa, nem despreocupadamente, uma árvore aparece de novo na cena. A desobediência dos familiares dos presos, supostamente incapazes de conter suas pulsões, aparece na ânsia desajeitada de vasculhar informações na prancheta, que gira em falso em torno do precário fio que a sustenta e escorrega das mãos que correm para agarrá-la. Sem demora, a desobediência é punida pelo agente prisional, como se a incivilidade estivesse escancarada em seus gestos indisciplinados, e

3 Transcrição de trecho da fala de Adriana Vianna na Mesa de Encerramento “Margens da Política e política dos governados”, do evento Seminário Internacional – Três décadas de transformação da América Latina, realizado na Universidade de São Paulo, em 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=e88L4NyRIOI&t=4551s>>. Acesso em: 16 set. 2022.

não no ato que encena e produz a violência do Estado. Quando o agente retorna, peito estufado e soberbo, a punição já havia conquistado o efeito esperado. Corpos agora domesticados coreografam um “perímetro respeitoso ao redor da árvore”. A ansiedade, antes impulso descontrolado e frenético, agora corre nas veias como veneno lento, que faz seu trabalho no cotidiano, na gestão das vidas, mortes, quase vidas e quase mortes dos pobres e pretos da sociedade brasileira. Na prancheta, registra-se a roleta russa dos nomes dos filhos, maridos, irmãos, sobrinhos, cunhados, e seus destinos incertos. Na relação com as margens, o Estado também se encena e produz como “bagatela”, diz Adriana Viana (2019).

O que uma prancheta dependurada diz? O que um corpo dependurado diz? O que não dizem? O que deixaram de dizer? O que não foi ouvido? O que nunca foi dito? Por volta das 11 horas do dia 25 de maio de 2022, Genivaldo de Jesus Santos, um homem negro de 38 anos, foi abordado por três agentes da Polícia Rodoviária Federal no quilômetro 180 da BR-101, no município de Imbaúba, no estado de Sergipe⁴. Ele não usava o capacete enquanto dirigia uma motocicleta. Os policiais o apreenderam em uma blitz e o levaram para a beirada da rodovia. Um vídeo disponível na plataforma Youtube⁵ registra os ruídos e berros: “Vai ficar pior para você. Bota a porra da mão aqui... Alguém é palhaço aqui? Caralho! Cala a boca! Cala a boca! Caralho! Porra! Bota a mão na cabeça! Bota a mão na cabeça, porra! Pro chão, porra! Caralho! Vai pro chão, porra!”. Uma testemunha ao fundo diz: “Se acalma, se acalma, se acalma...”. Em vão. Enquanto os policiais imobilizam Genivaldo com a cabeça pressionada sobre um chão de terra, outro homem murmura: “Ele tem problema mental... Imbaúba, Sergipe. Se seu parente tem doença mental, você tem que avisar, cara... Caraca, mano. Se ele tem problema mental, você tem que falar, pô”. O homem que adverte alguém ao lado que é necessário que se reporte o dado sobre o transtorno mental de Genivaldo também faz questão de registrar a cidade onde a tortura acontece, como se fosse necessário inscrever a localização do ato como contraparte do dever de testemunhar. Outra pessoa diz: “Já falou, já...”, ao se referir ao diagnóstico de esquizofrenia de Genivaldo. Próxima cena. Após jogar Genivaldo no porta malas da viatura e arremessar uma bomba de gás lacrimogêneo dentro do carro, os policiais esmagam a porta do porta-malas sucessivas vezes contra as pernas de Genivaldo, que se debatem do lado de fora. Das laterais da traseira do carro, observa-se o gás que escapa pelos lados. Alguém diz ao fundo: “Vai matar o cara

4 Sobre o caso, ver reportagem: <<https://g1.globo.com/se/sergipe/noticia/2022/06/06/eles-lamentam-todo-o-ocorrido-diz-advogado-de-defesa-de-policiais-rodoviaros-federais-envolvidos-na-morte-de-genivaldo-santos.ghtml>>. Acesso em: 16 set. 2022.

5 Vídeo disponível no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=MpwWOIMyiOg>>. Acesso em: 16 set. 2022.

dentro do carro”. Outro diz: “Vai matar mesmo”. “Meu Deus do Céu, cara”. “Vai matar o cara ali dentro”. Uma voz grita para o policial: “Vai matar o cara...”. Não adiantava mais. O público que se amontoava em torno do evento assiste impotente. As pernas dependuradas para fora já não se movem mais.

No texto *The bondaries of the we: Cruelty, Responsibility, and Forms of Life*”, publicado no livro *Textures of the ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*, Veena Das pergunta:

If the present conditions of our life are framed by practices of violence perpetrated through the apparatus of the state with the connivance of citizens, then what kind of responsibility devolves on us, members of such political communities, even if we have not given our explicit consent of such projects of spectacular or hidden violence (Veena Das, 2020: 198).

Ela continua: “Do such conditions that make our societies unjust is an overall sense make our thought itself clouded? How might we then recover the ability to think otherwise?” (Das, 2020: 198). Embora eu já havia pensado que viver em uma sociedade injusta coloca aos seus membros ultimatoss éticos, antes de ler esse texto de Veena Das (2020), nunca tinha me ocorrido que a recorrência da injustiça poderia ter como efeito um turvamento do pensamento. E, mesmo que nos empenhemos em pensar as recorrências da violência, movidos por esforços sinceros e nobres intenções, as próprias possibilidades do nosso pensamento estão comprometidas de saída, manchados pela própria injustiça que tentamos desvelar. Não só a capacidade de reflexão estaria alijada pela armadura de uma injustiça que tornou viciada a forma como elaboramos questões, como a imaginação de confabular outros horizontes de vida também se estreita no passo que a violência rosqueia o futuro.

Ao comentar o romance *À espera dos bárbaros*, de J. M. Coetzee (2006), Veena Das (2020) se interroga se a população do mundo civilizado que contribui para a manutenção da tortura sem se engajar nesta, que acontece nos porões subterrâneos ou a céu aberto, estaria realmente cercada do lado de fora da zona de vida em que o torturador vive. Se imaginamos que ocupamos um espaço fora, imune ao horror que ocorre dentro da cerca, será que ainda assim poderíamos confiar sobre a inviolabilidade da cerca? Sua intransigência? Sem oferecer conforto moral, Veena Das pergunta: “What is the texture of this fencing off?” (Das, 2020: 206). Impermeável como aço ou porosa como esponja? Para ela, contudo, está claro que ocupar um mundo onde o mal é permitido é engatinhar sob os escombros de uma vida em que a vergonha impregna no corpo como piche.

Das, como a maioria de nós, não participou em nada que poderia corroborar com manifestações de tortura. Contudo, diz: “I can never imagine I have led a blameless life” (Das, 2020: 214). A cerca se esfuma quando passamos a habitar o mundo do torturador não apenas porque falhamos em estabelecer critérios compartilhados de convenções comuns, mas porque não somos mais capazes de reconhecer os momentos em que a vida desliza para a não vida, ou que o humano se torna monstruoso, ainda que o torturador conserve todos os traços de uma pessoa ordinária. Das comenta como a personagem do magistrado do romance de J. M. Coetze (2006) enxerga a personagem do torturador: “For the magistrate, the problem is that the torture is not a figure of horror to himself: the horror the torturer evokes does not lie in his taking a monstrous shape but in the human shape of things in which he can still engage” (Das, 2020: 206).

O torturador pode ser filmado em vídeos de celular (e até transmitidos ao vivo nas redes sociais) enquanto assassina um homem negro na beirada da rodovia por meio do engenho de uma câmera de gás improvisada. A vocação para a gambiarra, sina de uma sociedade que transformou a informalidade do trabalho em astúcia da viração (Telles, 2010; Abílio, 2020), aparece no engenho do artesanato que improvisa novas modalidades de tortura para a audiência que assiste perplexa (mas nem tanto), como se os policiais tivessem certos que não fizeram nada demais, apenas “deram jeito” na insubordinação de mais “um”, dia normal de expediente. A gambiarra também é encenada na prancheta amarrada com fio de barbante na árvore em frente à Casa de Custódia, pois sua precariedade constitutiva não é ingênua: ela não apenas encena uma violência, como a produz (Viana, 2019). As mulheres em seu entorno disputam, em solavancos, qualquer naco de rumor que possa oferecer uma pista sobre o destino dos seus familiares. A audiência de custódia não será hoje, diz os dados contidos na prancheta: há de se voltar amanhã, ou depois de amanhã. A cada dia, a prancheta pende sob a árvore. Em outros contextos, o público não apenas assiste, mas se engaja ativamente na tortura, quando, em grupos de WhatsApp, torce-se para o destino trágico do ladrão comum, que agoniza sufocado na janela apertada de uma escola pública. O atropelo da fuga se converte na gambiarra de sua morte, aplaudida por “pessoas de bem”, que não parecem experimentar outra coisa senão alívio.

Seja sob o ato das coisas/pessoas/membros dependurados, seja sob a gambiarra da fabricação da tortura, nas redes sociais, no sistema prisional, nas batidas policiais, as cenas anteriormente descritas evocam fragmentos dos horrores que se estabelecem na relação entre o Estado e suas margens, na última década da sociedade brasileira. De um lado, é preciso reconhecer que a violência

escancarada nas cenas descritas não faz sua aparição na sociedade brasileira como algo novo. O Brasil foi formado sob marcas da violência: o empreendimento colonial de extermínio, domesticação e conversão dos povos nativos; a empreitada transnacional de escravização das populações africanas; os laboratórios de experimentação dos estados de exceção das ditaduras militares; os esquadrões da morte que funcionam como organizações ao mesmo tempo estatais e paraestatais, o trabalho sujo dos bandeirantes, jagunços e milicianos; a criminalização dos movimentos sociais de luta pela terra, moradia e demarcação de terras indígenas; o aparelho penal-punitivo e o encarceramento que produz uma máquina de marginalização; as modalidades de expropriação do trabalho; a agressão doméstica que mata, viola e humilha as mulheres; o racismo estrutural que demarca os horizontes de vida, sobrevida e morte dos pretos; a cólera simbólica e física contra os sujeitos LGBTQIA+. Os exemplos não caberiam em poucas linhas. De outro lado, é preciso ainda interrogar o que se instituiu de inédito a partir da emergência da extrema direita como a costura de uma nova tessitura da sociedade civil: da fisionomia pública e corporativa dos *think tanks* das elites articuladas em canais internacionais (Cooper, 2021; Finlayson, 2021), até sua espessura comezinha e miúda, nas redes de amizade, vizinhança, trabalho, lazer e espaços congregacionais da vida cotidiana.

Para o contexto brasileiro, duas escalas de análise (espaço-temporais) se intercalam: o que se estrutura desde a genealogia colonial; o que emerge de novo no fenômeno do bolsonarismo. Os dois se imbricam; e o último reforça o primeiro, como tentaremos demonstrar. Nesse processo de radicalização da violência, a novidade histórica do bolsonarismo talvez não resida na violência (em si mesma, não nova), mas talvez justamente na “textura da cerca” que supostamente separaria os membros da comunidade política e os perpetradores das modalidades de tortura. Pensar sobre isso nos obriga a revisitar as mais de três décadas da Nova República. Na década de 1990, na esteira da superação da ditadura militar e da instauração de um projeto universalista de cidadania, apostava-se que era possível delimitar com precisão os limites da “cerca”, uma vez que o espaço público mediado pela deliberação democrática demarcaria um novo regime de sociabilidade que distinguiria lei e exceção, legal e ilegal, palavra e violência (Côrtes; Jardim e Miagusko, 2018; Telles, 2020; Feltran, 2011; Rizek e Paoli, 2007).

Se, no sonho que animou a redemocratização, havia a expectativa que os contornos da “cerca” fossem claros, na história da formação das periferias das cidades brasileiras, a delimitação da tessitura da “cerca” sempre esteve em tensão: para grande parte dos sujeitos periféricos, não habitar o mesmo mundo

dos que perpetram a violência (seja a do Estado, seja a do crime) nunca foi uma opção (Feltra, 2011; Leite, 2014; Machado da Silva, 2008). As fronteiras da “cerca” sempre foram móveis e situacionais, em permanente disputa. Contudo, sob o governo Bolsonaro, a própria opacidade da cerca é assumida como política de Estado. Quando a tortura é encarada como estratégia de punição das organizações estatais e paraestatais e as práticas de genocídio (da exterminação física à exposição à morte) são legitimadas como recursos de governo, passa-se a habitar a devastação da violência no cotidiano, que se envenena sob o embotamento da capacidade de imaginar outra possibilidade de mundo (Das, 2020). Em 2022, no ano em que escrevo esse texto, quase não se pode mais enxergar qualquer “cerca”. A miragem da cerca se tornou turva. Passamos a ocupar uma zona cinzenta (Agamben, 2008), cravando os pés no mesmo chão dos torturadores. Alguns de nós torcem por eles, sem culpa nem pejo, no murmúrio das redes sociais, na experiência dos círculos privados ou nas arenas da política institucional. Importantes esforços acadêmicos vêm sendo empreendidos para compreender quais os sentidos sociais da virada autoritária no Brasil (Safatle, 2021; Andrade; Côrtes e Almeida, 2021; Andrade, 2021; Cesarino, 2021; Côrtes, 2021; Franco, 2021). O artigo não pretende oferecer teses definitivas, mas convida o leitor para percorrer junto à neblina.

No debate internacional, discute-se se a ascensão da extrema direita a partir da crise financeira de 2008 (Davies e Gane, 2021; Davies, 2021; Cooper, 2021; Geva, 2021; Finlayson, 2021; Brown, 2018). Parte dos pesquisadores no campo dos estudos sobre neoliberalismo se empenham para compreender se alguma coisa mudou, e se sim, qual o significado dessa mudança: quais são as rupturas, mas também quais são as continuidades. No próximo tópico, o artigo propõe uma possível genealogia sobre a especificidade da guinada autoritária brasileira, na expectativa de esquadrihar, na produção acadêmica desde a década de 1990, tanto a percepção dos *sinais* que antecipavam o que estava por vir quanto dos *ponto-cegos* que obscurecia os futuros desdobramentos.

2. O que não vimos

Na investigação em curso, pretende-se oferecer uma contribuição para a problemática teórico-metodológica que move o presente dossiê em torno da proposta conceitual do(s) neoliberalismo(s) híbrido(s). Segundo essa proposta, o neoliberalismo não se expande pelo mundo como um “tsunami econômico” que encharca espaços vazios que aguardam, de forma passiva, por sua enchente irrefreável (Ong, 2006); inversamente, ele só se torna produtivo na medida em

que se hibridiza com lógicas governamentais operantes nos países nos quais se introduz. Sob essa perspectiva, analisa-se como o *modus operandi* do neoliberalismo se hibridizou com regimes governamentais que se tornam atuantes nas periferias brasileiras, de forma mais intensa, desde as décadas de 1980/1990: o mundo do crime, as igrejas pentecostais e as formações milicianas.

Na relação entre o Estado e as margens, produzem-se interseções por meio das quais os dois se coproduzem ao mesmo tempo, um perante o outro; por vezes em tensão, por vezes em colaboração. Pesquisadores brasileiros vêm pensando o movimento que vai do Estado às margens, e inversamente, o movimento que também vai das margens ao Estado, quando pentecostalismo e milícias passam a ocupar – e pôr em funcionamento – a própria máquina estatal, nas engrenagens dos poderes legislativo, judiciário e executivo. A força centrípeta (Feltran, 2021) que empurra as bordas para o centro coincide historicamente com o torvelinho autoritário brasileiro, que emerge na cena pública nas Jornadas de Junho de 2013 e consolida-se com o governo Bolsonaro desde 2019. Contudo, é preciso dar alguns passos para trás e revistar a pesquisa sociológica e antropológica da década de 1990, quando as esperanças da redemocratização, ainda animadas pela atmosfera de otimismo dos movimentos sociais dos anos 1970 e 1980 e pela promulgação da Constituição de 1988, começaram a se chocar, num misto de ceticismo e entorpecimento, com os desafios acadêmicos e políticos inaugurados pela explosão da criminalidade violenta e do *boom* do movimento pentecostal.

Nas décadas de 1980 e 1990, parte da literatura brasileira das ciências sociais se voltava para a análise de dois fenômenos presentes nas periferias urbanas: de um lado, o aumento expressivo das taxas de homicídios e da expansão do tráfico de drogas nas grandes metrópoles⁶; de outro, a multiplicação das denominações pentecostais nas margens das cidades, o que contribuiu para o salto demográfico dos evangélicos na população brasileira⁷. No texto *Para não dizer que não falei de samba: Os enigmas da violência no Brasil*, publicado em 1998, Alba Zaluar formulou hipóteses para a constituição de um *ethos guerreiro* entre

6 Na região metropolitana do Rio de Janeiro a taxa de homicídio triplicou na década de 1980, de 23 mortes em cada 100 mil habitantes em 1992 para 63,03 em 1990. Em São Paulo, a taxa de mortalidade por assassinatos passou de 12,8 óbitos por 100 mil habitantes em 1980 para 44,2 em 1999, principalmente devido ao aumento da mortalidade entre jovens, negros e homens.

7 Segundo os Censos Demográficos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o percentual de evangélicos era de 6,6% em 1980 e passou para 9% em 1991. Em 2000, cerca de 26,2 milhões de pessoas se disseram evangélicas, ou 15,4% da população. De 2000 para 2010, o número de evangélicos no Brasil aumentou 61,45%, chegando a 42,3 milhões, ou 22,2% dos brasileiros. Segundo pesquisa recente do Data Folha, os evangélicos totalizam atualmente cerca de 30% da população brasileira.

jovens pobres e pretos que produzia mortes violentas nas disputas de facções por domínios de território de venda de cocaína nas favelas do Rio de Janeiro, no mesmo passo que recrudescia o confronto das polícias militares contra essas populações, que começaram a operar como tropas militares de conflito urbano. Para a antropóloga, perscrutar os enigmas da violência no Brasil implicava uma interrogação sobre o declínio das formas comunitárias de mediação de conflitos que se constituíram entre as classes trabalhadoras urbanas durante o século XX. Entre elas, a autora destaca o samba como manifestação cultural capaz de traduzir, no plano estético, os conflitos de classe e raça nas músicas, letras e provocações poéticas, em um palco no qual se dava as trocas entre brancos e negros, morro e cidade, sambistas e policiais (Zaluar, 1998). Na ausência de um sistema de justiça, o samba criou princípios de reciprocidade que preencheram os vazios institucionais, em um processo civilizador cuja camada portadora não foi a sociedade de corte (Elias, 2001), mas as classes populares. O declínio dos mecanismos internos de pacificação, combinado com o ingresso da sociedade brasileira nos processos de globalização, individualização e consumo, incluindo as redes transnacionais do narcotráfico, teria produzido efeitos perversos para parte dos jovens moradores das comunidades cariocas, que se sentiram atraídos pela dimensão agonística das lutas contra os inimigos, seja a facção rival seja a polícia militar.

Após mais de duas décadas que nos separam da reflexão de Alba Zaluar (1998), olhar retrospectivamente para o texto, e a maneira como o fazemos, informa-nos tanto sobre os espaços de experiências e os horizontes de expectativas que fomentavam a produção acadêmica do período quanto revela como se constitui o nosso próprio olhar no presente, impactado pela virada autoritária que conduziu à eleição do presidente Bolsonaro, em 2018. O exercício nos conduz a pensar sobre o que se antevia no final da década de 1990, mas também o que não se antevia: processos que se encontravam latentes, mas cujas consequências radicalizadas farão sua aparição na cena pública e na política institucional apenas ao longo da década de 2010. Embora Zaluar (1998) reconheça que a “violência política” não esteve de “todo ausente no cenário passado e recente do país” (Zaluar, 1998: 270), para ela não é nessa chave argumentativa que deve se buscar “a explicação para o surto atual de violência interpessoal e privada”. Em sua avaliação, “a explosão de ódio social, racial e religioso não deixaram grandes feridas que sangrassem por todo o país” (Zaluar, 1998: 271). E embora ela reconheça que o militarismo explique “a continuidade das práticas militares na polícia e o surgimento do Esquadrão da Morte nos anos 60 e seus congêneres” (Zaluar, 1998: 271), em sua avaliação, a geração de jovens periféricos que se

engajavam no “etos guerreiro” não é a mesma geração que vivenciou o regime militar. Na produção acadêmica do período, observa-se uma mesma constatação, impregnada de desapontamento e perplexidade, sintetizada nas palavras de Zaluar: “Justamente quando o país reentrava na democracia o crime violento recrudesciu” (Zaluar, 1998: 271). O enigma permanece – e ainda nos assalta.

Contudo, mais de vinte anos depois, não é mais possível não enxergar as modalidades de ódio que esgarçam o tecido social, como também não dá mais para não reconhecer que a violência política, tanto como violência do Estado como violência da sociedade civil, faz-se presente na vida cotidiana da sociedade brasileira. O crime violento parecia conter seu próprio *modus operandi* nas guerras de facções, como Zaluar (1998) trouxe à luz em sua etnografia fina. Os processos históricos, em combinação com as reflexões acadêmicas, demonstraram que as lutas entre meninos/homens, e seu rastro de sangue durante os anos 90, funcionaram por meio de ciclos intermináveis de vingança privada. No entanto, essa “máquina da revolta” (Zaluar, 1985) não funcionava em separado da engrenagem violenta que costurava as relações entre Estado e margens no Brasil. Zaluar (1998) foi uma das primeiras pesquisadoras a descrever as dinâmicas de guerra entre os jovens das favelas, e abriu caminho para outras pesquisas empíricas. O diagrama da guerra estava lá, mas, no final do século passado, ele aparecia como uma esfera que havia se autonomizado das demais – um etos guerreiro que nasceu das sombras do Estado, e seu sistema de justiça, como também se constituía como sintoma das ruínas dos arranjos civilizatórios criados nas favelas cariocas que declinavam quando essas ingressavam nos circuitos internacionais de consumo, incluindo as drogas ilegais.

Na esteira da proposta teórica do presente dossiê, revisitar a literatura sobre crime dos anos 90 nos permite retraçar uma genealogia da relação entre o Estado e as margens com base no conceito de neoliberalismo(s) híbrido(s). Como Foucault (2008a; 2008b) demonstra em sua obra, o Estado não é um grande demiurgo que comanda a sociedade a partir de uma vontade soberana perfeitamente evidente, cujo segredo se reproduz eternamente igual a si mesmo ao longo dos séculos, na espera pelo desvelamento dos teóricos. O Estado é um experimento, um dispositivo – que movimenta operações ininterruptas, sem um *telos* preciso a ser alcançado. E como tal, o centro da máquina governamental (sua substância) está vazio, girando em um *looping* enfastiado e sem forma (Agamben, 2013). Contudo, a máquina não pode parar. Onde então o Estado se faz, produz-se, cria-se? Não apenas em seus grandes atos públicos de ostentação da glória (Agamben, 2011), mas nos seus atos comezinhos do cotidiano, na prancheta dependurada em uma árvore com o registro das audiências de

custódia, ou na blitz policial que apreende um homem por não usar o capacete na rodovia e o executa em uma câmara de gás no porta-malas de uma viatura.

Como na argumentação de Das e Poole (2004), o Estado se faz nas margens, em seus experimentos com as margens – e os sujeitos que as ocupam. Assim, embora parte da geração de meninos/homens que se engajaram nas guerras no final do século passado, em grandes metrópoles, como o Rio de Janeiro e São Paulo, não tenham vivido o regime militar, eles habitavam a experimentação do Estado com as margens desde que nasceram. Os esquadrões de extermínio, experimentos inventados na Ditadura Militar (Alves, 2020), e recriados no período democrático na forma das milícias (Manso, 2020), atualizavam, em cada ato performado de desaparecimento/morte, uma nova rosqueada no parafuso que nubla o futuro. Na experiência das margens, as formas de vida dos moradores, em uma viscosidade impossível de arrancar da pele, encontram-se misturada com as formas de vida dos que perpetraram a tortura e o assassinato.

Quando o Brasil se redemocratiza e passamos a viver a primeira rodada de neoliberalização (Andrade, 2019a; 2019b; Andrade; Côrtes e Almeida, 2021), as políticas públicas de Estado se voltam para a abertura para o mercado exterior, a reforma administrativa dos aparelhos governamentais, a privatização de empresas estatais, a desregulamentação do mundo do trabalho, a implementação do *new management* nos espaços corporativos. Na década de 1990, a governamentalidade neoliberal, no conceito criado por Michel Foucault (2008a; 2008b), é testada no maior país da América do Sul, que se encontrava no processo de sair de um regime militar que durante vinte anos havia rompido qualquer forma de mediação pública com as demandas por direitos da sociedade civil. O neoliberalismo não entra no Brasil sob a contestação da ineficiência burocrática ou a vocação parasitária do Estado do Bem-Estar Social, como nos países centrais do capitalismo, mas sob o trauma histórico de uma ditadura militar que havia produzido a experiência do terror nas fissuras da vida cotidiana.

Como mostra Foucault (2008a; 2008b), o neoliberalismo não opera, ou pelo menos não opera fundamentalmente, por meio da esfera da soberania, da estrutura jurídica ou do diagrama dos direitos. Ao traçar a genealogia do neoliberalismo, Foucault se volta, em seu curso no *Collège de France*, intitulado *Segurança, território, população*, de 1978, para a emergência do liberalismo na segunda metade do século XVIII, na França, que nasce menos como um pensamento econômico e mais como uma forma de governo, como uma nova resposta para uma questão que ele denomina como a problemática da governamentalidade ou problema do governo: como conduzir a conduta do outro? Como outrora fez em suas pesquisas de arquivo (sobre a doença, a loucura, o crime, a delinquência,

a sexualidade), Foucault (2008a) introduz o tema do liberalismo a partir de um acontecimento: a escassez de cereais. A ameaça da escassez de cereais e a consequente carestia de cereais era algo que atormentava o Antigo Regime, interpretado segundo a explicação cosmológica de má fortuna ou segundo a avaliação moral de punição divina contra a ganância dos homens. Como algo que carregava o perigo eminente da revolta urbana, a escassez alimentar deveria ser evitada a qualquer custo. O aparelho jurídico-disciplinar das monarquias absolutistas era acionado para impedir que a escassez acontecesse, por meio de decretos do rei que proibiam a estocagem de cereais e puniam produtores rurais que o fizessem com o intuito de fazer o preço do alimento aumentar.

Contudo, um grupo de pensadores denominados fisiocratas propõe uma solução diferente: e se não fizessemos nada, *laissez-faire, laissez-passer, laissez-aller*? Como sabemos, a ideia ousada pressupunha que o mercado se autorregularia, porque os indivíduos – agora *homo oeconomicus* que seguem seus próprios interesses irrenunciáveis – fariam escolhas racionais sobre o tempo correto da estocagem e a espera adequada pela valorização dos preços dos produtos. Entretanto, até que o mercado empreendesse a autorregulação, poderia acontecer, no meio do caminho, alguns efeitos colaterais. Poderia acontecer de algumas pessoas passarem fome, ou até, morrerem de fome. Mas, o fato mesmo dessas mortes não deveria ser encarado segundo um princípio cosmológico ou moral. A escassez não deveria ser considerada nem boa nem ruim, apenas um princípio da natureza, uma física das coisas, e as coisas são intransigentes – é preciso reconhecer, segundo essa nova racionalidade, a intransigência das coisas. Nessa nova racionalidade governamental, população e povo não são exatamente a mesma coisa.

O liberalismo funciona por meio de cesuras biopolíticas, que recortam aqueles que são considerados as séries de indivíduos que operam por meio da ilha soberana do sujeito econômico, e o resto da população, outras séries de indivíduos que não necessariamente compreendem a mecânica dos interesses, e são, portanto, *povo* – o “nível não-pertinente” da população, um objeto ingovernável que impõe o limite do governo, a fronteira para além da qual os “dispositivos de segurança” não conseguem alcançar. Ao final do processo, interessa que algo tenha sido obtido no nível geral da população e a autorregulação do mercado tenha atingido um nível ótimo de “homeostase” – se no meio do caminho alguns pereceram, isso não é nada mais do que parte do jogo, o que começa a ser compreendido desde então como o jogo específico do mercado.

Nesse sentido, esquadrihar a população segundo recortes biopolíticos, o que implica fomentar o dispositivo econômico em determinadas séries de

indivíduos e condenar outras séries de indivíduos à exposição da fragilidade, da doença e, no limite, da morte, é uma invenção originária da racionalidade liberal. Contudo, como argumenta Mbembe (2018) em sua crítica ao Foucault (2008a), o dispositivo de seleção dos indivíduos, segundo critérios raciais, foi experimentado durante os laboratórios coloniais e imperiais, que ocorreram nas margens do Ocidente, sob as penumbras do Iluminismo. Na novidade da racionalidade liberal, os desdobramentos do princípio de seleção advêm das consequências não previstas das dinâmicas “naturais” – e como tais, inescapáveis – dos mecanismos de autorregulação do mercado. No solo europeu, como mostra Foucault (2008a), nas experiências totalitárias que se seguiram ao experimento liberal, aquilo que se colocava na conta dos “efeitos colaterais” do mercado se tornou depois programa de genocídio promovido pelo Estado, o que contribui para a compreensão das razões pelas quais períodos democráticos e períodos totalitários se deslizaram um sobre o outro durante todo o século XX nos países centrais da civilização ocidental.

Por meio desse curto incurso pela genealogia do neoliberalismo empreendida pelo Foucault (2008a; 2008b), podemos então voltar à perscrutação das armadilhas nas quais encontrávamos amarrados na década de 1990 no Brasil, que saía da ditadura militar e adentrava na racionalidade neoliberal. Os movimentos sociais que se constituíram contra a Ditadura Militar durante os anos 70 e 80, em uma constelação de atores que incluía partidos, sindicatos, associações de bairro, setores progressistas da Igreja Católica, foram em parte responsáveis pelos esforços que animaram a declaração da Constituição de 1988. Quando o Brasil se redemocratiza na década de 1990, parte dos movimentos sociais e do universo acadêmico das ciências humanas concentravam suas apostas no *diagrama dos direitos*, na esteira do sonho de ampliação dos direitos sociais que havia se realizado em parte nas democracias centrais do pós-guerra.

Contudo, no Brasil, a redemocratização coincide com a neoliberalização: o diagrama dos direitos sai de cena no mesmo passo que se introduz uma tecnologia política que produz cesuras biopolíticas na população e opera um governo seletivo que distingue os grupos populacionais segundo os critérios de governabilidade, vulnerabilidade e perigo, do qual eles são supostamente portadores, dirigindo a cada recorte populacional uma política setorizada destinada a gerir os sujeitos, mas não reparar injustiças. A arte de governar neoliberal administra a população não como um bloco homogêneo que deve ser direcionado por um plano que foi previamente traçado, mas gere os indivíduos segundo critérios diferenciais: pobres, carentes, precários, vulneráveis, perigosos, dependentes químicos, jovens em conflito com a lei, assaltantes, traficantes, vítimas de violência

doméstica, adolescentes grávidas, comerciantes ambulantes, trabalhadores informais, catadores de lixo, moradores de rua.

Os sujeitos que habitam as periferias passam, segundo os próprios critérios a partir dos quais foram recortados, a criar dispositivos de condução das condutas que os permitem inventar formas de gerir os conflitos que advêm dos pontos de fricção, tensão e confronto entre o Estado e as margens (Feltran, 2014), como também formas de habitar a devastação da violência produzida por eles (Das, 2020). Nesse processo, justamente nos anos 90, o mundo do crime e o movimento pentecostal se constituem como forma de governo das margens e pelas margens. Como um dos desdobramentos da “hybrid nature of neoliberalism” (Davies e Gane, 2020: 4), a introdução da racionalidade neoliberal no Brasil se compõe, se hibridiza e se metamorfoseia na relação com as margens. Nesse sentido, o crime, como também o pentecostalismo, não cresceu nas sombras do Estado ou na ausência do Estado. Ao contrário, produziu-se na e pela relação com o Estado (e sua violência política). Mas essa não é uma relação simples, e nem óbvia. No próximo tópico, discutiremos essa relação a partir do pentecostalismo.

3. Da justiça social para a ética de retribuição

Na argumentação em curso, estamos fazendo o caminho que vai do Estado às margens, na primeira onda de neoliberalização nos anos 1990 (Andrade; Côrtes e Alves, 2021), e nos agenciamentos híbridos entre a introdução da racionalidade neoliberal e a emergência de regimes governamentais nas periferias. No último tópico, investigaremos o movimento que vai das margens ao Estado, em uma nova hibridização, quando os dispositivos governamentais que nascem das margens (aqui especificamente as organizações milicianas e as agências pentecostais) ocupam o governo Bolsonaro e uma parcela dos poderes legislativo, executivo e judiciário (Almeida, 2017; 2021; Vital da Cunha, 2020; Machado, 2020; Teixeira, no prelo). Dois processos coincidem historicamente: o deslocamento que empurra as margens para ao centro e a virada autoritária do neoliberalismo brasileiro a partir de 2013. Antes disso, porém, é importante ainda voltar aos anos 90, no esforço de rastrear algumas pistas para a compreensão da genealogia da ascensão da extrema direita no Brasil. Esse texto pretende apenas oferecer uma contribuição teórica e empírica para o esforço coletivo que as ciências sociais brasileiras empreendem hoje em torno da investigação do que se denomina como *bolsonarismo*, cuja multicausalidade histórica ultrapassa, em muito, as pretensões deste artigo. No tópico anterior, discutimos parte das análises sócio-antropológicas da década de 1990 sobre o mundo do crime,

pensando, em retrospectiva, sobre o que não vimos, o que se encontrava nos pontos-cegos do retrovisor: a violência política que costurava as relações entre Estado e margens no Brasil. Neste tópico, discutiremos, ao contrário, alguns sinais que anteviam o que estava por vir.

No texto “Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência”, Clara Mafra (1998), em 1998, analisa as redes associativas que se constituíram, em momentos diferentes, na favela Dona Marta, no Rio de Janeiro, e suas relações com o tráfico de drogas: a instituição católica tradicional que prestava serviços em torno da noção de *caridade*; o movimento católico progressista que desenvolvia atividades voltadas para a valorização da participação democrática da comunidade, segundo ideais de *justiça e equidade*; e por último, as denominações pentecostais, constituídas por evangélicos moradores do morro, que travam uma *guerra espiritual* entre os homens como palco da batalha cósmica entre Deus e o diabo. Embora as redes associativas católicas, tradicionais ou progressistas, tinham uma longa tradição de atuação na favela, suas estratégias políticas e semânticas pareciam perder lugar para a expansão das denominações pentecostais. Contudo, essa expansão se fazia em forma de paradoxo: “os grupos pentecostais crescem em contextos de violência justamente por não darem respostas diretas à presença da violência” (Mafra, 1998: 289). Os “crentes” não se apoiavam em um princípio geral de reciprocidade ou em uma utopia de transformação social, que implicaria a mudança do estado de coisas, seja por meio da recuperação de algo que foi perdido ou da fabricação de um porvir a ser construído.

Ao se basear na conceituação das modalidades de linguagem proposta por Luc Boltanski (1990; 1993), Mafra argumenta que os pentecostais produzem sua linguagem no regime do ágape ao focar sua ação no presente, segundo a suposição de “aquele que ama faz surgir no outro o amor”, como se o ato de pregação em si mesmo produzisse no outro a disposição para regeneração da trajetória biográfica, como se algo passasse a existir apenas por causa da convicção da sua existência. “Essa economia de reciprocidade independe do contra-dom e sem passar pelo cálculo do ganho e da falta encaminha a expansão do ágape no silêncio da linguagem” (Mafra, 1998: 290). Na análise de Mafra, não deixa de ser surpreendente a constatação sobre o paradoxo entre o silêncio da linguagem e a verbosidade dos pentecostais, pois o discurso se assenta não na premissa do convencimento retórico ou da ponderação racional, mas na pressuposição de que a palavra produz ação em si mesma, encharca o outro da experiência independente do outro, a despeito do outro, em certa medida, sem o outro. Um dom que dispensa o contra-dom.

Nesses termos, segundo Mafra (1998), ação ágape e ação violenta, pentecostalismo e crime se tocam nos extremos, pois ambos, em alguma medida, recusam a linguagem argumentativa e interrompem o circuito de reciprocidade com a alteridade. Revisitar esse argumento não deixa de causar um certo estranhamento, pois se torna praticamente inevitável não pensar no abismo entre o efeito que o artigo de Mafra me causou quando entrei em contato com ele no final do século passado e o impacto que sua leitura teve em mim agora, mais de duas décadas depois, após a virada autoritária. Por um lado, o texto de Mafra, e grande parte da literatura acadêmica dos anos 1990, parecem hoje quase dissonantes, quando pensamos que a aposta no “gerenciamento democrático do espaço coletivo” (Mafra, 1998: 282) ainda estava muito presente. Embora a perscrutação de sintomas de que o “buraco negro” da violência ou o “silêncio da linguagem” do pentecostalismo poderiam produzir a “não-reversibilidade da troca” (Mafra, 1998: 282) começasse a assombrar, insidiosamente, a literatura, o projeto assentado no diagrama dos direitos ainda se encontrava presente.

Por outro lado, enquanto parte do debate acadêmico sobre o pentecostalismo concentrava no problema da remagificação do campo religioso, da ameaça à secularização e da persistência do nosso atraso (Pierucci e Prandi, 1996), Mafra apontava para o *modus operandi* da linguagem pentecostal, que fazia da palavra que opera no vácuo da reciprocidade seu modo de expansão. A pregação, por si mesma, produz no outro a criação de uma experiência que inexistia antes, e uma nova relação de si consigo mesmo pode ter lugar a partir da tessitura de um testemunho que recompõe uma narrativa que permite a habitação da devastação do cotidiano. Um paradoxo intervém: a mesma operação que considera o outro, em sua singularidade de carne e osso (aquele que sofre) também o dispensa, pois a oferta do amor (sem objeto) será realizada independente do desejo ou consentimento a quem ela é dirigida. Essa forma de operação da linguagem anunciava, para Mafra (1998), um abandono do diagrama dos direitos e uma incursão no discurso da guerra – uma guerra do bem contra o mal, que era representado em dois planos paradoxais: 1) no plano abstrato do conceito da pobreza, do vício, do crime; 2) no plano concreto que se encarna na pessoa pobre, viciada e criminoso. Os pentecostais rejeitavam o mal em abstrato, mas colocam toda sua diligência missionária em ação para arrancar o mesmo mal das pessoas que compunham suas redes de parentesco, vizinhança e amizade – parte da razão que os tornavam (e tornam) particularmente eficazes no seu crescimento em contextos de violência, ao contrário dos esforços católicos provenientes de instituições cuja origem residia fora das comunidades. Os direitos deixavam o palco e a guerra ocupava a cena.

A expectativa de justiça (no sentido da reparação pela violência dos direitos no espaço político e no campo jurídico) também dava lugar a um desejo teológico (e cósmico) de retribuição. Nesse processo, o pentecostalismo se voltava para o Deus da guerra do Antigo Testamento. Como Max Weber (1982; 2000) argumentou, a ética de retribuição está presente em algumas das religiosidades dos dominados. Mas, para ele, nunca houve um Deus tão vingativo quanto Jeová, que conclama uma vingança implacável contra os ímpios e promete uma retribuição messiânica aos eleitos. Como religião dos dominados, tendo como camada portadora as populações que habitam as margens da consolidação do capitalismo na periferia do Sul Global, o pentecostalismo se constituiu na América Latina como os bastardos negros e pobres do protestantismo branco e rico (Côrtes, 2021). O pentecostalismo contesta a autoridade teológica do puritanismo ascético e reivindica a intervenção visceral da experiência corpórea da intervenção do Espírito Santo. Ao subverter o jogo do campo religioso, o movimento pentecostal também solicita uma ética de retribuição, na qual “os humilhados serão os exaltados”. A guerra estava posta – e crescia em contextos marcados pelo *ethos* guerreiro do crime. O desejo de retribuição, que nasceu da experiência limite de um povo-pária, atualizava-se nos cinturões periféricos das cidades brasileiras – o “Deus dos exércitos” tomava o espaço dos cultos pentecostais. A lógica de feição, seja a da congregação pentecostal, seja a do mundo do crime, tornava-se estruturante de um certo modo de vida.

Na história das religiões de salvação no mundo ocidental, a ética universalista da fraternidade do cristianismo, que se dirige ao estranho, ao próximo e, no limite, ao inimigo, no acosmismo de um amor sem objeto, como define Weber (1982), rompe com o “clã natural” (a comunidade original de parentesco) ao propor que os sujeitos dissolvam seus laços primários para formar uma congregação soteriológica de fiéis, nos quais os “irmãos de fé” se sobrepõem aos “irmãos de sangue” (Weber, 1982; 2000; Pierucci, 2006). Assim, o cristianismo desfaz o dispositivo segmentário do povo-pária ao colocar em funcionamento uma religião de conversão voltada para toda a humanidade. Contudo, o pentecostalismo produz uma composição híbrida entre judaísmo e cristianismo; Antigo e Novo Testamento. Seu impulso diligente e missionário de conversão não tem como fundamento ético-motivacional o amor abstrato e impessoal, mas a pulsão que se volta para a concretude de um sujeito específico, que entra em contato com sua própria história de vida ao aceitar Jesus como único e pessoal salvador. Ao operar no modo imperativo, o dom da anunciação prescinde de qualquer contradom – aquilo que se diz tem o poder de já ser. Nas formas de expansão do pentecostalismo pelas periferias das cidades brasileiras, o que se

produz então é menos uma grande associação de irmãos de fé (no sentido da ética universalista da fraternidade), e mais uma combinação de denominações, congregações, ministérios, organizadas em distintas modalidades: em grandes empresas centralizadas, hierarquizadas e autocráticas, com grandes conglomerados midiáticos (como a Igreja Universal do Reino de Deus); comunidades vicinais com relações densas, pessoais e cotidianas (como a Congregação Cristã no Brasil); formações provisórias cuja existência pode ser precária, resultado de empreendimentos privados de pregadores autônomos.

Nesse espectro múltiplo, plástico e variado do movimento pentecostal, a lógica universalista foi sendo sobreposta pela lógica faccional, na qual o dispositivo da humilhação se atualiza permanentemente na narrativa da perseguição⁸, que ganha materialidade nas experiências de sujeitos que habitam a devastação de vidas “sob cerco” (Machado da Silva, 2008). Sob as violências do Estado, do mercado, do crime, a categoria teológica da humilhação se torna um operador simbólico importante para encharcar de significantes (com todo o excesso disruptivo e transbordante da máquina profética) os marcadores de classe, raça e gênero.

Como vimos, a racionalidade neoliberal se introduz na sociedade brasileira a partir da década de 1990 ao compor um híbrido impuro com os regimes governamentais que se constituem nas periferias: o mundo do crime e o movimento pentecostal. O diagrama do mercado como instância última de associação social se perpetua nas formações criminais e sacrais das margens, como formas de afirmação de uma defesa do mercado, pelo mercado e para o mercado. Do lado do crime, tem-se os dispositivos ilegais da economia movimentada pelo crime (do tráfico de drogas ao roubo de carros). Do lado do pentecostalismo, tem-se uma economia complexa de trabalho religioso: o ofício de pregação (do pastor assalariado ao pregador autônomo); a mobilização financeira em torno de uma exuberante indústria de bens e serviços, que inclui bíblias, livros, roupas, objetos, materiais midiáticos ligados à música gospel e à prelação pentecostal; a expansão das redes *Instagram*, *Twitter*, *Youtube*, *Facebook* como espaços de influenciadores digitais cristãos, que capitalizam curtidas, compartilhamentos e seguidores em rendimentos algorítmicos. Além da geração de renda ligada diretamente ao trabalho religioso, a defesa do mercado aparece em anos recentes no discurso neopentecostal na injunção ao engajamento no mercado informal de trabalho. O

8 Essa análise sobre como a narrativa de perseguição ganha materialidade na vida de pessoas marcadas por violências de classe, raça e gênero foi desenvolvida por Jacqueline Moraes Teixeira, no Seminário Especial Laicidade e Democracia em Perspectiva, coordenado por Jacqueline Moares Teixeira e Tatiane dos Santos Duarte, na Reunião Brasileira de Antropologia de 2022.

investimento em uma espécie de empreendedorismo popular encontra uma justificação teológica convincente na premissa de que ser empreendedor é se libertar da submissão a um patrão. Ter o seu próprio negócio é se livrar das amarras que coloca o fiel preso a uma relação de escravidão, em uma atualização criativa da diáspora velho-testamentária de emancipação dos judeus perante a opressão dos faraós egípcios (Côrtes, 2021). A guerra do crime, a guerra por território, a guerra teológica – também se traduzem em uma guerra econômica que atravessa a todos, convocados a se tornarem “empreendedores de si mesmo” como forma de sobrevivência no mercado. Ao funcionar como uma máquina polifórmica, o neoliberalismo não se expande apenas como um mecanismo de cima para baixo, mas por meio de dispositivos governamentais que são recriados pela engrenagem neoliberal do mesmo jeito que também a recria, de baixo para cima, segundo o engenho dos governados, para os governados.

Na presente reflexão, pretendemos ensaiar uma investigação que jogasse alguma luz sobre a genealogia da virada autoritária brasileira, e como ela se insere, em sua especificidade, nas tendências autoritárias entrevistas nas experiências políticas de outros países, como Estados Unidos, Reino Unido, países da Europa Central, Leste Europeu, e países asiáticos. No debate internacional, discute-se se a ascensão da extrema direita a partir da crise financeira de 2008 significaria o esgotamento da racionalidade neoliberal ou uma virada autoritária no âmbito da própria governamentalidade neoliberal, sob a forma de uma vingança da *soberania* contra o *governo* (Davies, 2021), de uma aliança insuspeitada entre paleo-conservadorismo, libertarianismo e neoliberalismo (Cooper, 2021), do governo algorítmico do mundo do trabalho, dos afetos e subjetividades (Finlayson, 2021), entre outras hipóteses.

Para a singularidade de cada contexto, é preciso estar atento para as minúcias que levem em conta as formas pelas quais a governamentalidade neoliberal se hibridizou com dispositivos governamentais pré-existentes na história de formação política de cada país, suas relações com o cristianismo fundamentalista (Cooper, 2021), seus operadores de ilegalidade, suas estratificações sociais, suas condições como ex-colônias do Império Soviético (Geva, 2021), as condições coloniais do Sul Global, para mencionar alguns exemplos. No caso brasileiro, as formas de investigação do bolsonarismo variaram conforme a ênfase que se imprimiu à definição de quais eram as classes sociais, frações de classe social, grupos profissionais ou segmentos religiosos que lhe davam fundamentação material e simbólica, em suma, quem eram seus “portadores” (Weber, 1982; 2000): seria uma conspiração das elites patrimoniais, industriais e financeiras

contra os pobres; um engajamento de uma fração específica da classe média que ocuparia um nicho vacilante e incerto como “lumpem-elite” (Nunes, 2021); ou, ao contrário, o bolsonarismo seria um movimento fundamentalmente popular, um movimento de massas que o sustenta nas periferias (Pinheiro-Machado e Scalco, 2018; Feltran, 2020; 2021). Ainda que a hipótese presente admita que o bolsonarismo é um fenômeno intraclasses, de complexidade multifatorial, o argumento em curso procura decifrar um dos fios do nosso novo autoritário sob a perspectiva das margens, segundo a genealogia do diagrama da guerra, da ética de retribuição e da recusa da humilhação que começa a se formar nas periferias brasileiras a partir dos anos de 1990. E como veremos no último tópico, quando a gramática de direitos entra em declínio, uma nova relação com a verdade se estabelece.

4. Bolsonaro diz a verdade

Em artigo publicado recentemente (Côrtes, 2021), argumentei que tanto o pentecostalismo como o bolsonarismo poderiam ser pensados como uma “revolta dos bastardos”, pois ambos desejam uma reparação, uma espécie de vingança que dê uma resposta simbólica a uma sensação de humilhação. Ambos acreditam estar “ungidos” ou “insuflados” por uma verdade que não se apoia na evidência procedimental dos campos universitários, mas no caráter inspiracional e aletúrgico (Foucault, 2014) de um discurso que é sentido pela linguagem do coração, mediado pela intervenção do Espírito Santo ou pela confirmação da experiência, contra a *doxa* acadêmica e arrogante dos especialistas (Bourdieu, 2001). A posição de bastardo (Bourdieu, 1999) não é uma posição fixa e dada de uma vez por todas: ela é sempre situacional e relacional, conforme as lutas simbólicas de cada campo. Em grande parte da história das religiões de salvação do mercado sacral brasileiro, o protestantismo era o bastardo do catolicismo oficial. Por sua vez, dentro do protestantismo, o movimento pentecostal nasce tendo como camada portadoras os pobres, pretos e mulheres (Souza, 2012; Mariano, 1999), sujeitos periféricos que contestavam a autoridade da teologia na medida em que usurpavam, tomavam para si, por assalto, o direito de testemunharem sobre suas experiências infames e seus corpos impuros – e dentro deles, por eles, tiveram também a empáfia de autorizarem curas e profetizarem destinos, sempre em uma espiral atordoante que oscila entre a “queda” e a “redenção”, a “danação” e a “glória” (Machado, 2014; 2020).

Quando o processo de neoliberalização entra em sua fase autoritária a partir de 2013, no Brasil, o movimento de extrema direita também passa a portar

o discurso dos “bastardos”, não apenas os bastardos do campo religioso, mas agentes que ocupavam posições vacilantes, mancas e ambíguas em seus campos de atuação: nas Forças Armadas, nas câmaras legislativas, nos órgãos diplomáticos, nos setores universitários, na indústria do entretenimento (Côrtes, 2021). Por cruzamentos imprevistos, e certamente conjunturais, parte dos sujeitos dessas frações de classe e grupos profissionais, juntamente com lideranças associadas ao universo das denominações evangélicas e das forças policiais, passaram a compor não apenas a porcentagem da população que se identifica com o bolsonarismo, mas também o *staff* administrativo, midiático e digital do governo Bolsonaro, em duplo sentido: no sentido oficial de sua gestão executiva como no sentido amplo de condução das condutas, no gerenciamento algorítmico das subjetividades fomentado pelas redes sociais.

Nesse momento, como argumenta Feltran (2021), observa-se um movimento centrípeto das margens ao centro: sujeitos pertencentes aos mercados pentecostais e aos mercados de proteção/extorsão (provenientes das polícias militares e se organizando como milícias) passam a ocupar quadros institucionais na administração do governo Bolsonaro, tanto no poder executivo como também nos poderes legislativos e judiciário. O pentecostalismo e as milícias se tornaram eixos permanentes de *governamentalização do Estado* (Foucault, 2008a). Ambas tecnologias nasceram a partir da fricção entre Estado e margens durante as mais de três décadas da Nova República. Por uma espécie de volta inaudita do parafuso, essas tecnologias marginais passam a ocupar o centro do poder – seu centro de operação (Feltran, 2020; 2021).

Contudo, no caso brasileiro, ao contrário do que se pode imaginar à primeira vista, não se trata de uma vingança da *soberania* contra o *governo*, uma vitória da *nação* contra a *tecnocracia*, como William Davies e Nicholas Gane (2021) observaram em parte das experiências autoritárias no cenário internacional. Não se trata de um desejo de restaurar os poderes do Estado-nação supostamente roubados pelas autoridades tecnocráticas, multilaterais e financeiras, em rejeição ao *status quo* do *new management* vigorado na racionalidade neoliberal até então (Davies e Gane, 2021). Ao contrário, acompanhando outras tendências também observadas pelos autores, as experiências autoritárias contemporâneas “operate on the margins, unsettling the capacity of government to govern, and reasserting the authority of private ownership and modes of private governance” (Davis e Gane, 2021: 4). No governo Bolsonaro, a insurreição dos bastardos produziu uma espécie de crise permanente e uma espécie de revolta contra a ordem dentro da própria ordem.

Na administração Bolsonaro (2018-2022), desestabilizou-se, ou, no limite, tornou-se inoperante parte das instituições democráticas da Nova República, como órgãos de financiamento de pesquisa acadêmica; centros de prevenção às doenças infecciosas; e os organismos responsáveis por fiscalizar a delimitação das terras indígenas, os marcos de proteção ambiental dos ecossistemas naturais, as formas de violação contra os direitos das minorias; entre outros. No seu lugar, abriu-se espaço para a ocupação de agências que introduzem uma lógica privada de governança, que funcionam como milícias, o que inclui a abertura para empreendimentos de desmatamento da floresta amazônica; uso de terras demarcadas para exploração de minérios; ações de missionários cristãos para conversão de povos nativos; práticas de extorsão, chantagem, ameaça e venda de serviços por agentes paraestatais nos territórios urbanos, em alguns exemplos. Assim, não se trata exatamente de reconstruir uma soberania ameaçada por uma conspiração globalista (e muitas vezes pensada como comunista), mas abrir caminho para a atuação de milícias, que operam nas fronteiras entre o legal e o ilegal, em uma espécie de atualização da nossa vocação colonial.

Nesse processo, não há intenção de manter nenhuma ilusão de inviolabilidade da cerca, que manteriam separados aqueles que se colocam de fora da ação violenta daqueles que estão com as mãos sujas de violência, em referência à metáfora sugerida por Veena Das (2020). Não há nenhuma cerca, e certamente não há qualquer reivindicação que haja qualquer cerca. Antes, a percepção de que nunca houve qualquer cerca era vivida pelos habitantes das margens, nas experiências cotidianas de habitação de vidas sob a ameaça permanente do extermínio estatal. Agora Bolsonaro e o bolsonarismo (que certamente ultrapassa a personagem carismática de Bolsonaro) pretendem deixar claro que essa cerca não existiu e nem deve existir, para ninguém: estamos todos com os pés firmemente enterrados na mesma lama em que pisam os torturadores, como o presidente disse no ato público que talvez seja a data simbólica de emergência da nossa rasgada autoritária, quando declarou o seu voto a favor do *impeachment* de Dilma Housseff, em 2016: “Pela memória do coronel Carlos Alberto Almirante Ustra, o pavor de Dilma Houseff”⁹. Também em 2016, não por acaso, circulava nos grupos de WhatsApp a foto de um homem preto dependurado com o pescoço preso em um vitrô estreito de uma escola pública, imagem com a qual começamos este texto.

9 Video disponível no YouTube no *link*: <https://www.youtube.com/watch?v=xiAZn7bUC8A>. Acesso em: 16 set. 2022.

Nesse sentido, o que é mais trágico no monstro que nos espreita não é somente a capacidade engenhosa de fabricar mentiras, por meio da disseminação algorítmica de *fake news*, e sim a facilidade com que Bolsonaro, e sujeitos importantes que ocupam posições-chave na administração do governo e nas plataformas digitais, dizem a verdade. Em relação à pandemia do coronavírus, parte dos pesquisadores e jornalistas qualificaram a posição do poder executivo como negacionista. Contudo, a partir do final de mês de março, menos de um mês depois de declarada a disseminação global do vírus Sars-Cov-2, no dia 11 de março de 2020, pela Organização Mundial de Saúde, Bolsonaro reconheceu a capacidade letal do vírus e, ainda assim, afirmou que era preciso enfrentar a doença por meio de uma espécie de *etos* viril. No dia 29 de março, diante de membros da imprensa e grupos de apoiadores que o aguardam no caminho para o Palácio da Alvorada, declarou: “O vírus tá aí, vamos ter que enfrentá-lo. Mas enfrentar como homem, pô! Não como moleque, com a realidade. É a vida. Todos nós vamos morrer um dia”. No dia seguinte, no dia 30 de março, Bolsonaro afirmou: “Vai morrer gente? Vai!”. Qualificar a posição de Bolsonaro como exclusivamente “negacionista” é alimentar a ilusão de que bastaria uma força tarefa de iluministas esclarecidos para dissipar o erro, arrancar o véu e restituir a verdade.

O filósofo esloveno Slavoj Žižek sustentou a tese de que não estaríamos mais submetidos ao velho formato da ideologia como ocultamento da realidade. A ideologia havia se metamorfoseado: “o que as pessoas desconsideram, o que desconhecem, não é a realidade (...). Elas sabem muito bem como as coisas realmente são, mas continuam a agir como se não soubessem” (Žižek citado por Viana, 2014). Como desvendou Silvia Viana (2014) em sua análise sobre os *realities shows*, o desafio à compreensão acadêmica não é o que sustenta o saber das pessoas, mas como opera sua prática, em outros termos, como a prática se produz de forma cotidiana a despeito do saber que a contradiz. Žižek denominou essa dissociação entre o saber e a prática de cinismo. Do mesmo modo, Bolsonaro não mentiu quando afirmou que a grande maioria dos trabalhadores da sociedade brasileira não podiam ficar em casa na modalidade de trabalho remoto, mas teriam que arregaçar as mangas e ir trabalhar nos espaços públicos, com o risco eminente de contágio pelo vírus. Para parte da população brasileira, o que ele afirmou fez perfeitamente sentido, pois era um dado da realidade econômica impossível de ignorar, ao mesmo tempo que estumou o ressentimento contra aqueles que tinham as condições objetivas de permanecer em casa graças ao trabalho digital.

De um lado, a máquina de propaganda do governo Bolsonaro, pulverizada em milhares de conteúdos produzidos pelas redes sociais, ao fazer uso do “*hedging narrativo*”¹⁰ (Cesarino, 2021), pode provocar desinformação pelo espriamento de rumores falsos. De outro, sua estratégia tem ressonância porque também é capaz de diagnosticar problemas e descrever experiências que estão assentadas na vida cotidiana das pessoas (Nunes, 2021). Como argumenta Hannah Arendt sobre o nazismo, a propaganda dos movimentos totalitários é “invariavelmente tão franca quanto mentirosa” (2012: 357). Para ela, o que caracterizava os governos totalitários era menos sua criatividade em inventar mentiras e mais sua disposição em confessar a maldade, “vangloriando-se dos crimes passados e planejando cuidadosamente os seus crimes futuros”¹¹ (2012: 357). Assim, o que caracteriza o bolsonarismo não é apenas a máquina de *fake news* (ainda que esta esteja presente como uma das suas estratégias centrais), mas justamente o contrário: a disposição de falar a verdade, diagnosticar o mal, compactuar com este e, no limite, assumir o trabalho sujo necessário para realizá-lo.

Em evento recente, quando o indigenista brasileiro Bruno Pereira e o jornalista britânico Dom Philips foram dados como desaparecidos na Floresta Amazônica, em um momento em que a investigação da Polícia Federal já havia apreendido como suspeitos aqueles que depois seriam julgados como os assassinos dos dois ativistas, Bolsonaro afirmou: “E realmente duas pessoas somente num barco numa região daquelas... completamente selvagem... uma aventura que... não é recomendável. Tudo pode acontecer. Pode ser um acidente... pode ser que eles tenham sido executados”¹². A frase reconhece o mal ao mesmo tempo que confirma sua inevitabilidade. A execução de militantes da causa ambiental por milícias paraestatais é um dado em si mesmo, fora de questão. O que é colocado em questão é a atitude imprudente, irresponsável e “não recomendável” dos ativistas. O desnudamento do mal e o cumprimento do mal se fundem em uma síntese intransponível. O esforço iluminista de desvelamento da

10 Segundo Leticia Cesarino (2021), a condutava caótica do presidente, que oscila sua posição entre extremos, revela uma racionalidade própria que ela denominou de “*hedging narrativo*”. Oriundo do mundo dos mercados, “o termo *hedging* faz referência a uma estratégia de risco que visa compensar as perdas em um certo investimento apostando em outro ativo, que vai na direção oposta”. Desse modo, aposta-se em jogo de ganha-ganha, pois em um cenário ou no outro, é possível catalisar algum tipo de ganho ou, inversamente, desresponsabilizar-se por resultados negativos (Cesarino, 2021).

11 Em outros termos, H. Arendt diz, em referência aos governos totalitários: “Não se pode atribuir essa popularidade ao sucesso de uma propaganda magistral e mentirosa que conseguiu arrolar a ignorância e a estupidéz” (2012: 356).

12 Vídeo disponível na plataforma do YouTube no link: <<https://www.youtube.com/watch?v=IR5zjfjLpLs&t=52s>>. Acesso em: 16 set. 2022.

verdade, desnudamento da realidade e apontamento do erro estão impedidos. O mesmo já foi feito por quem apoia ou executa a ação. Quando Bolsonaro diz a verdade, ele cria um curto-circuito do discurso. Não há para onde ir. A linguagem prescinde do outro. O outro não é necessário.

No livro “Meditações pascalianas”, Pierre Bourdieu argumenta que a lei, para funcionar, precisa ocultar seu começo: “a lei é a lei, nada mais” (Pascal citado Bourdieu, 2001: 114). Entretanto, “no princípio da lei, não existe outra coisa senão o arbitrário (no duplo sentido), a ‘verdade da usurpação’, a violência sem justificativa” (2011: 114). Ele continua: “A amnésia da gênese, que nasce do fato de se estar acostumado ao costume, dissimula o que está enunciado pela brutal tautologia: ‘a lei é a lei, nada mais’” (2011: 114). Mas, ainda que o costume faça seu trabalho de ocultamento dos começos, “a força do costume jamais anula completamente o arbítrio da força, alicerce de todo o sistema, que sempre ameaça revelar-se em pleno dia” (2001: 115). Bourdieu completa seu argumento: “Assim, pelo mero fato de existir, a polícia traz à lembrança a violência extralegal sobre a qual repousa a ordem legal” (2011: 115). Nesse sentido, a polícia é a lembrança perpétua do começo que se pretende fazer obliterar: o esquecimento da origem.

Como demonstra Charles Tilly (1985) em sua historiografia sobre a formação dos Estados-nação europeus, toda polícia nasceu de uma milícia, um grupo mercenário e privado que oferecia serviço de proteção em troca da extorsão de populações interessadas e/ou ameaçadas. Todo Estado-nação teve uma origem bastarda que precisa ser supostamente apagada para que a soberania, e conseqüentemente, o monopólio da violência, seja mantido. Contudo, o que está em jogo com o governo Bolsonaro, e o movimento que o sustenta na sociedade civil, é o oposto: o seu fundamento não provém do apagamento diligente da gênese, mas da sua rememoração constante. De um certo modo, as insurgências de grupos bastardos colocam a nu e expõem o segredo da genealogia bastarda (e também colonial) da formação do Estado brasileiro. Nas plataformas digitais, pode-se acompanhar o apoio à atuação das polícias militares e das milícias no extermínio de populações periféricas, como aparece na difusão da frase “bandido bom é bandido morto”, “menos um CPF”, em *memes* ou vídeos no YouTube, Facebook, Instagram ou Twitter, nos quais assiste-se à tortura de jovens pretos e pobres.

Na tentativa de realizar uma “ontologia do presente” ou uma “ontologia” de como nos tornamos quem somos (Foucault, 2008b), este texto procurou os rastros do contemporâneo nas miragens das décadas passadas, como se, ao olhar para trás, pudemos discernir ruídos do que estava por vir, sempre ciente sobre

as armadilhas da captura do agora, que sempre nos escapa: “É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora” (Agamben, 2013: 72). Sob as ruínas da nossa vacilante redemocratização, a guerra espreitava. Um desejo de retribuição pelas humilhações sofridas em uma sociedade profundamente desigual, injusta e violenta se anunciava: a força da conversão se dava no silêncio da linguagem (Mafra, 1998). Uma lógica faccional – religiosa e criminal – se interpunha ao diagrama de direitos. Nos espaços urbanos segregados, nunca foi possível delimitar com precisão a cerca entre uma vida imune à violência e uma vida encharcada de violência. Entretanto, a opacidade da cerca deixou de ser uma prerrogativa das periferias e se tornou política da administração do poder executivo. No processo hibridizado de neoliberação à brasileira, Estado e margens se coproduziram, ininterruptamente, até o momento em que os regimes governamentais inventados nas margens, como o pentecostalismo e as milícias, ocuparam parte do Estado. Como uma revolta dos bastardos, o bolsonarismo escancara as tripas da máquina governamental ao estabelecer uma nova relação com a verdade, que captura a possibilidade de crítica enquanto se encarrega de denunciar os mecanismos do governo, que derivam sua eficácia não apenas do seu ocultamento cuidadoso, mas da sua devassa perpétua.

Referências

- ABÍLIO, Ludmila Costhek. Uberização: a era do trabalhador just-in-time? *Estudos Avançados*. São Paulo, n. 34, v. 98, 2020, pp.111-126.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo, Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó, Argos, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo, Boitempo, 2011.
- ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada – Evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 50, 2017, pp. 1-27.
- ALMEIDA, Ronaldo e GUERREIRO, Clayton. Negacionismo religioso: Bolsonaro e lideranças evangélicas na pandemia Covid-19. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 41, v. 2, 2021, pp. 49-73.
- ALMEIDA, Silvio Luis de. Necropolítica e Neoliberalismo. Dossiê Neoliberalismo autoritário no Brasil. *Caderno CRH*. Salvador, v. 34, 2021, pp. 1-10.
- ALVES, José Cláudio Souza. *Dos Barões ao Extermínio: Uma história da Violência na Baixada Fluminense*. Rio de Janeiro, Consequência, 2020.

- ANDRADE, Daniel; CÔRTEZ, Mariana; ALMEIDA, Silvio. Dossiê Neoliberalismo autoritário no Brasil. *Caderno CRH*. Salvador, v. 34, 2021, pp. 1-26.
- ANDRADE, Daniel Pereira. O que é o neoliberalismo? A renovação do debate nas ciências sociais. *Sociedade & Estado*. Brasília, n. 34, v. 1, 2019a, pp. 211-239.
- ANDRADE, Daniel Pereira. Neoliberalismo: crise econômica, crise da representatividade democrática e reforço da governamentalidade. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, n. 38, v. 1, 2019b, pp. 109-135.
- ANDRADE, Daniel Pereira. Neoliberalismo e guerra ao inimigo interno. Dossiê Neoliberalismo autoritário no Brasil. *Caderno CRH*. Salvador, v. 34, 2021, pp. 1-34.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences*. Paris, Métailié, 1990.
- BOLTANSKI, Luc. *La souffrance à distance – morale humanitaire, médias et politique*. Paris, Métailié, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.
- BROWN, Wendy. Cidadania sacrificial: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Rio de Janeiro, Zazie Edições, 2018.
- CESARINO, Letícia. As ideias voltaram ao lugar? Temporalidades não lineares no neoliberalismo autoritário brasileiro e sua infraestrutura digital. Dossiê: Neoliberalismo Autoritário no Brasil. *Caderno CRH*. Salvador, v. 34, 2021, pp. 1-18.
- COETZEE, J. M. *À espera dos bárbaros*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- COOPER, Melinda. The Alt-Right: Neoliberalism, Libertarianism and the Fascist Temptation. *Theory, Culture and Society*. [S. l.], n. o, v. o, 2021, pp. 1-22.
- CÔRTEZ, Mariana. *O bandido que virou pregador*. São Paulo, Hucitec, 2007.
- CÔRTEZ, Mariana. *Diabo e fluoxetina: Pentecostalismo e psiquiatria na gestão da diferença*. Curitiba, Appris, 2017.
- CÔRTEZ, Mariana; JARDIM, Fabiana; MIAGUSKO, Edson. Governo, gestão de populações e subjetividades: balanço e perspectivas analíticas. *Revista Brasileira de Sociologia*. Porto Alegre, v. 06, n. 12, pp. 242-265, Jan-Abri/2018.
- CÔRTEZ, Mariana. Entre a danação e a glória: O ministério de Flordelis e o problema da oikonomia cristã. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 20, n. 38, ago./dez. 2020a, pp. 83-95.
- CÔRTEZ, Mariana. A revolta dos bastardos: Do pentecostalismo ao bolsonarismo. Dossiê: Neoliberalismo Autoritário no Brasil. *Caderno CRH*. Salvador, v. 34, 2021, pp. 1-24.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo, Boitempo, 2016.

- DAS, Veena e POOLE, Deborah. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press, 2004.
- DAS, Veena. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York, Fordham University Press, 2020.
- DAVIES, William. The revenge of sovereignty? The Release of Neoliberal Politics from Economics Post-2008. [S. l.], *Theory, Culture and Society*, n. o, v. o, 2021, pp. 1-24.
- DAVIES, William e GANE, Nicholas. Pos-neoliberalism? An Introduction. *Theory, Culture and Society*. [S. l.], n. o, v. o, 2021, pp. 1-26.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*. São Paulo, Jorge Zahar, 2001.
- FELTRAN, Gabriel. *Fronteiras de tensão: Política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo, Editora Unesp, 2011.
- FELTRAN, Gabriel. Valor dos pobres: A aposta do dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. *Cadernos CRH*. Salvador, v. 27, 2014, pp. 495-512.
- FELTRAN, Gabriel. Formas elementares da vida política: Sobre o movimento totalitário no Brasil (2013-). Blog *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 2020. Disponível em: <<http://novosestudos.com.br/formas-elementares-da-vida-politica-sobre-o-movimento-totalitario-no-brasil-2013/>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- FELTRAN, Gabriel. *Polícia e política: O regime de poder hoje liderado por Bolsonaro*. Blog *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 2021. Disponível em: <<http://novosestudos.com.br/policia-e-politica-o-regime-de-poder-hoje-liderado-por-bolsonaro/>>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- FINLAYSON, Alain. Neoliberalism, The Alt-Right and the Intellectual Dark Web. *Theory, Culture and Society*. [S. l.], n. o, v. o, 2021, pp. 1-24.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo, Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo, Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo, Martins Fontes, 2014.
- FRANCO, Fábio Luís. Fazer precarizar: Neoliberalismo autoritário e negrogovernamentalidade. Dossiê: Neoliberalismo Autoritário no Brasil. *Caderno CRH*. Salvador, v. 34, 2021, pp. 1-16.
- GEVA, Dorit. Orbán's Ordonationalism as Post-Neoliberal Hegemony. *Theory, Culture and Society*. [S. l.], n. o, v. o, 2021, pp. 1-23.
- LEITE, Márcia Pereira. Entre a 'guerra' e a 'paz': Unidades de Polícia Pacificadora e gestão dos territórios de favela no Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*. Rio de Janeiro, v. 7, 2014, pp. 625-642.
- MACHADO, Carly Barbosa. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: Testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 42, v. 20, jul./dez. 2014, pp. 153-180.

- MACHADO, Carly Barbosa. Desafios políticos, etnográficos e conceituais: Uma conversa sobre e a partir do Ministério Flordelis e seus congressos. *Debates do NER*. Porto Alegre, n. 34, v. 20, ago/dez. 2020, pp. 115-133.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. *Vida sob certo: Violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008.
- MAFRA, Clara. Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (org.s). *Um século de favela*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2006.
- MAFRA, Clara. O problema da formação do “cinturão pentecostal” em uma metrópole da América do Sul. *Interseções*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, jun. 2011, pp. 136-152.
- MANSO, Bruno Paes. *A república das milícias. Dos esquadrões da morte à era Bolsonaro*. São Paulo, Todavia, 2020.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo, N-1 Edições, 2018.
- NUNES, Rodrigo. Pequenos fascismos, grandes negócios: O bolsonarismo como empreendedorismo – e o que isso diz sobre a natureza da direita e do capitalismo hoje. *Revista Piauí*. Piauí, Edição 181, outubro de 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/pequenos-fascismos-grandes-negocios/>>. Acesso em: 25 out. 2021.
- ONG, Aishwa. *Neoliberalism as exception. Mutations in citizenship and sovereignty*. London, Duke University Press, 2006.
- ORTELLADO, Pablo; SOLANO, Esther e MORETTO, Márcio. Uma sociedade polarizada?. In: JINKINGS, I.; DORIA, K.; CLEO, M. (Org.). *Por que gritamos golpe?: Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2016, pp. 159-164.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia. Da esperança ao ódio: Juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo. *Revista IHU On-Line*. [On-line], 04 out. 2018. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/583354-da-esperanca-ao-odio-juventude-politica-e-pobreza-do-lulismo-ao-bolsonarismo>>. Acesso em: 23 out. 2021.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia. From hope to hate: The rise of conservative subjectivity in Brazil. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. [On-line], n. 10, v. 1, spring 2020.
- PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. A religião como solvente. *Novos Estudos Ceprab*. São Paulo, n. 75, 2006, pp. 1-17.

- RIZEK, Cibele Saliva e PAOLI, Maria Célia. Apresentação. In: OLIVEIRA, Francisco e RIZEK, Cibele Saliva (Org.). *A era da indeterminação*. São Paulo, Boitempo, 2007.
- SAFLATLE, Vladimir. O que é fascismo? *Revista Cult*. São Paulo, 22 de outubro de 2018. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/o-que-e-fascismo/>>. Acesso em: 02 out. 2021.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: Nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte, UFMG, 2012.
- TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *Gender, family, and the dispute on the Human Rights grammar in Brazil* (no prelo).
- TELLES, Vera da Silva. *A cidade nas fronteiras do legal e do ilegal*. Belo Horizonte, Argvmentvm Ed., 2010.
- TILLY, Charles. *War making and State making as organized crime*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo, Boitempo, 2014.
- VIANA, Silvia. Apontar para a árvore. *Liinc em Revista*. Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, novembro de 2016, pp. 339-356.
- VITAL DA CUNHA, Christina. Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*. [On-line], n. 6, v. 3, Julio-Diciembre 2020, pp. 123-149.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, 1982.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3. ed. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2000.
- ZALUAR, Alba. *A Máquina e a Revolta: As Organizações Populares e o Significado da Pobreza*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- ZALUAR, Alba. Para não dizer que não falei de samba: Os enigmas da violência no Brasil. In: *História da vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea (Volume 4)*. Coordenador-geral da coleção Fernando A. Novais; organizadora do volume Lília Moritz Schwarz. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Recebido em: 13/10/2022

Aprovado em: 19/10/2022

Como citar este artigo:

CÔRTEZ, Mariana. É culpa de quem? Guerra, humilhação e verdade nas relações entre pentecostalismo e bolsonarismo. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 12, n. 3, set. – dez. 2022, pp. 709-741.