

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

ANA BERALDO DE CARVALHO

NEGOCIANDO A VIDA E A MORTE:
estado, igreja e crime em uma favela de Belo Horizonte

São Carlos

2020

ANA BERALDO

NEGOCIANDO A VIDA E A MORTE:

estado, igreja e crime em uma favela de Belo Horizonte

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Sociologia.

Linha de pesquisa: Urbanização, ruralidades, desenvolvimento e sustentabilidade.

Orientador: Gabriel de Santis Feltran

São Carlos

2020

Beraldo, Ana

Negociando a vida e a morte: estado, igreja e crime em uma favela de Belo Horizonte / Ana Beraldo. -- 2020.

346 f. : 30 cm.

Tese (doutorado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Gabriel de Santis Feltran

Banca examinadora: Michel Misse, Christina Vital da Cunha, Jacob Carlos Lima, Luana Dias Motta

Bibliografia

1. Vida/morte. 2. Favela. 3. Normatividades. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Ana Beraldo de Carvalho, realizada em 14/04/2020.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Gabriel de Santis Feltran (UFSCar)

Prof. Dr. Michel Misse (UFRJ)

Profa. Dra. Christina Vital da Cunha (UFF)

Prof. Dr. Jacob Carlos Lima (UFSCar)

Profa. Dra. Luana Dias Motta (UFSCar)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.
O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

AGRADECIMENTOS

Sou extremamente grata às pessoas que, no decorrer dos quatro anos do meu doutorado, cruzaram meu caminho e, de uma maneira ou de outra, contribuíram para a elaboração desta tese. Meus maiores agradecimentos vão aos moradores e trabalhadores do Morro do Luz, que se dispuseram a conversar comigo, acataram minhas propostas de atividades ou me ajudaram a construir outras melhores, confiaram em mim para falarem de suas trajetórias, dividiram comigo parte de suas alegrias e angústias. Agradeço aos estudantes e professores da escola; aos coordenadores, psicólogos e assistentes sociais dos CRAS; aos trabalhadores do Centro de Saúde; aos membros de coletivos culturais; aos voluntários e alunos do cursinho pré-vestibular comunitário; aos missionários religiosos; aos idosos que participaram das oficinas que conduzi sobre a história da Luz; e aos amigos que fiz nesse processo. Para preservá-los, não citarei nomes, mas vocês sabem quem são. Muito obrigada.

Agradeço também ao Gabriel Feltran, meu orientador, por ter me acolhido com tanta abertura quando cheguei em São Carlos e por ter me acompanhado durante todas as etapas do doutorado, independentemente da distância física que na maior parte das vezes nos apartava. Agradeço pelas muitas oportunidades que tive graças a seu apoio, desde o NaMargem até a escola de verão em Berlim e o estágio sanduíche em Chicago. Obrigada pelas leituras atentas dos textos que eu escrevia e pelos retornos, que nunca deixavam de ser, ao mesmo tempo, sinceros e cuidadosos. Agradeço por ter se tornado alguém em quem eu posso confiar, acadêmica e pessoalmente.

À Brodwyn Fischer, agradeço imensamente por ter me recebido na Universidade de Chicago. Muito obrigada pelo genuíno interesse com que você lidou com meu trabalho, por ter me apresentado uma leitura internacional latino-americanista que, até então, eu conhecia muito pouco; por ter, curiosamente, me ensinado tanto sobre a história do meu próprio país; e por ter feito tudo isso de maneira tão doce e sensível. Obrigada por ter se preocupado com minha adaptação ao rigoroso inverno de -30°C de Chicago e por ter mantido comigo uma interlocução depois que voltei ao Brasil. Na Universidade de Chicago, agradeço também aos professores Yanilda González e Benjamin Lessing, que se tornaram referências para mim durante esse período, e que se mostraram tão acessíveis para conversas sobre nossos trabalhos e para desabafos sobre a situação política do

Brasil. Aos amigos que fiz nesse período e que tornaram tudo mais divertido, principalmente Elizabeth Humphrey, Max Oliveira, Amanda Moura e Marina Vilela.

Muito obrigada também à Ludmila Ribeiro, por ter me aceitado como parte do grupo de estudos sobre sistema prisional do CRISP, UFMG, no ano de 2017, e por ter me incluído na equipe de pesquisa sobre mulheres encarceradas. Tanto minhas idas ao presídio – que certamente foram mais tranquilas graças à companhia de colegas queridas (Taís Silva, Natália Martino, Isabela Araújo e Renata Cardoso, muito obrigada) – quanto nossas discussões em grupo foram fundamentais para minha melhor compreensão do funcionamento criminal em Belo Horizonte. Obrigada pelo carinho com que conduziu essas atividades e pelas análises perspicazes que fazia do que víamos em campo.

No NaMargem, foram muitos os colegas que, talvez sem nem mesmo se darem conta, me ajudaram durante essa etapa. Agradeço à Luana Motta, que me auxiliou tantas vezes com dicas, sugestões e leituras, desde quando eu estava fazendo o processo seletivo para o doutorado (quando ainda não nos conhecíamos, mas estávamos conectadas pela origem em comum), até o último momento, em que, já professora da UFSCar, aceitou o convite para participar da minha banca de defesa de tese. Muito obrigada também à Domila Pazzini, pela parceria que criamos tão rapidamente em 2016. A sua companhia me fez sentir em casa em São Carlos. Agradeço também à Isabela Pinho, Deborah Fromm, André de Pieri, Evandro Silva, Matt Aaron, Filipe Horta, Matheus Nunes, Gleice Soares, Janaína Maldonado, Evelyn Postigo e Gregório Zambon pelas discussões sociológicas, pelas idas semanais ao Bar do Alex e por serem minha garantia de diversão em Sanca.

Agradeço às mulheres incríveis com quem tive a sorte de dividir casa em São Carlos: Marília Sônego e Mariana Flória. À Mariana Flória, pela doçura com que me recebeu, e à Marília Sônego, por ter se tornado minha confidente e companheira de forró. Poder voltar para um lugar seguro e divertido no fim do dia é maravilhoso. Muito obrigada também por terem me apresentado outras duas mulheres igualmente incríveis, Luiza Diz e Marília Vilela, e por termos formado esse grupo tão unido, ainda que, hoje, cada uma more em um lugar do mundo. Agradeço também aos colegas da turma de doutorado, especialmente à Breilla Zanon e à Karina Souza pelo apoio nos momentos difíceis, pelas muitas gargalhadas e por serem inspirações para mim.

Muito obrigada às minhas amigadas de BH. Em especial, agradeço à Lara Ciríaco pelo companheirismo de sempre; à Nicole Costa pela confiança; à Bárbara Mendes pelo apoio. Obrigada por, há tantos anos, compartilharem suas trajetórias comigo, e por, também há tantos anos, me

incentivarem em todos os aspectos da minha vida. Eu me sinto imensamente sortuda por isso e não poderia ser mais grata. Agradeço também à Thaís Figueiredo, Alba Coura, Thalita Rodrigues e Suellen Fraga pela alegria de sempre, e por se abrirem comigo sobre momentos não tão alegres assim. Aos companheiros do Partidão, Luiza Coutinho, Laís Patrocino, Pedro Moutinho, Matheus Guedes, Nila Neves, Julianne Azevedo e Guilherme Rodrigues, pelos encontros que, apesar de raros, sempre me encheram de carinho e de uma esperança renovada na humanidade. Às meninas do Sexteto que são fontes de abraços apertados e conversas confusas em que todas falamos ao mesmo tempo e em que, inexplicavelmente, nos entendemos: Vanessa Rocha, Ana Tosatti, Giselle Maia, Flora Botelho e Sarah Borela.

À minha família, agradeço o amor. À minha mãe, Heloisa Beraldo, agradeço por me estimular a investir na minha carreira acadêmica, pelo colo nos momentos em que me vi frustrada, e pelo carinho que nunca faltou. Ao meu pai, Osvaldo Carvalho, agradeço o reconhecimento de cada pequena conquista minha e o esforço em me fazer ter certeza de que posso sempre contar com seu apoio. Aos meus irmãos, Laila e Pedro Carvalho, pela relação bonita que construímos, por compartilharem comigo o gosto pelas piadas sem graça e por terem paciência com as minhas ausências.

Ao Juan Pedro Blois, agradeço o companheirismo, as longas conversas sobre minhas idas à campo, o incentivo constante na escrita da tese, a escuta carinhosa nos momentos de ansiedade ou tristeza, e a habilidade de sempre me fazer rir de coisas bobas. Obrigada por saber lidar tão bem com a distância quando estamos longe um do outro, e por acordar antes de mim e fazer café quando dividimos o mesmo teto. Você torna tudo mais leve.

Agradeço também aos professores Michel Misse, Christina Vital da Cunha, Jacob Lima e Luana Motta (de novo) por terem aceitado o convite para ler minha tese e participar da minha banca. Muitíssimo obrigada.

E por último, mas não menos importante, agradeço ao CNPq pela bolsa de doutorado e à CAPES pela bolsa de estágio no exterior, que foram fundamentais para que essa pesquisa pudesse se concretizar. Faço meus votos de que o Brasil não deixe de investir na produção de conhecimento.

Entrei no ônibus e ouvi a conversa da trocadora ao telefone. Ela dizia que as ruas haviam sido liberadas, que agora o ônibus poderia subir até o alto. Na entrada da favela, vi alguns carros de polícia. O ônibus subia o morro e eu via cada vez mais carros, batalhão de choque, camburão. Desci do ônibus e entrei na escola, apreensiva. Encontrei com Rosângela, que me perguntou se havia sido tranquilo chegar lá. Eu perguntei o que estava acontecendo, e ela respondeu que era uma operação policial, que na noite anterior havia tido tiroteio devido a uma guerra entre gangues. Disse que depois que a polícia se estabelece, as coisas ficam mais tranquilas, que o problema é quando a polícia vai subindo o morro. Ela falava com certa naturalidade, claramente era algo rotineiro.

(Diário de Campo, conversa com professora, setembro de 2017).

RESUMO

Esta tese trata das dinâmicas de vida e de morte nas *margens*. A partir de trabalho de campo realizado em uma grande favela da cidade de Belo Horizonte, chamada aqui de Morro da Luz, é feita uma análise acerca da coexistência de distintos *regimes normativos* em territórios de periferia urbana, ou seja, da interação entre diferentes lógicas, moralmente informadas, a organizarem simbólica e materialmente as relações de sociabilidade e as classificações do que é ou deixa de ser socialmente aceitável, desejado ou reprovado. Ao longo do texto, é demonstrado que, atualmente, são três os principais regimes normativos atuantes na Luz e, possivelmente, em outros territórios semelhantes espalhados pela América Latina: estado (em suas múltiplas e muitas vezes antagônicas facetas); *crime* (que, em Belo Horizonte, é caracterizado pela presença de diversos grupos pequenos que se rivalizam mutuamente, mas que, ainda assim, são capazes de construir uma unidade discursiva criminal); e igreja (católica, mas especialmente as muitas vertentes evangélicas). Essas três normatividades constroem entre si relações simbólicas que alternam entre disputa e articulação, formando uma *triangulação normativa* que atua, a partir do compartilhamento da valorização da noção de *respeitabilidade*, como um mecanismo de análise moral cotidiana de pessoas e comportamentos. Essas dinâmicas são possibilitadas por um cenário mais amplo, próprio de nações pós-coloniais, de produção e manutenção de desigualdades econômicas e de direitos, que, na favela, fazem com que os sujeitos estejam em uma eterna negociação entre a vida e a morte.

Palavras-chave: vida/morte; favela; estado; igreja; crime.

ABSTRACT

This thesis deals with dynamics of life and death at the margins. Based on fieldwork carried out in a large slum in the city of Belo Horizonte, here called Morro da Luz, an analysis is made about the coexistence of different regulatory regimes in territories in the urban periphery, that is, the interaction between different logics, morally informed, to organize symbolically and materially the relations of sociability and the classifications of what is or is no longer socially acceptable, desired or disapproved. Throughout the text, it is demonstrated that, currently, there are three main normative regimes operating in Luz and, possibly, in other similar territories throughout Latin America: state (in its multiple and often antagonistic facets); crime (which, in Belo Horizonte, is characterized by the presence of several small groups that compete with each other, but which are still capable of building a criminal discourse unit); and church (especially the many evangelical strands). These three normativities build symbolic relationships among themselves that alternate between dispute and articulation, forming a normative triangulation that acts, based on the sharing of the appreciation of the notion of respectability, as a mechanism for the daily moral analysis of people and behaviors. These dynamics are made possible by a broader scenario, typical of post-colonial nations, of production and maintenance of economic and rights inequalities, which, in the favela, make subjects in an eternal negotiation between life and death.

Keywords: life / death; shanty town; state; church; crime.

LISTA DE SIGLAS

ADA	Amigos dos Amigos
BH	Belo Horizonte
CAM	Clube Atlético Mineiro
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
CLAS	Center of Latin American Studies
CPC	Centro de Prevenção à Criminalidade
CRAS	Centro de Referência em Assistência Social
CRISP	Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública
CS	Centro de Saúde
CUFA	Central Única das Favelas
CV	Comando Vermelho
EJA	Educação de Jovens e Adultos
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
GDE	Guardiões do Estado
IBL	Igreja Batista da Lagoinha
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
MC	Mestre de Cerimônias
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
ONG	Organização Não Governamental
PCC	Primeiro Comando da Capital
PM	Polícia Militar

PVC	Pré-Vestibular Comunitário
TCP	Terceiro Comando Puro
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UPP	Unidade de Polícia Pacificadora
URBEL	Companhia Urbanizadora e de Habitação de Belo Horizonte

SUMÁRIO

<u>PARTE I – A PESQUISA</u>	15
INTRODUÇÃO	16
APRESENTAÇÃO	16
ORGANIZAÇÃO DA TESE	22
UM OLHAR TEÓRICO SOBRE A LITERATURA	26
APONTAMENTOS SOBRE O “MUNDO DO CRIME”	26
ESTADO COMO UM CONJUNTO DE EFEITOS	32
IGREJA(S) E PERIFERIAS	38
PERCURSOS METODOLÓGICOS	43
<u>PARTE II – MÚLTIPLAS LEGITIMIDADES</u>	48
CAPÍTULO 1: MAIS UMA ETAPA DE UM CICLO DE VIOLÊNCIA SEM FIM	49
1.1 A “METÁFORA DA GUERRA” E O COTIDIANO NO MORRO DA LUZ	49
1.2 ALGUMAS MORTES SÃO MAIS CHORADAS DO QUE OUTRAS	66
CAPÍTULO 2: POLÍCIA E LADRÃO	75
2.1 “AQUI A POLÍCIA É O BANDIDO”	75
2.2 “A GENTE ENQUANTO ESTADO”	87
2.3 OS CRUZAMENTOS ENTRE SUPOSTOS “CONTROLES PARALELOS”	100
CAPÍTULO 3: A IGREJA SALVA	112
3.1 A IGREJA CONSTRÓI SUBJETIVIDADE	112
3.2 A CONVERSÃO DE QUEM MENOS SE ESPERA	121
3.3. A VIDA ENTRE A CASA, A BOCA E A IGREJA	132
3.4 A LEGITIMIDADE QUE SE PEGA EMPRESTADA	143
<u>PARTE III – A CONSTRUÇÃO COTIDIANA DO CERTO</u>	150
CAPÍTULO 4: A MALEABILIDADE NORMATIVA	151
4.1 A LEI QUE É NEGOCIADA.....	151
4.2 MUITA GENTE, POUCO ESPAÇO: QUEM PODE NEGOCIAR?	167
CAPÍTULO 5: O RESPEITO	182

5.1 RESPEITO É PRA QUEM TEM?	182
5.2 A POSSIBILIDADE DE COMUNICAÇÃO ENTRE OS DISTINTOS REGIMES NORMATIVOS	199
5.3 ENTRE A <i>CONFIANZA</i> E O <i>RESPEITO</i>	206
CAPÍTULO 6: A MASSINHA DE MODELAR DO ENQUADRAMENTO	218
6.1 AS DESIGUALDADES DAS VIDAS (E DAS MORTES)	218
6.2 A IMPERMANÊNCIA DE TUDO	220
6.3 UM OUTRO TIPO DE MOLDURA	228
6.4 A GUERRA E A LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA	232
6.5 A ESCOLHA DA METÁFORA	237
<u>PARTE IV – FORMAS DE ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA</u>	<u>246</u>
CAPÍTULO 7: A CIDADANIA NEGOCIADA	247
7.1 TRAJETÓRIAS DE MOBILIZAÇÃO	247
7.2 CIDADANIA COMO CONCEITO EM DISPUTA E A PERPETUAÇÃO DAS DESIGUALDADES	257
7.3 A DIFERENÇA ENTRE ACESSAR SERVIÇOS E ACESSAR CIDADANIA	265
CAPÍTULO 8: O QUE FAZ A DIFERENÇA: CULTURA, IGREJA E O <i>EFEITO DE PROJETO</i>. 278	278
8.1 O EFEITO DE PROJETO	278
8.2 O QUE “FAZ A DIFERENÇA”	294
8.3 CULTURA COMO FORMA DE SOCIABILIDADE	306
<u>PARTE V – ENCERRAMENTO</u>	<u>312</u>
NOTAS FINAIS	313
9.1 AS FORMAS DE ATUAÇÃO DO PODER	314
9.2 DESIGUALDADES HISTÓRICAS	321
9.3 A MASSINHA DE MODELAR DO ENQUADRAMENTO COMO PRÁTICA DE PODER	324
BIBLIOGRAFIA.....	331

PARTE I – A PESQUISA

INTRODUÇÃO

Apresentação

Esta tese trata da coexistência de distintos *regimes normativos* em territórios de periferia urbana, ou seja, da interação entre diferentes lógicas, moralmente informadas, a organizarem simbólica e materialmente as relações de sociabilidade e as classificações do que é ou deixa de ser socialmente aceitável, desejado ou reprovado. É a partir de uma etnografia de uma grande favela da cidade de Belo Horizonte, chamada aqui de Morro da Luz¹, que analiso essa coexistência de múltiplas normatividades e discuto seus efeitos nos cotidianos dos sujeitos que vivem ou trabalham no território, dentre os quais se destaca a conformação de um mecanismo de ordenação de *vidas e mortes* mais ou menos importantes.

Circundado por bairros de classe média, não são poucos os órgãos estatais e as Organizações Não Governamentais (ONGs) nos âmbitos da cultura, educação, trabalho e saúde que atuam no Morro da Luz. Além disso, a comunidade é conhecidamente berço de importantes movimentos sociais. Trata-se de um dentre muitos aglomerados cidade, mas tem a característica de ter inscrita em si diversos processos pelos quais passou BH, o estado de Minas Gerais, e o Brasil – é uma das favelas mais antigas do país. Também por isso, é símbolo de uma grande (aparente) contradição na qual o Brasil está enredado: a concomitância entre aspirações de modernidade e a prevalência insistente da informalidade.

Belo Horizonte é um lugar em que essa contradição se faz ainda mais evidente do que em outras cidades brasileiras cujas realidades são mais comumente estudadas, como Rio de Janeiro e São Paulo, por exemplo. Digo isso porque BH, que atualmente conta com cerca de 2,5 milhões de habitantes (IBGE, 2017), foi uma cidade planejada tendo como modelos – para os planejadores, não para os moradores em seu cotidiano – cidades europeias “avançadas”, em particular Paris, a partir de uma noção de modernização e progresso, em contraposição a um histórico agropecuário do país de forma geral, e de mineração no estado de Minas Gerais mais especificamente. A cidade

¹ Porque a violência e a morte atravessam este texto, decido tomar as precauções que estão ao meu alcance para que nenhuma das pessoas com quem interagi ao longo dessa pesquisa sejam prejudicadas por terem compartilhado comigo suas trajetórias de vida, percepções da realidade, sentimentos e conflitos. Esclareço, então, que optei por usar nomes fictícios tanto para denominar os sujeitos que foram meus interlocutores na investigação (como não poderia deixar de ser), quanto para a comunidade sobre a qual escrevo nas próximas páginas. Isso se deu por uma preocupação com a privacidade e a segurança das variadas pessoas que encontrei nesse percurso.

deveria substituir Ouro Preto como capital mineira², promover a integração das diferentes regiões do estado a partir de sua localização estratégica, e representar um avanço do país rumo à modernidade (COSTA; ARGUELHES, 2008). O objetivo era a construção de uma metrópole, de “um foco irradiador da civilização e progresso, um lugar moderno, higiênico e elegante” (JULIÃO, 1992, p.50).

Em seu projeto original, inaugurado oficialmente no ano de 1897, a cidade de Belo Horizonte era dividida entre área urbana (onde ficariam os prédios públicos e onde as ruas eram largas), área suburbana (que seria a área residencial), e área rural (que formaria uma espécie de cordão verde). As populações pobres não acessavam as áreas centrais dentro da legalidade, uma vez que os terrenos eram caros e as normas para construção, rígidas. A elas estavam destinadas regiões isoladas ou um recurso que veio a ser largamente utilizado: a ocupação irregular de terrenos. Apenas 15 anos depois de sua inauguração, BH já contava com 60% de seus moradores residindo fora de sua área planejada (AZEVEDO; AFONSO, 1987). Cresciam, simultaneamente, as elites empresariais e os bairros pobres (DUARTE, 2014). Hoje em dia, a capital mineira conta com mais de 450 mil pessoas morando em favelas. Assim como em outras regiões do país, a ilegalidade e o cenário urbano estiveram também aqui, na cidade que seria símbolo de um Brasil “avançado”, sempre profundamente imbricados (COSTA, 1994).

De fato, é muitas vezes a informalidade (e não raramente também a ilegalidade) que faz com que seja possível que as classes populares vivam nas cidades latino-americanas³ (FISCHER, 2014). Cerca 6% da população brasileira mora em “aglomerados subnormais”, o que corresponde a mais de 11 milhões de pessoas (IBGE, 2017). Embora sejam extremamente comuns – e talvez justamente por isso – as favelas são alvo de grande interesse por parte da população de forma geral, e chegam a causar fascinação, como demonstra o mercado de turismo que nelas se desenvolve, em especial no Rio de Janeiro (FREIRE-MEDEIROS, 2013; FREIRE-MEDEIROS; CASTRO, 2007), bem

² Ouro Preto tinha vivido, no século XVIII, um período de intenso crescimento econômico com a atividade mineradora, especialmente com a extração de ouro. No final do século XIX, porém, a decadência da mineração decorrente do esgotamento do ouro levava a então capital mineira a uma grave crise financeira (COSTA; ARGUELHES, 2008).

³ Nem a ilegalidade nem a informalidade são, porém, exclusividade dos mais pobres. A moradia informal é também importante para as classes médias e altas dos chamados 2º e 3º mundos. Ananya Roy (2005) argumenta que, na prática, existe um *continuum* entre legalidade e ilegalidade, e que, então, mais importante do que a diferenciação entre usos formais e informais da terra, é a análise da produção da separação, informada por diferenças sociais, que divide informalidades e ilegalidades legítimas das ilegítimas.

como o sucesso de produções cinematográficas e novelas que tem nesses espaços os cenários de suas tramas⁴.

As favelas se tornaram também um importante campo de investigação nas ciências sociais e humanas, principalmente a partir da década de 1990 (VALLADARES, 2005). A bibliografia acerca desses territórios é ampla: desde estudos sobre movimentos sociais que neles tiveram suas origens, passando por investigações relacionadas a questões de saúde pública como saneamento básico e doenças contagiosas, até as manifestações culturais amplamente difundidas que são a esses sujeitos atribuídas (como o samba e o funk carioca), dentre outros tantos focos de investigação. A presente pesquisa se insere no debate teórico sobre *moralidades* e *normatividades* a partir das margens (DAS; POOLE, 2004a).

Morador do Morro da Luz desde que nasceu, Roberto me comentou que conhece a favela “como a palma da mão”. Ele faz parte da diretoria de um curso pré-vestibular comunitário da favela, uma das instituições através das quais acessei meu campo de pesquisa. Quando o conheci, Roberto tinha acabado de sair do hospital, onde esteve internado com pneumonia. Ainda assim, ele varria cuidadosa mas apressadamente o chão empoeirado do cursinho: os alunos chegariam em breve. Negro, de meia idade, Roberto tinha olheiras arroxeadas que eu não sabia se denotavam um cansaço momentâneo ou uma dessas exaustões profundas que a vida impõe, especialmente a algumas pessoas. Contrariamente ao que seu rosto parecia expressar, Roberto é um sujeito impressionantemente ativo: além do pré-vestibular, trabalha também em um almoxarifado (emprego que mantém há décadas) e em um escritório de advocacia, e, em seu tempo livre, se dedica a treinar um time de futebol de várzea da favela. Roberto fora aluno do cursinho do qual hoje em dia é diretor e me explica que é graças a essa oportunidade que pôde ingressar em um curso superior e se formar em Direito.

E aí é aquela coisa, geralmente na minha época era assim: faculdade era só coisa de rico, eu nem sonhava, nem pensava mais em faculdade, veio a chance e eu fui, fui pra faculdade, fiz Direito... mas antes disso teve muita coisa, teve aquela infância jogando futebol na vila... Vi muitos amigos crescerem e se dar bem na vida, vi outros que pararam na cadeia ou coisa

⁴ Temos como exemplo filmes de grande sucesso como “Cidade de Deus” (2002), “Tropa de Elite” (2007), e “Cidade dos homens” (2007), e as novelas “Salve Jorge” (2013) e “I love Paraisópolis” (2015), dentre outros.

pior... pior do que ir pra cadeia é morrer, né? (Entrevista Roberto, morador do Morro da Luz, 50 anos, setembro de 2017⁵)

Em poucas palavras, Roberto ilustrou muitas das transformações que as periferias brasileiras – e, em alguma medida, latino-americanas – passaram nas últimas décadas. A melhoria no acesso a direitos a partir do declínio do regime militar (o que antes parecia impossível, “coisa de rico”, tornou-se realidade), se deu de modo paralelo ao recrudescimento da criminalidade e da violência (“pior do que ser preso é morrer”) (CALDEIRA; HOLSTON, 1999). Junto a isso, ocorreram transformações importantes no perfil religioso do país até pouco tempo atrás conhecido como a maior nação católica do mundo. Essa questão não aparece nos relatos de Roberto, mas é facilmente percebida por uma breve caminhada em qualquer parte do Brasil, principalmente em bairros pobres: a proliferação de igrejas evangélicas salta aos olhos. Chama a atenção também a inserção de pastores nos aparatos políticos oficiais, na construção da chamada “bancada da bíblia”, nos discursos de candidatos políticos e na recente eleição de Jair Bolsonaro, que, apoiado por grande parte das lideranças evangélicas, logra ocupar o principal cargo público da nação. Nos últimos tempos, então, em especial a partir da década de 1980, mudaram as “formas de construção da legitimidade na textura social” (FELTRAN, 2007a, p. 95).

Territórios antes caracterizados pela migração de famílias do nordeste aos centros urbanos do sudeste do país, pela centralidade do catolicismo, pelo fortalecimento das articulações de movimentos sociais pelos direitos dos trabalhadores a partir da redemocratização, por um projeto compartilhado de ascensão social a longo prazo através do trabalho e de condições de vida cada vez melhores no decorrer das gerações, são agora marcados pelo desemprego e por uma conseqüente sensação de frustração. As atividades criminais passaram a figurar como alternativas para a obtenção de renda e melhoria do padrão de consumo para alguns sujeitos, especialmente para uma parcela dos homens jovens (FELTRAN, 2008a). Entre os mais pobres, a confiança na proteção da polícia é pouca (MACHADO DA SILVA, 2008a) e o *crime* passa a ser percebido com mais legitimidade (FELTRAN, 2008). *Crime* deixa de significar um ato ilegal criminoso e passa a denotar um modo de concepção do (e ação no) mundo. Transformaram-se, nesse período, portanto, as moralidades que organizam as relações de sociabilidade e as práticas cotidianas dos pobres urbanos. Transformaram-se, assim, os *regimes normativos* atuantes nas periferias.

⁵ Uma tabela que lista e caracteriza os principais interlocutores a serem citados nesta tese encontra-se em anexo.

Esses *regimes normativos* têm sido objeto de interesse de uma série de linhas de pesquisa e autores, especialmente nos estudos sobre pobreza urbana no contexto brasileiro e na América Latina de forma mais ampla. Na abordagem que nosso grupo acadêmico, o NaMargem – Núcleo de Pesquisas Urbanas da UFSCar, tem desenvolvido, especialmente nos últimos anos, três regimes se destacam como reguladores e organizadores das vidas e das relações nas periferias das cidades: o estatal, o do “mundo do crime”⁶ e o religioso (FELTRAN, 2012, 2014). Esta tese busca avançar nesse debate através do estudo da realidade de Belo Horizonte e da análise de *como* se dão esses processos, quais os mecanismos que possibilitam a coexistência de normatividades tão distintas em um mesmo território, e as formas com que a violência atravessa todas elas.

É nesse sentido que, durante minha incursão etnográfica na Luz, realizada primordialmente entre agosto de 2017 e setembro de 2018 (mas que contou também com um retorno a campo entre abril e maio de 2019 e com reflexões teóricas sobre meus contatos anteriores com a favela desde o ano de 2011), estive atenta às maneiras que meus interlocutores construíam de sobreviver na adversidade (HIRATA, 2018). Meu interesse, portanto, esteve em compreender, a partir de análise pautada no cotidiano, como se dá a *vida* em um território de múltiplas normatividades, e, além disso – e aqui entra a questão da violência – busquei também entender como se dá a *morte* nesse mesmo território.

Não é nenhum segredo que a grande maioria das mortes violentas do país (que é um dos líderes mundiais de mortes violentas) atinge primordialmente um grupo específico de pessoas: homens negros, jovens, moradores de periferia (BEATO; COLLARES; VILELA, 2013; FELTRAN, 2012; FREIRE, 2018; JUSTUS et al., 2018; PERES et al., 2011; RUOTTI et al., 2017; SINHORETTO; LIMA, 2015). Vigora no Brasil um regime de cidadania racializado e geograficamente situado em “especialidades macabras” (ALVES, 2014): são principalmente negros os moradores de favela, os encarcerados nos presídios e as vítimas de homicídio (incluindo aqui as mortes perpetradas por atores estatais). Mas e dentro de um mesmo território? Em cenários em que pessoas compartilham muitas classificações macrosociais (raça, classe, localidade), o que determina quem será o alvo

⁶ “Mundo do crime” é termo comumente usado, em especial em contextos de periferia, e se refere a “conjunto de códigos e sociabilidades estabelecidas, prioritariamente no âmbito local, em torno dos negócios ilícitos do narcotráfico, dos roubos e furtos” (FELTRAN, 2008a, p. 31).

prioritário da violência? Quem ficará vivo e quem será morto? E, dentre as mortes, quais são mais e quais são menos socialmente toleráveis (GAYOL; KESSLER, 2018)?

Para tentar responder essas questões, lanço mão das teorias de Judith Butler (2006, 2015) sobre guerra e sobre a construção de hierarquias de importâncias de vidas em contextos de conflito armado. A autora defende que todos seres vivos somos caracterizados por uma *precariedade da vida*, isto é, nossas vidas são frágeis e dependem de variáveis internas aos nossos corpos, mas também externas. Somos vulneráveis, ela argumenta, a fenômenos ambientais, a instituições e a outros corpos, inclusive a corpos de quem não conhecemos e com quem nunca sequer nos encontramos. É essa vulnerabilidade, essa *precariedade*, que caracteriza o que Butler chama de *ontologia do corpo*. A filósofa destaca também a noção de *inteligibilidade*, “entendida como o esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (p.21, 2015). São esses esquemas de *inteligibilidade* que constroem as *normas* e que determinam, então, os *enquadramentos (framing)* através dos quais uma vida pode ser reconhecida enquanto tal. Butler postula que a depender da construção de enquadramentos que configuram normas, alguns seres humanos não são considerados *sujeitos*, e é isso que permite o apagamento (simbólico, mas muitas vezes também literal – através da morte) dessas pessoas. Ou seja, a *precariedade da vida* é característica comum a todos, mas a intensidade dessa *precariedade* está longe de ser homogeneamente distribuída. Nesta tese, traço constante diálogo com as ideias de Butler sobre as dinâmicas sociais e políticas que constroem essas desigualdades de valores atribuídos a distintas vidas.

Sempre baseada no trabalho de campo, desenvolvo o argumento central de que, no Morro da Luz (e em outras periferias brasileiras e latino-americanas), os distintos níveis de *precariedade* de vidas são produzidos primordialmente pelas moralidades estatais, criminais e religiosas, que constroem entre si relações simbólicas cotidianas tanto de disputa quanto de articulação, formando uma *triangulação normativa* que vai balizar em grande medida as sociabilidades no território, bem como definir quais sujeitos terão maior e quais terão menor probabilidade de serem alvo de violência e, no limite, de serem mortos na favela. Ao longo da tese, demonstro o caráter maleável dessas dinâmicas e as relaciono a processos históricos de relações de poder e produção de desigualdades no país.

Organização da tese

O texto está dividido em 5 blocos: O primeiro, que inclui estas páginas, descreve os principais elementos da pesquisa etnográfica que embasa a presente tese: os conceitos teóricos primordiais aqui acionados (ou seja, a que me refiro quando emprego as noções de *regimes normativos criminais*, *regimes normativos estatais*, e *regimes normativos religiosos*); os objetivos que guiaram a investigação; e os percursos metodológicos que construí na minha interação com o Morro da Luz.

O segundo bloco inicia a discussão dos achados etnográficos propriamente ditos, em especial no que diz respeito à realidade de múltiplas legitimidades que encontrei em campo. Essa parte da tese se divide em 3 capítulos. No capítulo 1, discuto, a partir do estouro de uma “guerra de gangues” na favela quando eu ainda estava iniciando a pesquisa, a forma como a especificidade do funcionamento do *crime* na Luz e em boa parte do estado de Minas Gerais – caracterizada pela presença de muitas gangues de tamanho reduzido que dominam microterritórios contíguos e que se engajam em conflitos armados periodicamente – se alia a uma ação policial frequentemente truculenta e arbitrária e conforma uma percepção generalizada de que a realidade do Morro da Luz seria análoga à vivência em uma “zona de guerra”. Demonstro também que a violência gerada nesse contexto não se restringe aos diretamente envolvidos no “mundo do crime”, mas abarca a comunidade como um todo e produz uma sensação de que todos estão sendo constantemente monitorados e de que qualquer “deslize” pode, em última instância, resultar em morte. As mortes, porém, tem efeitos distintos: algumas são mais choradas do que outras.

O capítulo 2 trata do *crime* e do estado como produtores de normatividades. Demonstro que a característica pulverizada da organização criminal no Morro da Luz não impede a conformação de um grau importante de unidade moral (ainda que discursiva) entre os grupos, e que isso permite que o *crime* logre produzir ordem na favela. Ao mesmo tempo, demonstro também que o estado, a partir de suas muitas facetas que não raramente atuam de forma a se contradizerem mutuamente, também produz ordem no território. Nem estado e nem *crime*, porém, contam com legitimidade total entre os sujeitos que moram ou trabalham na Luz. No dia-a-dia da favela, as legitimidades estatais e criminais são constantemente negociadas, fortalecidas e enfraquecidas, em um processo dinâmico e fortemente situacional. Defendo, enfim, que, nesse processo, estado e *crime* disputam sujeitos e subjetividades, mas também se associam em muitas oportunidades. Em um contexto

frequentemente interpretado como de “guerra”, isso significa que não raramente o valor atribuído a uma vida obedece a critérios semelhantes de acordo com duas lógicas que parecem tão distintas.

No capítulo 3, discuto o regime normativo religioso. Ao contrário do *crime* e do estado, a igreja – em especial as muitas vertentes evangélicas – possui uma legitimidade quase inquestionada no Morro da Luz e não maneja o uso da força. A capacidade religiosa de construção de normas moralizadas se ancora em uma suposta habilidade de conexão com o divino que, em um contexto adverso como é o caso da Luz, representa uma possibilidade de “salvação”. O discurso religioso, principalmente evangélico, se coloca como oposição ao Mal, em um combate perene entre deus e o diabo – e o diabo, nas periferias, está associado ao *crime*, ao uso de álcool de drogas, a comportamentos sexuais “depravados”. Ainda que a igreja se coloque discursivamente como oposta ao *crime*, o trabalho de campo na Luz demonstrou que, na materialidade do dia-a-dia, os dois regimes se interconectam através de dois fenômenos principais: a conversão (de bandido/viciado/alcoólatra a crente) e a construção da figura do traficante evangélico. Dessa forma, a igreja se conecta aos “desviados”, tendo uma capilaridade que circunda os mais diversos grupos da comunidade. Essa possibilidade que os agentes religiosos tem de acesso a todos, especialmente de acesso aos “desviados” é reconhecida por atores estatais, e é muitas vezes acionada no próprio fazer-estado no Morro da Luz, em uma dinâmica de “empréstimo de legitimidade”.

Passo, então, para o terceiro bloco da tese, em que debato a construção, sempre cotidiana e situacional, do “certo”. Esse bloco é também dividido em 3 capítulos. No capítulo 4, destaco o caráter instável e maleável das normatividades. Embora igreja, *crime*, e estado possam, em um primeiro momento, parecer totais, o que este capítulo demonstra é que não se trata de conjuntos fixos de regras, mas de uma construção moral em que existe um importante espaço para negociação. Esse poder negociador, no entanto, não é igualmente distribuído: no processo perene de julgamento do que é mais ou menos certo, importa qual a situação em questão, quais os atores envolvidos, e qual a performance desses atores em determinado episódio.

Se estado, igreja e *crime* convivem diariamente na favela, e se essa convivência é marcada por relações de articulação e de disputa entre as distintas moralidades; e se, no cotidiano do Morro da Luz, existe uma possibilidade importante de negociação entre os sujeitos e entre os regimes, o que permite a constituição desse trinômio normativo maleável é, argumento no capítulo 5,

principalmente, a ideia de respeitabilidade. Em um nível simbólico, é essa noção que permite que esse trinômio pareça plausível (a ideia de que “o certo é o certo”, de que “o certo é aquele que respeita e que faz por merecer ser respeitado”, seja ele bandido, crente ou trabalhador). Em um plano pragmático, o respeito é acionado como justificção performativa de determinadas práticas que possam parecer contraditórias (a igreja acolhe os meninos do tráfico porque existe ali uma relação de respeito, por exemplo). Não existe, porém, uma definição do que seria o respeito e é justamente isso que faz com que o respeito seja tão importante: ele tem a característica de maleabilidade necessária para a vida cotidiana em um contexto de múltiplas normatividades.

No capítulo 6, desenvolvo melhor o que argumentei até aqui e proponho uma analogia para se pensar a construção social do que é ou não certo, e de quais vidas e mortes são mais ou menos importantes no Morro da Luz: é a “massinha de modelar do enquadramento”. Essa analogia dialoga com o pensamento de Judith Butler e com a ideia da autora de que são os esquemas de inteligibilidade por meio dos quais as normas são construídas que determinam o enquadramento através do qual a vida e as pessoas são olhadas e classificadas. Na favela, é o trinômio normativo estado-igreja-crime que vai modular a produção do enquadramento, e esse enquadramento não seria feito de madeira, plástico ou vidro, mas de uma “massinha de modelar” maleável (ainda que não totalmente) possibilitada pelo compartilhamento da noção de respeitabilidade.

Em seguida, inicio o quarto bloco da tese, composto por dois capítulos, em que discuto as diferentes formas de organização presentes no Morro da Luz. No capítulo 7, situo a realidade da Luz em uma chave de análise mais ampla acerca das históricas produções e reproduções de desigualdades econômicas e de acesso a direitos no país. Essas desigualdades – que se apresentam não somente entre classes sociais, mas também internamente a um único grupo populacional, como é o caso do território aqui analisado – são contornadas, tentativamente, por estratégias desenvolvidas pelos pobres urbanos que incluem saídas individuais, comunitárias e políticas. Algumas dessas estratégias se configuram como formas de reivindicação de cidadania.

No capítulo 8, trato das muitas instituições que se inserem na favela e dos distintos efeitos que estas instituições tem no cotidiano do Morro da Luz. Algumas delas acarretam o que chamei de “efeito de projeto”, isto é, são interpretadas pelo público que as acessa como uma dentre muitas formas de alcançar recursos. Um jovem que busque fazer aulas de futebol, por exemplo, pode fazê-lo ao se

vincular a uma instituição de “caridade” kardecista, ao fazer “oficinas” em um programa estatal ou ao frequentar atividades de uma ONG. Pode ser que, para esse jovem, escolher se filiar a uma ou outra dessas organizações não faça grande diferença: trata-se, simplesmente, de jogar futebol. Muitas vezes, organizações que são significadas como *projetos* se inserem no território a partir de um lugar “de fora” e hierárquico, de produção de diferenciação entre quem oferta e quem acessa determinados bens ou serviços. Há, porém, outras formas de inserção na favela que são significadas como iniciativas que “fazem a diferença”. Trata-se de organizações, frequentemente montadas pelos próprios moradores, que tem um efeito mais profundo, tanto material quanto simbólico, em seu público-alvo. Muitas vezes, essas iniciativas representam o desenvolvimento de uma fonte de renda (através, por exemplo, de um “empreendedorismo favelado” que mercantiliza a própria identidade periférica) e uma mudança da “autoimagem” (em uma valorização da negritude e da favela). Nem oferecer serviços como um *projeto* e nem atuar na favela como algo que *faz a diferença*, porém, parecem ser suficientes para configurar um *regime normativo*. O que caracteriza um regime normativo é a capacidade de incidir sobre as dinâmicas de vida e morte.

No último capítulo, faço uma breve discussão dos principais argumentos da tese à luz de teorias sobre relações de poder. Defendo que as desigualdades históricas próprias de nações pós-coloniais se reproduzem e se reinventam a todo momento, e são importantes para a compreensão da conformação de multiplicidades normativas atuantes em um mesmo território. Sugiro que, no Morro da Luz, no Brasil e em muitos lugares do continente latino-americano, essa multiplicidade, que sempre existiu, se concretiza agora a partir do trinômio estado-igreja-crime. Argumento que esse trinômio atua através de distintas formas de poder, que abarcam desde controles introjetados e produções de subjetividades à ameaça e concretização da violência e imposição da morte. Proponho, por fim, uma agenda de pesquisa que relacione questões de *cidadania* e de *regimes normativos* como um caminho interessante para o entendimento das dinâmicas de classificação hierárquica de importâncias de vidas.

UM OLHAR TEÓRICO SOBRE A LITERATURA

Apontamentos sobre o “mundo do crime”

Quando se pensa em periferia no Brasil, quase que automaticamente vem à mente a preocupação com a criminalidade. Como mencionado na introdução, esta é uma dentre muitas transformações pelas quais passaram os pobres urbanos nas últimas décadas. Nos anos 1980, com o declínio progressivo da ditadura militar, os movimentos sociais que já haviam iniciado passam a poder se articular com mais tranquilidade. A vida dos setores populares é então marcada pela mobilização social em defesa dos direitos dos trabalhadores. Construiu-se, coletivamente, um projeto de paulatina ascensão social, em que a próxima geração estaria sempre “melhor de vida” do que seus predecessores. A esperança era que o trabalho assalariado possibilitaria essas transformações. Mas as expectativas foram frustradas e os benefícios materiais tão desejados pelos moradores de favela se mostraram de difícil alcance (FELTRAN, 2007b). A democracia eleitoral mostrou-se insuficiente para o estabelecimento de uma cidadania democrática (CALDEIRA; HOLSTON, 1999). As atividades criminais passaram então constituir formas de obtenção de renda em contexto de instabilidade e escassez de trabalhos formais, principalmente para uma parcela dos homens jovens. A partir do espraiamento do comércio de cocaína e do acesso a armamentos, as atividades criminais passam também a ser mais fortemente permeadas por violência. Alguns territórios, especialmente as favelas, passam a ser dominados pelas organizações criminosas e seus moradores se veem muitas vezes coagidos a se submeterem a essa lógica. Estes sujeitos encontram, por um lado, a violência do “mundo do crime”, por outro, a violência policial e a marginalização social, vivendo, então, em um “mundo sob cerco” (MACHADO DA SILVA, 2008b). Conforma-se no Brasil, como em outros países do continente (como Colômbia e México, por exemplo), o que Arias (2006) vai chamar de *democracia violenta* (“violent democracy”).

Fato é que o sentimento de insegurança alastrado pelas grandes cidades brasileiras acarreta relações marcadas pelo medo. Conforme salienta Misse (2014), de jovens de periferia se espera, externamente, frequentemente um comportamento violento, e essa violência é atribuída a uma característica subjetiva forte e imutável. Criam-se, então, os “tipos sociais”, que, dentro do imaginário social, podem e provavelmente vão fazer mal aos outros, e por isso são temidos. Esta expectativa socialmente construída está, segundo a crença mais geral, pautada na experiência. Com

isso, os próprios indivíduos que se encaixam nesses “tipos sociais” se reconhecem como sujeitos do crime. Ocorre, então, um processo de subjetivação no qual grupos são tão fortemente associados à criminalidade que eles mesmos passam a se ver como criminosos: é a dinâmica da sujeição criminal (MISSE, 2014).

Como resultado disso, tem-se uma mudança de foco do crime para o sujeito criminoso. Algumas características, como cor da pele, tipo de roupa, idade e classe são eleitas como representantes do perigo e da violência, e a discriminação é então justificada. São esses os “bandidos” potenciais, ainda que não tenham cometido crimes e ainda que outros grupos os cometam aos montes. Esse processo de eleição de características diacríticas do bandido específico, potencial, reforça, então, a segregação urbana e a diferenciação social, uma vez que faz atuar uma “incriminação preventiva”. Até aqui, nada de muito novo. Mas Misse argumenta, seguindo o raciocínio, que os sujeitos “preventivamente incriminados” podem incorporar essa identidade social negativa, subjetivando-se em suas balizas, das quais será difícil se desvincularem (MISSE, 2010). Mais do que isso, a partir dessa sujeição criminal que se transforma em subjetivação, que uma parcela pequena, mas considerada externamente como representativa do todo dos incriminados, podem tornar-se socialmente aquilo que se espera deles – bandidos, profecia auto cumprida – e assim reforçarem a própria tese da incriminação. Um ciclo tautológico que se repete no Brasil, agora, por gerações.

É muitas vezes a partir dessa gramática de “incriminação preventiva” que as ações estatais se dão nas periferias urbanas, atualmente. Políticas de educação, saúde, assistência, esporte ou mesmo saúde e moradia parecem, em muitos casos, ter como mote prevenir a entrada do indivíduo (só há indivíduos, nessas concepções) no mundo do crime. Sempre marcada pelo conflito (FELTRAN, 2010b), a relação entre periferia e mundo público, ou entre estado e pobreza, adquiriu novas características desde a redemocratização do país (RIZEK; AMORE; CAMARGO, 2014). A repressão à criminalidade que, na época dos militares, era tratada como proteção ao estado, passa a ser vista como proteção à sociedade e os criminosos são transformados em inimigos (SANJURJO; FELTRAN, 2015).

Na década de 1990, a partir de massacres que chocaram a sociedade e tiveram grande repercussão no exterior, como o do Carandiru em 1992, o estado passou a adotar dois discursos em relação à segurança pública: o dos direitos humanos (policiais, juízes, administradores de presídios e outros

profissionais deveriam se formar em direitos humanos para tratar os criminosos de maneira mais digna); e o da intensa repressão policial ao crime (que, combinada com o fortalecimento da guerra às drogas, visava um maior controle da população e gerou uma política de encarceramento em massa) (FELTRAN, 2012). A justiça criminal teve – e ainda tem – como alvos primordiais os crimes contra o patrimônio e tráfico de drogas, e não os crimes contra a vida, e, com isso, produz uma seletividade das pessoas a serem presas: homens jovens, negros e de periferia (SINHORETTO; LIMA, 2015), alimentando, assim, o já mencionado regime de cidadania racializada (ALVES, 2014). As consequências dessas políticas, como em muitos lugares ao redor do mundo, foram contra produtivas (LESSING, 2017).

Esse contexto de acentuado incremento da população carcerária e massacres nos presídios (cuja repercussão extrapolou as fronteiras nacionais) foi fundamental para a criação e fortalecimento do Primeiro Comando da Capital (PCC), principal facção criminosa do Brasil, atuante primordialmente em São Paulo, que se organizou primeiramente como forma de garantir a sobrevivência dos presos e instaurou a “paz entre ladrões e guerra contra o sistema” (ADORNO; SALLA, 2007a; AMORIM, 2004; BIONDI, 2016; FELTRAN, 2012, 2010c; MANSO; NUNES DIAZ, 2017; MARQUES, 2013; SINHORETTO, 2014). A partir de uma configuração complexa, os membros do PCC passaram a regular os homicídios ocorridos no “mundo do crime” e a instaurar uma moralidade própria. Os conflitos agora passam a ser resolvidos através de julgamentos em que são apresentadas acusação e defesa, e a sentença é proferida e executada imediatamente. O PCC adquiriu legitimidade para além dos envolvidos com o crime, e hoje é um importante administrador da questão da violência nas periferias de São Paulo, sendo, segundo alguns estudiosos, o principal responsável pela redução dos homicídios nesse estado. A noção de “crime” passa, então, por uma ressignificação nos últimos tempos (FELTRAN, 2007a, 2008a, 2010d, 2014). Essa é uma realidade característica de São Paulo, porque o crime se organiza de maneiras distintas nas diversas regiões do país.

No Rio de Janeiro, por exemplo, tem-se o advento do Comando Vermelho, inicialmente denominado de Falange Vermelha, a partir da articulação entre presos políticos e presos comuns diante dos abusos e maus tratos sofridos no presídio da Ilha Grande no final da década de 1970 (portanto durante a ditadura militar). De forma semelhante ao que viria a conformar o PCC, a então Falange Vermelha adota um discurso anti-estado e o ideal de paz, justiça e liberdade (AMORIM,

2004). Posteriormente, nos últimos anos da década de 1980 surgiu o Terceiro Comando e, finalmente, em 1994, o Amigos dos Amigos (BARCELLOS, 2003). Pode-se notar uma correlação entre o período de surgimento do Comando Vermelho e uma queda no índice de homicídios no Rio de Janeiro (que, possivelmente, foram normatizados a partir da ideologia de união ente os presos e/ou entre os favelados e rebeldia contra o estado), e um aumento nos períodos de surgimento tanto do Terceiro Comando quanto dos Amigos dos Amigos (possivelmente relacionado aos enfrentamentos que então se estabeleceram entre as grandes facções) (BARCELLOS, 2003; ZILLI, 2011). Uma particularidade do crime fluminense é a existência de milícias, que, ao contrário das facções, geralmente não tem na venda de drogas ilícitas sua principal fonte de renda⁷. As milícias são grupos fortemente armados, conectadas à polícia, que controlam bairros pobres e monopolizam mercados de bens e serviços como gás de cozinha, sinal de TV a cabo e transporte. Os bairros periféricos do Rio são, então, divididos entre regiões dominadas ou pelo Comando Vermelho, ou pelo Terceiro Comando, ou pelo Amigos dos Amigos, ou, finalmente, pelas milícias, configurando uma peculiar realidade de pluralidade de ordens (ARIAS; BARNES, 2017).

No Ceará, por sua vez, as dinâmicas criminais sofreram profundas alterações nos últimos anos. As periferias de Fortaleza eram até pouco tempo atrás caracterizadas pela presença de grupos de jovens que se enfrentavam periodicamente, em encontros previamente combinados, para competitivamente demonstrar coragem, força e valentia. Nos encontros, brigavam com socos e pauladas (DIÓGENES, 1998) . A chegada das drogas e das armas provocou uma mudança na sociabilidade até então prevalente: tratava-se agora de dinheiro e de morte. Os encontros já não eram tão comuns. Frequentemente as gangues se desestabilizavam por conflitos internos e os homicídios proliferaram. Os jovens agora eram mais do que membros de grupos rivais, eram *traficantes*. O caráter de pertencimento territorial permanecia e, de alguma forma, rixas antigas se perpetuavam, mas os assassinatos passam a ser feitos por emboscadas, pegando as vítimas desprevenidas e gerando um ciclo de vinganças. A partir de 2016, percebe-se uma diminuição dos homicídios: instaurava-se uma facção, a Guardiões do Estado (GDE). Roubos e assaltos dentro das comunidades estavam proibidos e as antigas divisões territoriais são dissolvidas. Mas o período de “tranquilidade” durou pouco. Facções do sudeste (PCC e CV) entram na disputa pelo território, e,

⁷ O envolvimento das milícias com o lucro do tráfico de drogas tem sido reportado nos últimos tempos. Ver, por exemplo, a reportagem “Milícia domina Antares e lucra com tráfico de drogas em Santa Cruz, diz MP” (COELHO, 2018). Ainda assim, a venda de drogas não conforma o cerne da lucratividade dos milicianos.

com eles, um quarto grupo, a Família do Norte (S. PAIVA, 2019). Complexas dinâmicas de conluios e enfrentamentos entre as quatro facções acarretam um aumento vertiginoso do número de homicídios do estado, atingindo cifras nunca antes vistas.

Já no Distrito Federal, não existe predomínio de grandes facções. Tanto no plano piloto quanto (e principalmente) nas cidades satélites, tem-se um processo de formação e consolidação de pequenas gangues, que se inserem no mercado varejista de drogas e mantêm domínio sobre pequenos territórios muito bem delimitados. As gangues entram em conflito entre si com frequência, motivadas não somente pela dinâmica do tráfico de drogas em si, mas principalmente por desavenças pessoais das mais diversas ordens (ANDRADE, 2007).

Em Minas Gerais, existe uma presença, por enquanto ainda tímida, de grandes facções, em especial nos municípios limítrofes com Rio de Janeiro e São Paulo. Destaca-se, nesse sentido, o PCC, que conta desde 2006 com alas específicas na Penitenciária de Segurança Máxima Nelson Hungria, por exemplo (OLIVEIRA; RIBEIRO; BASTOS, 2017). Além disso, Minas tem sido mais recentemente alvo de ações organizadas atribuídas à facção. No ano de 2018, foram reportados na mídia diversos ataques simultâneos, ocorridos em quase 40 cidades do estado, a ônibus, órgãos deliberativos e delegacias (STABILE, 2018). Nenhuma ação dessa envergadura foi realizada no estado depois, e, ainda que a presença do PCC (e facções cariocas, em menor proporção), não deva ser desconsiderada, o crime no estado e, principalmente, na capital, se dá, até o momento, de forma muito predominantemente caracterizada pela presença de pequenos grupos ou gangues, de dimensão reduzida, que competem e muitas vezes guerreiam entre si (possivelmente se assemelhando à realidade do Distrito Federal). Nessa dinâmica, as mortes muitas vezes envolvem sujeitos vizinhos, não raramente conhecidos desde a infância. Não é casualidade que o crescimento dos homicídios em Belo Horizonte e Minas Gerais se dê por um processo de implosão, em que apenas determinadas porções de territórios concentram quase que a totalidade das mortes (BEATO FILHO, 1996; 1998; BEATO FILHO et al., 2001; BEATO FILHO & ZILLI, 2012; ZILLI & BEATO, 2015; CHAINEY & SILVA, 2016). A característica pulverizada da dinâmica criminal mineira não impede, no entanto, que o crime tenha também aqui uma normatividade que o organiza e que dele transborda, modulando também os territórios de vilas e favelas de forma mais ampla.

Desde os meus primeiros contatos com o Morro da Luz, no ano de 2011⁸, pude perceber alguns efeitos dessa normatividade criminal. Primeiramente, me chamava a atenção os relatos de que os jovens envolvidos com o tráfico conformavam grupos rivais que entravam em conflito violento com alguma frequência. Ainda assim, havia uma noção de totalidade, de algo que os unia. Ao se referirem aos jovens do tráfico, as pessoas com quem interagi não mencionavam a gangue específica à qual se referiam. Pelo contrário, a ideia transmitida era de uma unidade, ainda que difusa, e o significante muitas vezes empregado era o de “os meninos”. Independentemente do pertencimento a um ou outro grupo, os traficantes pareciam exercer o papel de reguladores do morro e mantenedores da ordem. A fala de uma moradora, Alice, transcrita no meu relatório de estágio (2012), exemplifica essa função dos “meninos”:

“Semana passada mesmo, nós estávamos ali no culto, lá na nossa igreja. Aí entrou um bêbado (...) Ele entrou pra fazer baderna mesmo ali no culto. Aí a gente orava, ele levantava e gritava mais alto ainda. (...) Nós começamos a repreender, ele começou a ficar agressivo, começou a agredir o rapaz. Aí num instantinho ‘os meninos’ que eram da boca chegaram lá e pôs ele pra fora da igreja. Falou com ele assim: ‘Você quer viver? Porque aqui não é lugar de baderna não. Se você quiser ficar aí numa boa, você fica sentado. Agora, se você não quiser nós vamos resolver a situação com você agora!’ (BERALDO; CAMPOS, 2012)

Apesar de não haver concordância ou conivência com o “mundo do crime”, existia uma familiaridade e uma intimidade com os traficantes: eram vizinhos, amigos e parentes. Eram “os meninos” e a relação entre eles e o restante da comunidade parecia ambígua: conviviam nas mesmas pessoas sentimentos de medo e percepção de proteção.

Ao longo do texto, trarei situações e falas que demonstram a importância do *crime* como regime normativo no Morro da Luz e os diversos *efeitos* que essa moralidade tem nos cotidianos e nas relações que se estabelecem na favela. Mostrarei, também, como se dá a interação entre *crime*,

⁸ Com idas e vindas e diferentes tipos de inserção, minha trajetória acadêmica de atuação nesse campo teve início no ano de 2011. Naquele momento, eu cursava graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e fiz fazia um estágio em Psicologia Comunitária em uma escola municipal da comunidade. Atuamos junto aos estudantes, professores e familiares, na promoção de debates e oficinas sobre favela, raça, gênero, sexualidade e juventude. No primeiro semestre de 2012, participei de um projeto de resgate da história das mulheres da favela, através de oficinas e de produção de material audiovisual e, no início do meu curso de mestrado em Psicologia Social (primeiro semestre de 2013), trabalhei na condução desse mesmo projeto, agora como estagiária docente. Ainda que indiretamente, esta tese é produto de toda essa trajetória.

igreja e estado, e a forma como essa complexa rede de relações acarreta uma classificação social entre vidas mais ou menos importantes, mais ou menos *precárias* (BUTLER, 2006, 2015). Foi buscando a compreensão dessa relação entre crime e produção de ordem, entre ilegalidade e moralidade que empreendi meus esforços de investigação. Perguntas que de alguma maneira foram iniciadas durante minha graduação, tomaram forma, paulatinamente, no meu trabalho de doutorado. Em que medida a violência atravessa as relações entre crime e comunidade de forma geral? Como o crime passa a ordenar relações para além da própria criminalidade? De que forma o crime se constitui como um regime normativo no Morro da Luz? Quais as dinâmicas sociais que se estabelecem entre “os meninos” e outros atores que também construíam normas? Mais especificamente, como convivem, em um mesmo lugar, crime, igreja e *estado* e quais as relações dessa convivência com as mortes violentas na favela?

Estado como um conjunto de efeitos

Se, no meu contato prévio com o Morro da Luz, a relação da comunidade de forma geral com “os meninos” era caracterizada por uma ambivalência (“os meninos”, ao mesmo tempo que configuram ameaças, também protegem os “moradores”), a com a polícia era marcada pelo conflito. Ficaram gravados na minha lembrança os relatos de violência policial e do sentimento de impotência a ela associado.

Em nosso segundo encontro, logo no início, uma das participantes declarou que Wesley [jovem que havia sido recentemente assassinado pela polícia] era pai de sua neta e ex-namorado de sua filha. Ela conta que ele andava envolvido com ‘coisa errada’, mas que era bom pai. Outra mulher contou que há dois anos perdeu o filho de 18 anos de idade assassinado pela polícia. O tema da violência policial apareceu de maneira muito forte neste encontro e no seguinte (BERALDO; CAMPOS, 2012).

A truculência e arbitrariedade com que a polícia lidava com o “favelado” era tema que recorrentemente surgia nas diferentes atividades em que participei no Morro da Luz. Os meninos da escola se faziam de corajosos, mas ensaiavam como deveriam se portar se fossem escolhidos para uma revista. As senhoras que participavam do projeto sobre a história das mulheres da comunidade relembavam as perdas de familiares decorrentes de violência policial. Por outro lado, havia também um reconhecimento da importância da polícia. Memórias de determinadas incursões policiais em que grandes traficantes haviam sido presos eram associadas a uma melhora – ainda

que breve – na liberdade de circulação das pessoas pela comunidade, e a uma redução na violência vivida pelos moradores.

A polícia era uma dentre as muitas facetas do estado na favela. De fato, o cotidiano dos sujeitos com os quais eu dialogava era sistematicamente entrelaçado à atuação estatal (o que ocorria, certamente, de maneira muito mais forte do que na minha própria vivência pessoal nas classes médias de BH). O estado se faz nas margens, de fato: as idas aos Centros de Referência em Assistência Social (CRAS)⁹ para conseguir o Bolsa Família¹⁰; aos Centros de Saúde¹¹ para olhar uma gripe ou para fazer o acompanhamento de uma gestante; as políticas de urbanização (e a constante dúvida sobre quais casas seriam derrubadas e quem seria transferido para os novos “predinhos”); os adolescentes que participavam das atividades promovidas pelo Fica Vivo!¹²; os senhores e senhoras que, depois de se aposentarem, juntavam a coragem necessária para aprenderem a ler e escrever com o programa de Educação de Jovens e Adultos (EJA)¹³. O estado se mostrava, assim, como um conjunto de efeitos. E é também assim que o vejo na presente pesquisa.

A concepção de estado acionada nesta tese, portanto, não se refere a um órgão estruturado e bem-definido, detentor do poder, que domina, através desse poder, a sociedade. Não se trata, ressalta Antônio Carlos Souza Lima (2016), de uma estrutura racional que, através de “políticas públicas” delineadas por profissionais técnicos, age de acordo com o que seria o bem público ou o interesse

⁹ “O Centro de Referência de Assistência Social (Cras) é a porta de entrada da Assistência Social. É um local público, localizado prioritariamente em áreas de maior vulnerabilidade social, onde são oferecidos os serviços de Assistência Social, com o objetivo de fortalecer a convivência com a família e com a comunidade.” (MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL, [s.d.]).

¹⁰ Bolsa Família é um programa de transferência de renda que fornece um auxílio financeiro para famílias em situação de extrema pobreza (MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL, BRASIL).

¹¹ Centros de Saúde são os principais lugares de funcionamento do SUS, pois lá se opera a chamada Atenção Básica: “Trata-se do primeiro nível de atenção à saúde, segundo o modelo adotado pelo SUS. É, preferencialmente, a ‘porta de entrada’ do sistema de saúde. A população tem acesso a especialidades básicas, que são: clínica médica (clínica geral), pediatria, obstetrícia e ginecologia. Estudos demonstram que a atenção básica é capaz de resolver cerca de 80% das necessidades e problemas de saúde” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2007).

¹² O projeto do Fica Vivo! apoia-se em dois eixos: O Grupo de Intervenção Estratégica, composto pela Polícia Militar, a Polícia Civil, o Ministério Público e juízes, que deve investigar e prender os principais líderes do tráfico de drogas das comunidades; e o Grupo de Proteção Social, composto por profissionais de formação em Ciências Humanas e “oficineiros”, que tem como objetivo oferecer possibilidades aos jovens fora do tráfico e facilitar a resolução de conflitos através do diálogo, e não da violência. O público-alvo do programa são jovens de 12 a 24 anos de idade.

¹³ O programa Educação de Jovens e Adultos, ou EJA, é uma modalidade de ensino, criada pelo Governo Federal, destinada à educação formal de jovens, adultos e idosos que, por qualquer motivo, não tenham tido suficiente acesso à escola quando eram crianças ou adolescentes.

coletivo. Pelo contrário, o pressuposto que embasa este texto é de inspiração Foucaultiana: o estado não pode ser visto como um agente que detém o poder e que o aplica à população (a qual, por sua vez, é tida como desprovida de poder). Não se trata de uma essência, trata-se, sim, de *práticas*. Foucault (2014) sustenta que “(...) esse poder se exerce mais do que se possui, que não é o ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados” (p. 30).

Algumas dessas práticas estatais são mais óbvias do que outras. Quando a polícia, por exemplo, faz uma operação na favela e detém alguns jovens que trabalham na boca de fumo, a ação estatal sobre aqueles corpos está clara. Mas há formas mais sutis de atuação daquilo que denominamos estado, como, por exemplo, a construção de mapas. No Morro da Luz, como em (quase) todo lugar, as casas e famílias passam por um processo de sistematização que envolve a contabilização das pessoas vivendo em cada moradia, o registro da existência ou ausência de idosos e crianças pequenas, o registro e classificação das condições estruturais das casas (se tem ou não saneamento básico, se estão firmes ou com perigo de desabamento), se há pessoas com doenças crônicas (diabetes, condições cardíacas, obesidade, desnutrição), a renda de cada família etc.. Essas são formas, defende James Scott (1998), de simplificações estatais que visam tornar a sociedade legível. O estado pré-moderno, ele argumenta, era parcialmente cego: desconhecia as características da população, e, por isso, sua atuação era muitas vezes ineficaz. Ao longo da história, formas de sistematização foram sendo forjadas – desde o registro de pesos e alturas, até a organização da natureza – e são essas práticas que possibilitam o fazer-estado (“statecraft”) moderno. A importância dessas sistematizações está no fato de que é a partir delas que o estado faz valer a força da lei.

O ato de registrar e simplificar a realidade para, em seguida, atuar sobre essa mesma simplificação – a classificação que produz os parâmetros de legibilidade estatal - não é, por si só, algo bom ou ruim. De fato, sobre as sistematizações, Scott argumenta que “em si mesmas, elas são ferramentas do fazer-estado que não tem nada de extraordinário; elas são tão essenciais para a manutenção de nosso estado de bem-estar social e liberdade quanto para o planejamento de um pretendente a déspota moderno” (SCOTT, 1998, p. 4, tradução minha). O mapeamento da população pode servir a fins tão diversos como, por exemplo, o delineamento e implementação de políticas públicas de

assistência social como a Bolsa-Família, o planejamento de projetos de urbanização e fornecimento de água, as investigações policiais, e assim por diante.

A produção, portanto, de legibilidades é elemento fundamental para a atuação estatal em todas as suas facetas. Meu trabalho no Morro da Luz me mostrou que é também através delas que a capacidade normativa estatal é cotidianamente construída. A fragilidade da teoria de Scott, entretanto, reside em sua concepção do estado como agente, na personificação do estado, o que transparece até mesmo no título de sua obra : “Enxergando como um estado” (“Seeing like a state”) subentende que existe um estado que enxerga, que vê, e que age, quando, na verdade, o que existem são atores estatais que, através de tramas complexas, produzem, “na ponta”, interações que terão consequências nos corpos e vidas dos sujeitos. Reconhecer que o estado não é um agente coeso, portanto, não significa dizer que o estado simplesmente não exista, mas que ele existe enquanto “efeito estado” (MITCHELL, 1999). Luana Motta (2017), a partir de seu trabalho com policiais-professores na Cidade de Deus, Rio de Janeiro, afirma que “há várias legibilidades sendo produzidas a todo momento e que têm a ver com o que está acontecendo na favela no momento, o que se passa no nível da administração do governo do estado, os sujeitos envolvidos em cada situação ou contexto, a situação ou momento (...)” (p.27).

Também contrário à essencialização ou à ideia de um Estado com “E” maiúsculo, Philip Abrams (1988) afirma que, historicamente, as ciências sociais e humanas encontram grandes dificuldades ao estudar o estado devido a uma concepção, recorrente mas equivocada, do estado como um ente dotado de racionalidade e intencionalidade. O autor tece uma crítica a essa noção e defende que, concretamente, o estado se faz como uma ilusão socialmente compartilhada. Existiriam, ele argumenta, duas faces do estado: o estado-sistema, que seriam as práticas institucionais, e o estado-ideia, que é uma representação constantemente reificada do estado enquanto tal. Nas palavras do autor:

Existe um estado-sistema: um nexos palpável de prática e estrutura institucional centrada no governo e mais ou menos extensa, unificada e dominante em qualquer sociedade. Há também um estado-ideia, projetado, administrado e acreditado em diferentes sociedades em diferentes épocas. Estamos apenas criando dificuldades para nós mesmos, supondo que também temos que estudar o estado como entidade, agente, função ou relação mais do que o estado-sistema e o estado-ideia. O estado surge como uma estrutura na prática política: começa sua vida como uma construção implícita: é então reificada (...) e adquire uma identidade simbólica progressivamente divorciada da prática como um relato ilusório da

prática. A função ideológica é estendida a um ponto em que tanto os conservadores quanto os radicais acreditam que sua prática não é direcionada uns para os outros, mas para o estado; o mundo da ilusão prevalece. A tarefa do sociólogo é desmistificar; e neste contexto isso significa atentar aos sentidos em que o estado não existe e não àqueles em que ele existe (p. 58).

A concepção de estado como um conjunto de regras claras, pré-estabelecidas e estáveis, que são desenvolvidas e aplicadas em prol de coletividade nacional, se mostra equivocada para a compreensão da materialidade com que aquilo que chamamos de estado se faz presente na vida cotidiana. Muito mais do que uma racionalidade empregada para e por uma centralidade de cada país (a ideia de Estado Nacional), o estado se concretiza como “relações em movimento” (SOUZA LIMA, 2016), e atua na distribuição de recursos tanto materiais quanto simbólicos, e na produção subjetiva de desejos (VIANNA; LOWENKRON, 2018)¹⁴. Dessa forma, no Morro da Luz – e em qualquer lugar – o estado se apresenta, como destacarei ao longo do tese, como um emaranhado de ações diversas e não raramente contraditórias que, portanto, causam também efeitos diversos e ambivalentes.

Discutirei também cenas e narrativas que denotam um esforço, por parte dos agentes do estado, de busca incessante por legitimidade – e a consequente evidência de que, nesse contexto, a afirmação de Weber (WEBER, 1991) de que o estado seria o detentor exclusivo da legitimidade da força não encontra ressonância empírica. No já mencionado contexto de múltiplas moralidades, vê-se que os trabalhadores “da ponta” buscam, através de práticas institucionais do estado-sistema e da cotidiana reivindicação do estado-ideia, fortalecer o papel normativo daquilo que chamamos de estado em face de uma “competitividade” com outras formas de governança: a criminal e a religiosa. Paradoxalmente, também serão analisadas formas de interconexão e associações – mais ou menos estratégicas, mais ou menos intencionais – dos agentes estatais com os criminais e religiosos. A constante necessidade de reificação e legitimação do estado, presente em muitos dos casos que surgirão no decorrer da tese, pode ser vista ainda mais claramente nos territórios marginais, afirmam Das e Poole (2004). A obra “Anthropology in the Margins of the State”, por elas editada, coloca em xeque a noção que entende que locais marginalizados (especialmente na América Latina,

¹⁴ Essa produção de distintas formas distribuição de recursos é particularmente debatida por uma literatura nacional e internacional que vem destacando as muitas e importantes interfaces entre estado e gênero (BROWN, 1995; EFREM FILHO, 2017; LUGONES, 2017; RICORDEAU, 2017; VIANNA; FARIAS, 2011; VIANNA; LOWENKRON, 2017, 2018).

África e Ásia) são espaços que o estado ainda não teria alcançado, e representariam, assim, uma falha do estado. Em contraposição a isso, argumentam que é muitas vezes justamente nesses contextos, tipicamente vistos como carentes de estado, que o estado se (re)faz e se mantém enquanto tal. Nesse sentido, afirmam que “as chamadas margens são parte necessária do estado, da mesma forma que a exceção é à regra” (DAS; POOLE, 2004a, p. 4)

Por isso, faz sentido pensar que as “margens”, que, no caso brasileiro, estão constantemente associadas às vilas e favelas das cidades, podem ser territórios profícuos para se fazer etnografias do estado (AZAÏS; KESSLER; TELLES, 2012), e é também por isso, então, que confio à pesquisa sobre o Morro da Luz certo potencial analítico sobre o fazer-estado. O estado é aqui pensado, então, como em constante processo de construção – por isso a expressão fazer-estado (SOUZA LIMA, 2012). O que chamamos de estado tem também como uma de suas características um caráter multi-situado: abarca, por exemplo, políticas educacionais, habitacionais, culturais, de saúde, assistência social, segurança pública, e assim por diante. Além da diversidade de facetas estatais, deve-se considerar também que toda e qualquer uma dessas formas de atuação estatal não se resume ao que está prescrito nos manuais das políticas públicas (isso seria acreditar no estado enquanto agente e enquanto lógica puramente administrativa), mas envolve, e é então determinada, por situações específicas e sujeitos específicos, com capacidades e motivações para agir também específicas (MAYNARD-MOODY; MUSHENO, 2003; PERELMITER, 2015). A afirmação, tão difundida no senso comum, de que as favelas seriam caracterizadas por uma ausência de estado está longe de corresponder à realidade.

Tendo essa concepção sobre o estado como pressuposto, busquei ver, na pesquisa, como os agentes estatais concebem seus trabalhos e quais são os efeitos que as diversas formas do fazer-estado tem nas vidas, subjetividades e dinâmicas de sociabilidade no Morro da Luz. Como os moradores veem os trabalhadores do estado e de que forma se constroem as relações entre eles? Como os atores estatais das “linhas de frente” dos serviços públicos concebem suas funções? Como se dá a busca por legitimidade dos sujeitos “da ponta” das políticas públicas? Quais as conexões entre o efeito estado (MITCHELL, 1999) e a forma como a violência perpassa as trajetórias de moradores da Luz? Como a normatividade estatal impacta a construção de mortes mais ou menos “aceitáveis”? Como se constroem, cotidianamente, as interações entre atores estatais e atores criminais? De quais maneiras os trabalhadores estatais lidam com a conformação do *crime* como agente de justiça nas

periferias? E o *crime*, por sua vez, como lida com as diversas facetas estatais? Se a igreja também se conforma como regime normativo, como se dá a interação entre os atores estatais e os religiosos? Como a religião impacta, cotidianamente, o efeito-estado no Morro da Luz?

Igreja(s) e periferias

Juntamente ao estado – em toda a sua diversidade de formas e efeitos – e ao “mundo do *crime*”, como produtor de ordem, tem-se também, com especial força nos setores mais pobres da população, as igrejas. De fato, a mudança no perfil religioso é, conforme já mencionado na Introdução, uma importante dimensão das transformações pelas quais as periferias brasileiras passaram desde o declínio da ditadura militar. O país, antes hegemonicamente católico, passa por uma perda da centralidade do catolicismo e por um vertiginoso crescimento das várias vertentes do evangelismo. O fenômeno da acentuada circulação de sujeitos entre religiões tem sido chamado na literatura de “trânsito religioso”:

Esta noção aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p.93)

Embora o catolicismo, o kardecismo e as religiões de matriz africana também tenham suas atuações nos territórios periféricos brasileiros, o que a literatura tem apontado – e é também o que eu virei a discutir neste trabalho – é que o crescimento das religiões evangélicas tem efeitos nas formas de organização e de legibilidade das relações, especialmente nos setores populares.

Esses processos, ao mesmo tempo que resultantes de transformações de subjetividades e sociabilidades, também geram, dialeticamente, efeitos nessas mesmas subjetividades e sociabilidades. As religiões, afinal, informam orientações culturais e morais. Se a cultura é a teia de significados na qual o sujeito se amarra (GEERTZ, 2008), as religiões são (um dos) fios formadores dessa teia, “constituem matrizes privilegiadas de construção de significados para a realidade nos espaços e temporalidades em que se localizam, sobretudo em suas versões populares” (SOARES; PASSOS, 2009, p. 21).

Retomo, novamente, minha experiência prévia no Morro da Luz. A religião, especialmente o evangelismo, estava presente nos discursos e nas formas de relação dos mais diversos grupos de moradores com quem mantive contato. Em meu relatório de estágio, comento como as questões de gênero são moldadas por lógicas religiosas:

Uma fala, vinda especialmente de uma mulher jovem de 19 anos, colocou que uma mulher ou menina que veste short curto no bairro é ‘patricinha’; da favela, é ‘piriguete’. Se for negra, então, a associação é ainda mais imediata. Mencionam que muitas pessoas acreditam que uma mulher ‘da igreja’ não pode usar short, ou não pode conversar com certas pessoas, porque vai abalar sua imagem de ‘moça da igreja’. Existe, então, uma pressão para a mulher da favela escolher que tipo de mulher ela quer ser: ‘da igreja’ ou ‘do mundo’; ‘crente’ ou ‘piriguete’. (BERALDO; CAMPOS, 2012).

Naquele momento, o que mais me chamava a atenção acerca dessa questão foi o fato de que as igrejas e as normatividades religiosas pareciam atuar incisivamente na construção de hierarquias *entre mulheres* na favela, em que de um extremo figuravam as “piriguetes” ou “mulheres de bandido”, e do outro as “religiosas”, em especial as “crentes”.

A igreja também aparecia como um *locus* privilegiado de construção de relações afetivas e de redes de solidariedade. A literatura também destaca que, para as classes marginalizadas, essas redes, de caráter horizontal, configuram formas de sustento e ajuda mútua. O que difere a dinâmica das igrejas evangélicas da “caridade” feita por católicos e espíritas kardecistas nesses territórios é justamente o caráter igualitário dos laços das primeiras. Sobre isso, Almeida (2004) afirma que:

As redes evangélicas trabalham em favor da valorização da pessoa e das relações pessoais, gerando um aumento de auto-estima e impulso empreendedor, além de ajuda mútua com o estabelecimento de laços de confiança e fidelidade. Essas redes atuam em contextos de carência, operando, por vezes, como circuitos de trocas, que envolvem dinheiro, comida, utensílios, informações e recomendações de trabalho, entre outros. Não se trata de programas filantrópicos como fazem católicos e kardecistas, mas de uma reciprocidade entre os próprios fiéis moradores da favela (entre os quais, os próprios pastores), simbolizada no princípio bíblico de ajudar primeiro os “irmãos de fé” (freqüentadores do mesmo templo). Ademais, esses “irmãos de fé” preferencialmente se tornam parentes ao casarem entre si. Ou, o inverso, parentes que se evangelizam para se tornarem “irmãos de fé”. Em suma, tanto em Paraisópolis como em outras áreas de maior pobreza e alta migração nordestina na RMSP, as redes familiares e religiosas – e também de vizinhança e de conterrâneos – sobrepõem-se. (ALMEIDA, 2004, p. 21)

Abumanssur (2009) também argumenta que em uma realidade de acesso restrito a bens materiais e direitos básicos, e de proximidade de ameaças violentas, as igrejas e os grupos religiosos tornam-

se uma das poucas formas de articulação e sociabilização dos pobres. Nesse contexto, quanto mais evidente o pertencimento religioso, maiores também parecem ser as vantagens para os sujeitos que a ele se aderem. O *ethos* evangélico, que inclui um comportamento facilmente discernível – roupas e vocabulário específicos, por exemplo – faria com que aqueles que nele se encaixam dificilmente sejam confundidos com “bandidos” e, portanto, tenham maiores chances de sobrevivência. O foco está, portanto, na criação de traços individuais específicos. Trata-se de uma *transformação de si*: dos costumes, roupas, vocabulário, círculo social e, principalmente, da “essência” de cada um.

Dinâmicas semelhantes são encontradas em outras partes do mundo que também passam pela expansão do evangelismo. Sermões em Nairóbi, Quênia, são centrados na cultivação da crença dos fiéis em sua própria capacidade, no estímulo da autonomia individual (MCCLENDON; RIEDL, 2015); na Guatemala, desde o fim da sangrenta guerra civil vivida pelo país durante quase quatro décadas, fiéis pentecostais carregam o peso da construção de uma nação melhor através de mudanças individuais e da regulação do “caráter” uns dos outros (O’NEILL, 2010); na Venezuela, a conversão ao evangelismo se apresenta como soluções para problemas como alcoolismo e drogadição por implicar uma *reforma de si* (SMILDE, 2007).

Ao longo da tese apresento tanto personagens que cresceram dentro de um sistema de crenças evangélico, quanto outros que se converteram ao evangelismo em um determinado momento de suas vidas, e em todos eles, de formas mais ou menos intensas, identifico a capacidade da religião evangélica de produção de *governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2010). As experiências são múltiplas e complexas. Não busco aqui fazer uma análise aprofundada de cada uma delas, mas antes me interessa a compreensão, a partir do meu contato com essas experiências, dos mecanismos através do quais esse sistema de crenças se constitui em *normatividade moralizada*. Ou seja, neste trabalho, parto da noção de que mais do que construir significados para a realidade, as religiões conformam as realidades mesmas, na medida em que balizam sociabilidades; atuam nas concepções que os sujeitos tem de si mesmos e produzem comportamentos; determinam arquiteturas, relações de amizade, afeto e trabalho; constroem fluxos urbanos, hierarquizações

sociais, culturas políticas e cidadania¹⁵. O foco aqui não será exatamente nas instituições religiosas, mas nas formas com que a religião atravessa os cotidianos, na *religião vivida* (SMILDE, 2007; WOOD, 2014a).

E a *religião vivida* se entrelaça, especialmente nas periferias, ao *estado vivido* (com os efeitos materiais e simbólicos das ações de agentes estatais), e ao *crime vivido* (ou os efeitos da moralidade criminal). Demonstro, ao longo do texto, que essas múltiplas interações criam sujeitos que transitam (alguns mais, outros menos), entre esses três regimes: as fronteiras entre os distintos regimes são porosas. Trata-se, então, de “combinações entre universos e atores sociais tomados até então como díspares, incomunicáveis em termos das práticas/linguagens – gramáticas e corporais – ativadas” (VITAL DA CUNHA, 2015, p. 14).

Essa porosidade de fronteiras não é exatamente uma novidade, em especial na literatura latino americanista. Já está difundida, por exemplo, a percepção de que estado e crime se relacionam para muito além do simples antagonismo. Pertinentes trabalhos demonstram como o próprio funcionamento estatal é muitas vezes dependente da suspensão da lei, criando *espaços ‘liberados’ de estado de direito* (DEWEY, 2018), como relações entre agentes estatais e criminais modulam a forma e a visibilidade da violência relacionada ao tráfico de drogas (DURÁN-MARTÍNEZ, 2018); como muitas vezes os estados latino americanos negociam com os sistemas de autoridade local (CRUZ, 2016); como crime e estado podem estabelecer uma junção no estabelecimento de um “dispositivo administrativo da violência letal” (FELTRAN, 2012, p. 248). Outros tantos destacam as diversas formas existentes de interpenetrações entre religião e estado. Pesquisas demonstram, por exemplo, como símbolos religiosos podem constituir mediações simbólicas entre grupos militantes favelados e agentes do estado (LEITE, 2009); a crescente atuação de evangélicos na política “oficial” (MACHADO, 2003; NOVAES, 2002; ORO, 2001); a construção social de uma cidadania profundamente permeada pelo evangelismo, em que as funções atribuídas ao estado (ou, diria Abrams, ao estado-ideia) são reduzidas e substituídas por uma espécie de autogoverno (O’NEILL, 2010); a forma com que a religião atua, assim como o estado, como um sistema de

¹⁵ Richard Wood (2014), por exemplo, considera a “cidadania como uma forma de subjetividade política na qual estruturas religiosas e experiência espiritual moldam a compreensão e autopercepção das pessoas” (p.189, tradução minha).

governança particularmente eficaz (GARMANY, 2010). A relação entre religião e crime também conta com importantes contribuições na literatura. Algumas delas analisam os processos de conversão religiosa, particularmente o de bandido/viciado a crente/pastor (BIRMAN; MACHADO, 2012; CÔRTEZ, 2007; MARQUES, 2013; TEIXEIRA, 2009); outras a coexistência de ambas moralidades em um mesmo sujeito – o “traficante evangélico” (TEIXEIRA, 2009; VITAL DA CUNHA, 2015); há ainda os que se debruçam sobre a disputa pela supremacia política entre igreja e tráfico em territórios periféricos (OOSTERBAAN, 2009). Não pretendo aqui esgotar a vasta lista de contribuições empíricas e teóricas sobre esses três temas ou sobre a confluência entre eles (seria, afinal, uma missão impossível), mas viso destacar, por agora, que a bibliografia, mesmo a que se debruça sobre as penetrabilidades de fronteiras, se até a, no máximo, uma díade normativa: OU estado-igreja OU estado-crime OU crime-igreja. Uma das principais contribuições da presente pesquisa é o esforço em analisar, ao mesmo tempo, os três regimes que caracterizam, de formas tão profundas, os territórios de pobreza urbana.

PERCURSOS METODOLÓGICOS

O trabalho de campo etnográfico que embasa a presente tese consistiu primordialmente de visitas frequentes ao Morro da Luz (aproximadamente 3 vezes por semana) durante pouco mais de um ano (agosto de 2017 a setembro de 2018), embora tenha contado também com idas pontuais ao território entre abril e maio de 2019. As visitas à favela eram registradas em diários de campo detalhados, em que eu descrevia minhas observações, as conversas que escutava, as interações em que me engajava, os aspectos espaciais dos lugares pelos quais passava (os transportes, as ruas, as casas), as impressões que eu tinha, as inquietações que muitas vezes me atormentavam. Eu fazia um relato cuidadoso que englobava desde o momento em que eu tomava o micro-ônibus para subir o Morro, até o momento em que eu entrava em casa de volta. Meus encontros com moradores ou trabalhadores da Luz fora da favela, que vieram a acontecer diversas vezes, eram também descritos em diários de campo.

O método etnográfico possibilitou, nesta pesquisa – e esse também parece ser o caso de outras investigações que, como esta, tem como objeto de interesse dinâmicas sociais cotidianas – a captação de sutilezas e “detalhes” simbólicos e materiais, o acesso ao “não dito”. É por isso, afirma Magnani (2002), que a etnografia pode ser valiosa na compreensão “do fenômeno urbano, mais especificamente para a pesquisa da dinâmica cultural e das formas de sociabilidade nas grandes cidades contemporâneas” (p. 11). Como forma de complementação, realizei também entrevistas em profundidade com moradores e trabalhadores do Morro da Luz e observações de atividades de lideranças comunitárias e organizações locais nas redes sociais.

Durante toda a pesquisa, o estabelecimento de conexões com instituições diversas foi fundamental. Esquemáticamente, minhas principais formas de acesso ao campo¹⁶ foram:

- 1- Uma escola estadual, onde conduzi oficinas semanais com alunos de 12 a 14 anos de idade, cujo objetivo, além da própria pesquisa, foi a construção de um “jornalzinho”

¹⁶ Cada uma dessas interlocuções é descrita ao longo do texto, à medida em que analiso os achados etnográficos da pesquisa (e, por isso, não o faço detalhadamente aqui).

sobre a favela, o qual por fim não se concretizou (fato que será tratado ao longo do texto).

- 2- Um cursinho pré-vestibular comunitário, que visitei em diversas ocasiões, em que realizei, em conjunto com um professor, atividades de debate e de escrita sobre o Morro da Luz, bem como conversas com professores;
- 3- Um grupo cultural da favela, ao qual me vinculei também para além da pesquisa;
- 4- Dois Centros de Referência em Assistência Social (CRAS), em que participei de algumas atividades, realizei conversas com usuários e trabalhadores, e conduzi, em um deles, uma série de encontros com moradores cujo tema era a história do Morro da Luz;
- 5- Uma organização de cunho religioso, a qual visitei por várias horas em uma longa conversa com um de seus missionários.

As maneiras através das quais conduzi a etnografia foram significativamente informadas pela minha trajetória prévia de interlocução com o Morro da Luz e pelas transformações que eu acompanhei, ao longo dos anos, tanto na Luz quanto em minha capacidade de compreendê-la. Em meus primeiros contatos com a favela, eu via sua estrutura como quase homogênea: as casas com os tijolos à mostra, as portas muitas vezes abertas, o barulho constante das TVs e rádios, os mercadinhos, os homens nos bares, as mulheres nas portas de casa, as crianças correndo. Meu olhar, preconceituoso, de quem cresceu em bairros de classe média e estudou em escolas particulares, significava aquilo como uma bagunça, uma desordem ou algo que precisava de “ajuda”, no sentido (inconscientemente) cristão da coisa. Aquilo era para mim ininteligível.

Minha mudança foi acontecendo aos poucos. As oficinas com crianças e adolescentes da escola; a experiência de ser estrangeira dentro da minha própria cidade; o cansaço dos professores; os debates sobre desigualdade, racismo e sexismo; os encontros com mulheres mais velhas, o contato com histórias de vida tão distintas da minha... de maneira mais ou menos consciente, eu ia entendendo melhor aquela realidade, e, ao mesmo tempo, percebendo que não entendia nada (o clássico platônico “só sei que nada sei” é clichê, mas verdadeiro). Ainda que vagarosamente, aguicei minha capacidade de observação e, agora, sou capaz de perceber nuances que, para qualquer olhar mais treinado, eram evidentes desde o início. Nas minhas caminhadas e passeios pela comunidade, a pé ou de ônibus, busco, há alguns anos, observar os detalhes. As motos, os carros com sons altos tocando funk, os ônibus pequenos para poder passar nas ruas estreitas, as inúmeras motocicletas,

bares, igrejas, lojas, padarias, mercearias, bocas de fumo, centros culturais, projetos sociais de ONGs, adolescentes sentados nos muros. A Luz é, obviamente, um lugar diverso, complexo, e que conta com eixos normativos que a organizam arquitetônica e simbolicamente.

Fez parte da investigação, de uma maneira talvez indireta mas nem por isso menos importante, acessar minhas dúvidas, medos, e percepções desde 2011, quando comecei o estágio em Psicologia Comunitária em uma escola da favela. Foi a partir disso, mas também a partir de um novo olhar sobre aquela experiência, informado agora por um contato com outra literatura (a bibliografia sócio antropológica sobre as *margens*) que comecei a traçar, não sem dificuldades, o problema de pesquisa que me guiaria pela etnografia: eu buscava compreender, através de um estudo profundo e detalhado, “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002), como distintas moralidades convivem no mesmo território e quais os efeitos dessa multiplicidade normativa no cotidiano do Morro da Luz. Minha trajetória na Psicologia, em especial as experiências com oficinas e dinâmicas de grupo, moldou o trabalho de campo do meu doutorado e serviu como base para a construção de uma etnografia, de certa maneira, pouco ortodoxa: realizada através de observações, anotações sistemáticas e entrevistas, mas também por intermédio de trabalhos grupais conduzidos por mim. As habilidades que desenvolvi durante a graduação e o mestrado formaram parte fundamental da construção dessa *etnografia criativa*.

Em todos os espaços em que estive e em todas as conversas que engajei, busquei estar atenta aos efeitos que a minha presença – com meu corpo branco, “feminino” e (relativamente) jovem – surtia nos meus interlocutores, e, principalmente, na forma com que esse mesmo corpo moldava minhas percepções e análises sobre a realidade que me dediquei a estudar. Rios (2015) argumenta que um dos principais problemas da etnografia urbana é o Espaço Branco (“White Space”), noção que ele empresta de Anderson (1990), que significa espaços muito mais ocupados por brancos do que por pessoas de outras raças (podem ser universidades, lugares de trabalho, livrarias etc.). A etnografia urbana, Rios defende, é também um Espaço Branco, e as consequências disso são, por exemplo, a perpetuação de noções pré-concebidas sobre populações marginalizadas e a construção de um conhecimento superficial, pautado em um olhar hegemônico e pouco reflexivo. Foi também pensando nisso que busquei estabelecer relações de troca mútua, em que eu me abria às demandas dos meus interlocutores. Esse movimento por si só não garante a reflexividade necessária para “descolonizar o Espaço Branco” (RIOS, 2015), mas mostrou-se interessante para um avanço nesse

sentido na medida em que abriu um espaço para diálogos mais sinceros e horizontais. Busquei, durante o trabalho de campo e agora na escrita da tese, me afastar de generalizações rasas e do reforço de estereótipos depreciativos sobre o “outro”, no caso, os moradores de periferia. Espero, profundamente, que este texto, produzido, como todos, a partir de um saber localizado (HARAWAY, 1995), não contribua para a reprodução de relações de desigualdade.

Abordarei, ao longo da tese, situações em que questões relacionadas à minha presença como mulher branca de classe média em um território de pobreza urbana majoritariamente composto por pessoas negras se apresentaram com mais força: a estudante que, enquanto eu estava apresentando a proposta das atividades aos sábados, perguntou à Rosângela, coordenadora pedagógica, “ela fala inglês?”; meus encontros com o grupo cultural nos quais o fato de eu ser a única pessoa branca era explicitado; os jovens que me perguntaram aonde eu morava (já sabendo que eu responderia que em um bairro de classe média); as crianças que me paravam nas ruas para perguntar se eu era “de projeto”; a abertura com que alguns dos meus interlocutores homens me recebiam e a forma como, em alguns momentos, eu sentia que essa abertura não seria a mesma se eu não fosse mulher; as muitas ocasiões em que eu ser mulher gerava entraves na condução da etnografia. Busco, com dificuldade, tornar essas situações parte da minha análise nesta tese, embora, é óbvio, elas nunca ocupem um lugar de centralidade.

Para além do campo, também compõem a pesquisa os espaços de debate nos quais pude me inserir. No NaMargem, na UFSCar, temas tão diversos quanto as políticas de Segurança Pública em favelas do Rio de Janeiro, prostituição em cidades de médio e pequeno porte de São Paulo, migração de Haitianos, instituições religiosas de internação de dependentes químicos, o *funk* em São Paulo, coletivos “marginais” de cultura, Bolsa Família, adolescentes cumprindo medidas socioeducativas, cinema, presos da Era Vargas, roubos de carros e PCC compuseram uma trama de temáticas que, apesar de múltiplas, convergiam na conformação de um olhar atento sobre as margens (DAS; POOLE, 2004a) e de uma atenção aos significados sociais da ação humana (GEERTZ, 2008). Foi também nesse contexto que tive contato com a bibliografia sobre as periferias das grandes cidades brasileiras, que conheci mais profundamente o trabalho de Gabriel Feltran, e sua contribuição para o entendimento do *crime* como regime normativo (2008b, 2008c, 2014); as ideias de Michel Misse sobre a acumulação social da violência e a construção social do bandido (MISSE, 2009, 2010, 2014); o extenso trabalho de Machado da Silva sobre o cotidiano em territórios urbanos de pobreza

(MACHADO DA SILVA, 2008b, 2008a; SILVA, 2004); as ideias sobre estado efeito (MITCHELL, 1999); a importância da religião e as formas como a igreja molda subjetividades e sociabilidades (CÔRTEZ, 2012, 2007) – influências diretamente presentes nas análises que desenvolvo neste texto.

Entre 2017 e meados de 2018, quando voltei a viver em Belo Horizonte para conduzir a etnografia, participei do Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública (CRISP), na UFMG, em que pude aprender, através de leituras e debates, sobre o funcionamento específico do “mundo do crime” em Minas Gerais, sobre as gangues e o incremento dos homicídios no estado, sobre a presença do PCC nos presídios mineiros (mas raramente nos bairros de periferia), sobre as políticas de Segurança Pública e sobre a Polícia Militar de Minas (BEATO; ZILLI, 2012a; OLIVEIRA; RIBEIRO; BASTOS, 2015; ROCHA, 2017; SILVA; RIBEIRO, 2015; ZILLI, 2011).

A oportunidade de fazer o doutorado sanduiche na Universidade de Chicago também foi definidora para a metodologia desta pesquisa, especialmente no que se refere às análises dos achados etnográficos. Integrei, em Chicago, o Center for Latin American Studies (CLAS), o que me propiciou um olhar muito mais internacionalizado sobre o que eu vinha observando no dia-a-dia do meu trabalho de campo. Paradoxalmente, sair do país me auxiliou no melhor entendimento da história brasileira e da “pobreza de direitos” que caracteriza boa parte da população do país (FISCHER, 2008), e sair da América Latina ajudou com que eu tivesse olhar sobre o continente, sobre as semelhanças de histórias e das dinâmicas sociais que caracterizam a latino américa – as histórias coloniais, as ditaduras militares, os incrementos da violência criminal, a expansão do evangelismo (ARIAS, 2006a; AUYERO; JENSEN, 2015; CRUZ, 2016; DURÁN-MARTÍNEZ, 2018; GONZÁLEZ DE LA ROCHA, 1994; GONZÁLEZ, 2017; LESSING, 2017; O’NEILL, 2010; PERLMAN, 2017) – fatores que certamente deram outra “cara” à minha formação.

PARTE II – MÚLTIPLAS LEGITIMIDADES

CAPÍTULO 1: MAIS UMA ETAPA DE UM CICLO DE VIOLÊNCIA SEM FIM

Este capítulo está construído em torno de uma “guerra de gangues” no Morro da Luz cujo estouro se deu em meados do ano de 2017, durante minha incursão etnográfica. A partir principalmente – mas não somente – deste fenômeno, busco aqui contextualizar as dinâmicas sociais que caracterizam o cotidiano na comunidade. Explico, baseando-me tanto em cenas e narrativas colhidas por mim em campo quanto em materiais empíricos presentes na literatura, que a situação de confrontos cíclicos entre os vários grupos criminais atuantes na Luz se associa à percepção de que a ação policial na favela é muitas vezes truculenta e arbitrária, e embasa uma representação socialmente compartilhada de que a realidade da Luz é análoga à vivência em uma “zona de guerra”. Abordo, enfim, as teorizações de Judith Butler acerca das valorizações das vidas e das mortes em contextos de guerras nacionais e explico por que faz sentido lançar mão dessas teorias para analisar o *cotidiano* de uma favela brasileira.

1.1 A “metáfora da guerra” e o cotidiano no Morro da Luz

A favela como locus do perigo

Eu nunca havia tido contato de perto com as famosas “guerras de gangues” do Morro da Luz. É verdade que os rumores sobre o assunto circulam na cidade e nas páginas policiais desde quando eu posso me lembrar: tiroteios, mortes, tensão. Também é verdade que, em muitas outras situações anteriores na minha interação com esse contexto, o assunto do crime e da violência se fez presente, de forma mais ou menos intensa, mas sempre de uma maneira um pouco distanciada, como algo que ocorrera ou que ocorre com frequência, mas não que estivesse ocorrendo naquele exato momento em que ali me inseria. Dessa vez foi diferente. Quando estava ainda no início do meu trabalho de campo do doutorado, estourou uma “guerra” entre duas das muitas gangues da Luz, com casos de emboscadas, tiroteios e torturas. Antes disso, no entanto, os enfrentamentos entre grupos criminais do bairro já haviam aparecido nos discursos dos sujeitos com quem interagi.

Desde a primeira vez que fui à escola, a vida em um lugar “perigoso” foi assunto nas minhas conversas com professores e com a coordenadora pedagógica, Rosângela, que havia me convidado

para conhecer o espaço. Enquanto caminhávamos, eu buscava abstrair do nível de ruído – típico de lugares cheios de crianças e adolescentes, mas com o qual eu já havia me desacostumado – e apreender os detalhes: o muro que havia sido grafitado pelos estudantes em um *projeto* desenvolvido no espaço escolar; a sala dos professores com paredes cobertas de cartazes que anunciavam notícias do Ministério da Educação; a cantina com duas mesas cumpridas e bancos posicionados lado a lado; o pequeno jardim que Rosângela esperava que fosse transformado em uma horta. Chegamos até a quadra, que me pareceu desproporcionalmente grande em relação ao restante da estrutura. Estava bem conservada e trancada com um cadeado. Dentro, crianças que pareciam ter entre 6 e 8 anos de idade. Rosângela me falou que os professores trancam os alunos para que não “fujam” e para que os outros, de outras turmas, não se “infiltrarem” e matem aula na quadra. Lembrei-me do estágio que havia feito em outra escola da Luz, em que alguns professores, já desesperados com o “mal comportamento” prevalente em turmas específicas, passaram a trancar alunos dentro das salas de aula.

Rosângela me descrevia a organização da escola enquanto algumas crianças corriam e colocavam os braços entre as grades em uma tentativa de conversar, aos gritos, com Caio, professor de educação física e morador da Luz, que estava conosco do lado de fora da quadra. Com 40 anos de idade, negro de pele clara, com jeito de esportista, Caio é nascido e criado na comunidade e parece ser muito querido entre os alunos. Caio e Rosângela me explicaram a divisão de turmas por horários: pela manhã, de 07h às 11h30m, funcionam 11 turmas com alunos de 11 a 14 anos de idade; à tarde, de 12h às 16h15m, funcionam 13 turmas com alunos de 6 a 10 anos; e à noite, de 16h30m às 20h45m, funcionam 5 turmas de 14 a 16 anos de idade. Além disso, existe a chamada “telesala”, que também funciona no período noturno, e que corresponderia, me diz Rosângela, ao que antigamente chamávamos de “supletivo”. Sem que eu questionasse, ela justificou os “horários esquisitos” das turmas noturnas (cujas aulas na verdade começavam no fim da tarde e terminavam mais cedo do que o usual) dizendo que a direção da escola havia identificado a necessidade de evitar que os estudantes saíssem da escola tarde da noite, porque seria, Rosângela afirma, “muito perigoso”.

A proposta de atividades na escola

Seguimos para o segundo andar. No corredor, alunos que riam e conversavam entre si foram prontamente repreendidos por Rosângela, que fez com que eles voltassem para as salas de aula. Lá de cima era possível ver melhor os muros – altos e cobertos com arames farpados em forma de espiral – que circundam todo o perímetro da área da escola. As semelhanças com uma prisão eram, para mim, gritantes. Descíamos de volta para o primeiro andar e Rosângela me contava que os sábados estavam sendo letivos porque a escola estava repondo as horas de uma recém-findada greve, de 112 dias de duração, dos professores de escolas estaduais de Minas Gerais¹⁷. As aulas aos sábados, porém, não estavam fazendo muito sucesso nem entre os professores, que continuavam sem receber a integralidade dos salários, nem entre os alunos que, compreensivelmente, preferiam fazer outras coisas aos finais de semana. Os conteúdos “comuns”, Rosângela comentou, não estavam sendo passados, e a diretoria havia sugerido a promoção de atividades “criativas” para despertar maior interesse de todos. Mais especificamente, a escola havia construído uma proposta, que teria início na semana seguinte, cuja ideia central era possibilitar que os alunos conhecessem “tipos de música que não o funk”, o que, segundo ela, foi uma sugestão vinda do próprio corpo estudantil. Cada turma ficaria responsável por um ritmo e ao final do ano haveria uma apresentação, que poderia ser tanto oral, quanto cantada ou dançada.

Foi também nesse escopo da realização de “atividades diferentes” que eu me inseri e passei a me encontrar semanalmente, aos sábados, com três turmas de alunos de 12 a 14 anos de idade. A proposta era a realização de conversas e dinâmicas grupais sobre o Morro da Luz e a produção conjunta de um pequeno jornal sobre a favela. Nas minhas experiências anteriores com oficinas com crianças e adolescentes, percebi que ter um objetivo concreto facilitava o envolvimento dos participantes. Pensei, então, que criar um jornal sobre a Luz poderia ser interessante para suscitar debates sobre o território e que poderia vir a ser um produto mais palpável dos encontros que teríamos. A proposta foi bem recebida pela diretoria da escola e pelos estudantes, que interrompiam uns aos outros com ideias sobre o que publicariam. Alguns dias depois da minha primeira visita à

¹⁷ Os professores reivindicavam o cumprimento do acordo, estabelecido anos antes, em 2015, de equiparação do piso salarial do estado ao restante do país, protestava contra o parcelamento dos salários (os docentes, diante do agravamento da situação financeira do estado de Minas, não recebiam o salário completo no início do mês e sim parcelas do salário no decorrer do mês), bem como faziam parte de uma mobilização nacional contra a tramitação da Reforma da Previdência (“Fim de greve: professores da rede estadual voltam às salas de aula depois do feriado - Gerais - Estado de Minas”, 2017).

escola, demos início às atividades. Os encontros semanais, a que chamamos de “Sábado de Debate”, tornaram-se uma importante forma de acesso ao campo e de construção da *etnografia criativa* que apresento nesta tese.

As oficinas com estudantes e as conversas sobre o crime

Os estudantes mencionavam, com alguma frequência, que viviam em um território “dividido”. Não é por acaso que tenha sido a presença de gangues e os ciclos de retaliações violentas entre elas o principal tema sugerido pelos jovens para a escrita do jornal. Os jovens pareciam ter, de fato, maior abertura para conversar sobre o *crime* no Morro da Luz do que muitos outros interlocutores com quem interagi no decorrer desta pesquisa.

Já no primeiro encontro, antes do estouro da “guerra entre gangues” em setembro de 2017, a questão dos conflitos entre grupos criminais surgiu como um importante assunto a ser tratado no jornalzinho, tendo aparecido recorrentemente durante as atividades com as três turmas: “temos que falar do tráfico”, “o Morro é dominado pelo tráfico”, “vamos escrever sobre as guerras entre as gangues”. Um aluno particularmente participativo, Júlio, empenhou-se em me explicar o funcionamento das gangues na favela, ainda que eu não tenha, em nenhum momento, perguntado sobre o assunto ou sequer mencionado nada nesse sentido durante a minha fala. A minha postura, nessa e em outras oficinas, foi a de me colocar como *ouvinte*, de deixar claro que se o jornal era sobre o Morro da Luz, seriam eles, e não eu, quem deveria escolher o conteúdo a ser publicado. Os estudantes pareciam pressupor, com razão, que eu sabia pouco sobre a realidade da Luz e adotavam uma postura didática na tentativa de me fazer entender melhor a vida na favela:

Em dado momento, Júlio levantou-se e foi ao quadro explicar como funciona o crime no Morro. Falou que a organização se dá por boca, e que os nomes das gangues são os nomes das ruas em que elas ficam. Disse que em frente à sua casa tem uma, e que ela já “guerreou” com a gangue da casa do Jáder, outro menino da turma de quem Júlio é muito próximo. Durante essa guerra, ele descobriu uma bala dentro de casa. (Diário de campo, oficina com estudantes, agosto de 2017)

Este trecho do meu diário de campo explana o modo de funcionamento pulverizado do “mundo do crime” no Morro da Luz, e ilustra o fato de que, mesmo antes do estouro da “guerra” de setembro de 2017, o assunto dos tiroteios, do tráfico e das mortes aparecia intensa e constantemente nos encontros com os estudantes. A característica cíclica dos enfrentamentos violentos entre grupos

criminais parece fazer com que não seja possível se “esquecer”, mesmo que momentaneamente, que o território é desmembrado em áreas de domínio de gangues rivais. Existem também os confrontos com a polícia, que são frequentemente caracterizados pela violência, e que tornam as vidas dos moradores (envolvidos ou não no “mundo do crime”) marcadas pela incerteza. O clima de insegurança, os sons de tiroteios, helicópteros sobrevoando, controle mais ou menos intenso de entrada e saída do território (feito tanto pela PM quanto pelo tráfico), e outros tantos fatores tornam o cenário do Morro da Luz semelhante ao de uma guerra como dessas estereotípicas do cinema. Não por acaso, as relações e as ações dos sujeitos que vivem na Luz são moldadas pela percepção socialmente compartilhada de que vivem em um lugar “perigoso”, ou em uma “zona de guerra” em que a violência é iminente.

A “zona de guerra”

O emprego da chamada “metáfora da guerra” vem sendo analisado e posto em questão já há algumas décadas. Marcia Leite (2000), em um trabalho pioneiro, demonstra como a noção de “cidade violenta” foi construída no Rio de Janeiro, e como essa representação, que viria a ser associada à ideia de “cidade partida”, de “cidade em guerra”, abriu espaço para se pensar que o Rio vivia um estado de exceção. Como consequência, a narrativa que buscava pensar em alternativas para a lida com o “problema da segurança pública” se enfraquece progressivamente, e, por outro lado, a ideia de que a violência deve ser combatida violentamente (e que os alvos desse combate devem ser as “classes perigosas”) ganha força em diversos estratos da sociedade, em especial nos setores médios e altos. Mas é claro que essa noção não é compartilhada por todos: alguns grupos, em especial militantes ligados a movimentos sociais de favelas e aos direitos humanos, denunciam como problemática a ideia de “guerra” para se pensar a cidade, uma vez que essa metáfora serviria como dispositivo legitimador do uso da força bruta pelo estado contra populações marginalizadas. Esses setores, então, escolhem empregar outros termos, em especial “massacre” ou “genocídio”, para caracterizar o que se passa no país, principalmente no Rio de Janeiro, e para colocar em evidência, assim, que essa “guerra” teria como inimigo uma população específica – a juventude pobre, periférica e negra – e, portanto, um caráter político.

Carolina Grillo (2019) argumenta que, apesar da diferença de posicionamentos entre as partes, todas essas metáforas – a da guerra, de um lado, e as do genocídio e massacre de outro – “partilham uma crítica à incapacidade do Estado em mediar os conflitos sociais por meio da oferta de segurança e de proteção social, culminando em uma ruptura com o pacto civil/civilizatório” (p. 63). Grillo ressalta, então, que “de um ponto de vista, a primeira metáfora justifica o uso da força exacerbada porque a obediência à lei precisa ser reestabelecida e, de outro, as outras duas denunciam a ilegitimidade do uso da força pelo Estado” (p. 63). Esse campo simbólico está relacionado a uma disputa sobre o que é violência e sobre quando a violência é legítima. Nesse embate, a autora se junta a Machado da Silva (1999, 2008a, 2008b) e a Misse (2016) na crítica à noção de “violência urbana” como forma de diagnóstico do que se passa nas grandes cidades do país. A “violência urbana”, defendem esses autores, seria melhor compreendida se vista como uma *representação*, isto é, como uma ideia, socialmente construída, utilizada para designar ações ameaçadoras perpetradas por sujeitos específicos, em geral traficantes de drogas, que confrontariam uma sociedade supostamente “civilizada”. Essa separação entre uma “sociedade funcional” e um grupo “desviante”, entretanto, não pode ser verificada empiricamente. Tampouco pode-se afirmar que a violência é “originária” de traficantes em territórios marginais, mas sim historicamente entrelaçada às distintas dinâmicas sociais dos variados estratos da população brasileira e das populações latino-americanas como um todo (embora conte de fato com novas roupagens e dinâmicas nas últimas décadas) (BRICEÑO-LEÓN, 2002).

A “guerra”, defende Grillo, também deve ser assim pensada: trata-se de uma *interpretação*, que vem se tornando progressivamente mais dominante, sobre a situação de agravamento da complexidade e da intensidade da insegurança, em especial no cenário carioca. A situação atual seria marcada, segundo a autora, por uma insuficiência da ideia de “violência urbana” para representar as dinâmicas que se estabelecem no Rio de Janeiro, e pela sua substituição pela noção agravada de “guerra”, também problemática por fundamentar uma atuação ainda mais violenta dos aparatos repressivos do estado contra a parcela pobre e periférica da população.

A situação do Rio de Janeiro é emblemática e se difere da do restante do país em alguns aspectos, como a atuação simultânea de três facções de grandes dimensões (CV, ADA, TCP), a crescente atuação das milícias, a implantação e o posterior declínio das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) e, mais recentemente, a intervenção do exército nacional nas periferias a partir de 2018.

Apesar de sua marcada peculiaridade, a forma com que o *crime* se constrói no cenário fluminense tem servido como modelo – certamente insatisfatório – para se analisar contextos com características distintas, como é o caso de Belo Horizonte (ZILLI, 2011). Rafael Rocha (2017), em sua pesquisa sobre homicídios em bairros de periferia da capital mineira, cita a fala de um entrevistado que ilustra perfeitamente essa questão:

Isso chegou aqui, é isso, é um discurso pronto, todo mundo aceita como verdade, ninguém questiona, entendeu? É aquele negócio, uma mentira, quando ela é repetida mil vezes, ela acaba tornando-se uma verdade. Isso hoje em dia é uma verdade, qualquer lugar é tráfico de drogas. Quando você fala que no Rio de Janeiro é assim, ok, é assim. No Rio de Janeiro, o cara da favela X, ele quer tomar a favela Y pra ele comandar o poder, pra botar as coisas pra vender. Aqui não, aqui, pra você ter uma ideia, quando teve esse problema do Cruzeirozinho com o pessoal da Eneida [uma liderança do tráfico de drogas nas décadas de 1990 e 2000, atuante na região hoje conhecida como Pança], o pessoal da Eneida morreu tudo, mas o pessoal do Cruzeirozinho não tomou a boca não... *Eles não queriam a boca, eles queriam matar os caras.* (Picolé, liderança jovem religiosa, e oficinairo do Fica Vivo!) (ROCHA, 2017, p. 250, ênfase minha).

As motivações para o surgimento das gangues em BH e para a filiação dos jovens a elas englobam questões de “ordem comunitária, simbólica, familiar, cultural etc.” (ZILLI; BEATO, 2015, p. 92). Nesse cenário, travam-se embates entre pequenos grupos e configura-se uma dinâmica de rivalidade violenta marcada não por confrontos abertos entre dois lados como o termo “guerra de gangues” parece sugerir, mas por uma sequência de homicídios, frequentemente de caráter retaliatório, que se concretizam em forma de emboscadas em que as vítimas são surpreendidas em via pública (ROCHA, 2017).

Meu trabalho de campo me mostrou que as disputas estabelecidas entre as gangues e os homicídios dela decorrentes não são, em sua maioria, diretamente relacionadas ao varejo de drogas ilícitas, como acontece no Rio, mas envolvem conflitos outros, como, por exemplo, embates em jogos de futebol ou ciúmes de mulheres que se relacionaram com membros de grupos distintos, o que é também afirmado na literatura (ROCHA, 2017; ZILLI, 2011). Mas, mais do que nada, o principal fator desencadeador de mortes violentas em Belo Horizonte e em grande parte de Minas Gerais parecem ser mortes violentas pregressas, ou seja, a “participação em uma dinâmica de assassinatos, em sua grande maioria envolvendo vítimas e atores do próprio bairro, como justificativa de novas mortes violentas nessas regiões” (ROCHA, 2017, p. 252). O que interessa, esclarece o entrevistado

de Rocha, é “matar os caras”. Isso significa que, nessa dinâmica de retaliações, um homicídio torna-se justificativa para outro, e cria-se, assim, um processo cíclico de assassinatos.

Entre a trégua e o conflito

O agravamento dos embates pode levar à eliminação de uma das partes. Nesses casos, ou quando são feitos acordos entre membros das gangues dentro e fora do sistema carcerário, as “guerras de gangues” são interrompidas. Ainda assim, ressalta Rocha (2017), “o fim da guerra é um processo frágil que demanda um constante monitoramento e atenção, já que qualquer incidente pode acender novamente as chamas da rivalidade violenta” (p. 181). Isso significa que todo alívio, ainda nos casos em que é identificado o “fim da guerra”, é sentido como passageiro, como algo que se experiencia em um hiato temporal entre o último e o próximo embate. A tensão é permanente e modula o cotidiano nas periferias. Os sujeitos com quem interagi demonstravam uma preocupação constante, uma percepção de que “quase qualquer coisa” pode desencadear outra etapa de conflito violento. Essa percepção, me esclarece Caio, está baseada em anos de experiência dos moradores da Luz. Talvez por partilhar com os jovens muitas das vivências e modos de ver o mundo que envolvem o cotidiano nessa periferia, o sentimento predominante entre Caio e os estudantes parece ser o de identificação. Ele explica que a divisão do território entre gangues rivais é antiga e que é também antiga a relação marcada pelo homicídio retaliativo entre seus membros:

Geralmente essas guerras começam por coisas, xingamento que não gostou, mas essa guerra ela gera espanto. Por quê? O famoso um tá engasgado com o outro porque matou o irmão, porque matou o primo, então qualquer coisinha já vira, incomoda. Então é a *tolerância zero*, porque se aquele cara lá falar qualquer coisa eu vou lá, então é uma situação, são várias facções, são várias pessoas envolvidas, são várias cabeças pensando, então elas não pensam iguais. Então é como se fosse, vou falar assim, hoje é considerada empresa, contratam, mas a demissão deles é diferenciada, a demissão deles é ‘você não tá trabalhando bem você vai ser demitido’, pá [imita barulho de tiro]! (...) Então o que acontece? Esse cara que foi eliminado tem irmão, tem parente, esse irmão fica doido e fica aquela coisa, é uma bola de neve, uma *bola de neve que já vem há vários anos* (Entrevista com Caio, 40 anos, professor/morador, abril de 2018, ênfases minhas)

O que meu trabalho de campo me mostrou é que a característica cíclica dos enfrentamentos entre as gangues tem como uma de suas consequências uma divisão do *cotidiano* no Morro da Luz (e em grande parte das periferias mineiras) entre dois momentos: um de trégua em que se espera o estouro do próximo conflito armado e um de conflito armado, em que se anseia pela próxima trégua. Tanto

em minha trajetória prévia no Morro da Luz quanto na minha incursão etnográfica para o trabalho doutoral, os discursos dos meus interlocutores eram muitas vezes permeados pela percepção de que o embate entre gangues, se não estava acontecendo naquele momento específico, viria a acontecer a qualquer hora. As situações de violência, portanto, não terminam quando tem fim o ato violento, mas se reverberam através de conversas, boatos, fofocas, construção e reprodução de histórias (sobre outras “guerras”, sobre gangues especialmente cruéis, sobre torturas) e, principalmente, pela perpetuação do medo, em um processo de repetição da violência e perpetuação dos efeitos dessa violência semelhante ao que Freitas (2003) denominou, a partir de seu trabalho em bairros periféricos de Fortaleza, de “ecos da violência”.

O eco é um som que é repetido e cuja repetição, apesar de estar claramente baseada em um som original, não é deste uma reprodução totalmente fiel. Quando o termo é usado para caracterizar vivências de moradores de territórios urbanos de pobreza, o que está sendo evidenciado é a produção de rumores decorrente de episódios de violência, “ou seja, as falas que propagam a situação, agregando à sua propagação novos significados que irão resultar em múltiplas apropriações do que o evento poderá vir a significar” (S. PAIVA; FREITAS, 2015, p. 120). O termo “ecos da violência” é empregado, portanto, para designar os “efeitos simbólicos e políticos de experiências morais que, em certa medida, marcam os limites referentes ao que as pessoas acreditam ser razoável em virtude das expectativas sociais estruturadas por relações e possibilidades de usos da força entre os que compõem uma comunidade política” (S. PAIVA; FREITAS, 2015, p.120).

No Morro da Luz, e em muitos bairros pobres de Minas Gerais, os “ecos da violência” configuram uma sensação compartilhada de que qualquer alívio é momentâneo e de que qualquer trégua pode ser abruptamente interrompida por mais um conflito de gangues, por mais uma intervenção truculenta da polícia, por mais uma punição a moradores que não agem conforme o desejado pelos “meninos”. É com essa situação como pano de fundo que os sujeitos estabelecem – de maneiras mais ou menos conscientes e mais ou menos intencionais – a forma como se comportam no dia-a-dia do Morro da Luz. É nesse sentido que a ideia de “guerra” é também aqui, em um contexto distinto da realidade fluminense de que falam Marcia Leite e Carolina Grillo, evocada para descrever a vida na favela.

Pedro, 35 anos, de pele clara e cabelos pretos, é formado em psicologia e coordenador de um dos CRAS do Morro da Luz. Com uma voz calma e um ritmo lento de fala, ele busca me explicar, enquanto tomávamos café em uma sala ampla do segundo andar da edificação, como se dá a dinâmica do *crime* na Luz e a forma com que ela impacta o dia-a-dia dos moradores e trabalhadores da favela:

Mas, assim, né, pelo que a gente ouve das pessoas, esses conflitos, *essa zona de tensão ela nunca acaba*, ela nunca acaba porque está sempre em alerta, né. Parece que tem períodos em que as coisas se apaziguam, se ajeitam um pouco, cada grupo encontra o seu ponto de venda, a sua, aquela paz momentânea, né. Nesses cinco anos que eu tô aqui, a impressão que a gente tem é que a qualquer momento, né, não há, uma... está sempre tensionado, e a qualquer momento essa tensão, ela... explode. (Entrevista com Pedro, coordenador do CRAS, dezembro de 2017, ênfase minha).

A constante avaliação moral de sujeitos e ações

Da mesma maneira com que os confrontos entre gangues podem ser desencadeados por desavenças das mais diversas ordens, a violência pode ser também direcionada, de formas mais ou menos intensas, a moradores que não integram nenhum grupo criminal. Prever exatamente quando e porque isso vai acontecer não é tarefa simples. Tudo depende do processo, gerido primordialmente pelos “meninos”, mas que se expande para a comunidade de forma mais ampla, de constante avaliação moral dos moradores e suas ações.

Não foram poucas as vezes que escutei que “os meninos sabem tudo”. A crença generalizada de que qualquer pessoa que adentre o território é observada e “registrada” pelo *crime* perpassa os discursos dos sujeitos e modulam as ações cotidianas dos moradores e trabalhadores da favela – “os meninos já sabem quem é você, professora”, me diziam os estudantes nos nossos encontros. Trabalhadoras do Centro de Saúde e funcionários do CRAS reforçavam a mesma ideia: a partir do momento em que eu passo a frequentar o Morro da Luz, sou também monitorada (e, no meu caso, talvez até mesmo protegida, me diziam) pelos traficantes. De uma forma ou de outra, a ideia que circulava era de que “os meninos sabem” o que acontece e estão constantemente avaliando a legitimidade dos sujeitos e das ações desses sujeitos. Aqui não importa a definição sobre o que de fato sabem “os meninos” ou se há ou não um exagero ou uma “paranoia coletiva” compartilhada pelos moradores e trabalhadores da favela. O que importa para a presente pesquisa são os *efeitos* que a crença de que estão todos sendo constantemente vigiados tem nas vidas e sociabilidades dos

que frequentam ou moram na comunidade¹⁸. A percepção, portanto, de que se trata de “um território de guerra” em que inclusive atuam serviços similares aos de espionagem tem consequências importantes no dia-a-dia do Morro da Luz.

Assim como Grillo (2019), opto por pensar a “guerra”, portanto, como *representação* (evocada pela população de forma geral, mas principalmente pelos moradores do Morro), e a não me ater na definição – impossível – sobre se há de fato um estado de “guerra” ocorrendo no território. O que me importa, então, é como a situação é vivenciada por aqueles sujeitos que com ela lidam em seu cotidiano. Se o emprego da noção de guerra é recorrente, se é assim que essas pessoas com as quais interagi durante todo esse tempo representam suas experiências diárias, e se é, então, também a partir dessa representação que muitas de suas ações são moldadas e interpretadas, faz sentido buscar compreender as dinâmicas sociais que ali se estabelecem a partir desse marco. No caso da Luz, o cotidiano é marcado por uma *tensão* eterna, que é representada com frequência pela noção de “guerra” e que atua como um eco da violência (FREITAS, 2003; S. PAIVA; FREITAS, 2015), causando efeitos nas sociabilidades e possibilidades dos atores que vivem e convivem na favela.

Fenômeno semelhante – embora obviamente guardadas as devidas proporções e particularidades – foi abordado por Palloma Menezes (2018) em seu trabalho etnográfico conduzido em duas favelas “pacificadas” (Santa Marta e Cidade de Deus) do Rio de Janeiro. Ela argumenta que territórios antes marcados por confrontos violentos entre tráfico e polícia passam a ser substituídos pela presença constante da “polícia comunitária” na favela. Embora os tiroteios tenham diminuído com o advento das UPPs, a sensação reportada pelos moradores não era necessariamente de uma tranquilidade, mas de uma incerteza sobre como agir. Os repertórios criados durante anos já não faziam mais sentido, já não se aplicavam e era necessário *entender* as novas dinâmicas sociais que agora se construam¹⁹.

¹⁸ Isso não significa, é claro, que não tenham fenômenos diversos acontecendo no território ou que seja somente a violência que marca as vidas e sociabilidades dos moradores. Existem diversas iniciativas culturais, crescente escolarização, movimentos sociais por direitos das populações periféricas, relações familiares, afetos, esportes, projetos sociais de diversos tipos, e uma variedade incontável de experiências, assim como em qualquer outro lugar.

¹⁹ Certamente este cenário já mudou outra vez desde a decadência das UPPs e da retomada e intensificação da “metáfora da guerra” para pautar as políticas de Segurança Pública no país e em especial no Rio de Janeiro, principalmente a partir das eleições do ex-juiz federal e ex-fuzileiro naval Wilson Witzel (PSC) para governo do estado e do capitão reformado do exército Jair Bolsonaro (PSL) para a presidência do país.

Com o passar do tempo, a permanente convivência em um mesmo território entre UPP e traficantes desencadeou, sustenta Menezes, um aumento e uma variação do uso de “dispositivos de vigilância” – câmeras nas ruas, fofocas, vias de denúncia, registros feitos e divulgados por qualquer pessoa que tenha um celular etc. – e fabricou uma sensação de constante monitoramento das mais mínimas ações cotidianas. Nesse contexto, instaura-se “uma espécie de imperativo de realização constante de antecipações” (MENEZES, 2018, p. 213), um “panoptismo generalizado” que, “instituído pelos dispositivos de vigilância é um processo de internalização da repressão na qual o ator, por antecipar a visibilidade de seus próprios atos a partir da captura do olhar do outro, remodela suas ações” (MENEZES, 2015, p. 8–9). Instaura-se um cuidado permanente pelos moradores para que não sejam vistos pela UPP como aliados ao tráfico, e não sejam identificados pelo tráfico como simpáticos à polícia e, portanto, possíveis delatores – é o que a autora chama de “regime de campo minado” (MENEZES, 2018). Com contornos certamente distintos e com outros mecanismos de perpetuação, a sensação de que um movimento equivocado pode gerar consequências violentas é também presente no Morro da Luz e intensificada em momentos de conflito entre gangues.

Caio me relata um evento corriqueiro que ilustra essa administração cuidada do dia-a-dia da vida em um “campo minado” (MENEZES, 2018) cujos perigos não estão incorporados em policiais da UPP que desconfiam de pessoas associadas às grandes facções e vice-versa, mas em pequenas gangues que dominam porções contíguas da favela, cuja convivência permanente é marcada por um regime de desconfiança generalizada em que informações de um grupo podem ser transmitidas a outro, ou à PM, que, por sua vez, frequentemente também age com brutalidade em relação a moradores envolvidos ou não no “mundo do crime”.

Caio havia chegado atrasado para nossa entrevista e me explicou que estava lidando, nos últimos dias, com carros que param em frente à garagem de sua casa impedindo que ele saia para trabalhar. Ele opta, então, por sair com sua moto e deixar o carro em casa. Essa escolha não se deveu somente à pressa que tinha para chegar à escola ou ao fato de que a moto era pequena o suficiente para passar no espaço que sobrava entre a garagem e o carro que estava estacionado, mas fez parte de um processo de evitação de “mal-entendidos”. Caio me explica que estava com “a proposta de ligar para um reboque”, mas que iria, antes, avisar aos “meninos” da boca: “Minha ideia é chamar o reboque e com o reboque vem a polícia, mas antes disso que eu vou fazer? ‘Aqui, ó, tô chamando por isso, por isso e por isso’. Uma atitude cotidiana como a de ligar para o guincho passa

a envolver um planejamento estratégico. Fátima, estagiária de educação física e moradora do Morro da Luz, também participava da conversa que tínhamos em uma das salas da parte administrativa da escola, e afirma, em concordância com a atitude cuidadosa de Caio, que o contexto é perigoso, “para tudo tem que pensar duas vezes”.

O “jornalzinho”

A forma com que a vida é balizada com vistas à evitação de episódios de violência teve efeitos diretos na própria realização dos encontros semanais com os estudantes. Inicialmente, ainda em agosto, antes do estouro da “guerra de gangues”, as oficinas na escola geravam debates fluidos sobre a vida na Luz. Rosângela havia me falado que os professores ficariam em sala de aula durante os encontros – era uma questão de “disciplina”. Eu disse que não era necessário, mas diante de uma reiterada insistência de Rosângela que afirmava repetidas vezes que a presença dos professores era fundamental, acabei cedendo, mesmo que relutante²⁰. Na primeira semana, Rosângela me acompanhou até as salas de aula e me apresentou como alguém que estava ali para desenvolver um *projeto* aos sábados. Logo no início, uma aluna interrompeu a fala de Rosângela para perguntar “ela fala inglês?” e eu respondi que não, que falava português. O meu corpo, e a evidente diferença em relação aos corpos dos alunos – em termos de cor, de roupas, de *habitus* (BOURDIEU, 1983) – parecia ser em si mesmo alvo de curiosidade, o que também acontecia nos meus tempos de estagiária. Expliquei a ideia do “Sábado de Debate” e disse que a proposta era a construção de um jornal sobre o Morro da Luz. Afirmei que quem construiria o jornal de fato seriam eles, já que são eles que conhecem a realidade da comunidade e perguntei o que achavam da proposta. Os estudantes, agitados como costumam ficar crianças e jovens diante de uma “novidade” que interrompe a já desgastada rotina escolar, responderam que gostaram da ideia, e pareciam realmente ter se interessado.

No primeiro dia, propus atividades para que nós nos conhecêssemos. Em uma das turmas, a professora de artes, Carla, perguntou se também poderia participar da oficina e eu disse que sim. Carla tem idade aproximada de 55 anos, pele e cabelos brancos, usava roupas estampadas e coloridas e trajava longos colares de missanga. A primeira impressão que eu havia tido dela,

²⁰ Com o passar do tempo, consegui negociar com Rosângela e passei a conduzir as oficinas sozinha.

formada quase que instantaneamente quando Rosângela nos apresentou alguns dias antes, era a de que se tratava de uma pessoa progressista, “alternativa”. Mas eu estava equivocada.

Depois de uma primeira dinâmica de grupo em que cada um escreveu três características próprias em um pedaço de papel e a turma tentou adivinhar de quem se tratava, demos início à segunda atividade. Agora os estudantes se dividiriam em grupos de 3 ou 4 para pensarem em hábitos ou gostos que tem em comum. Assim como possivelmente aconteceria com qualquer outro grupo de jovens da mesma faixa etária, os tópicos mais comuns foram “comer”, “beijar” e “assistir *Netflix*”. Ao conversarmos com a turma toda sobre o que cada grupo havia elencado, uma garota, Carol, passou a descrever um filme que tinha visto recentemente no *Netflix* chamado “O mínimo para viver”²¹. Negra, com 14 anos de idade, alta, magrinha e de cabelos crespos amarrados em um rabo-de-cavalo, Carol participava das oficinas com um entusiasmo contagiante. Ela contou, visivelmente impressionada, que a personagem principal do filme sofria de anorexia, não comia quase nada e, quando atingiu um estágio crítico em que corria risco de vida, teve que ser internada em uma instituição especializada em casos de transtornos alimentares. No lugar da internação, a personagem é “muito bem tratada” e, superando uma série de adversidades, se recupera e finalmente consegue voltar a comer. A turma toda acompanhava, com olhares atentos, o relato descritivo que Carol fazia do filme. Ela destacou que a personagem tinha problemas na relação com a mãe e uma questão de “identidade de gênero mal resolvida”.

Nesse momento, Carla interveio: “esse tema é muito importante, hoje em dia tudo é considerado normal”. Carla disse que aquela era só a “opinião” dela, mas que “não é só porque uma coisa é comum que essa coisa é normal”, e seguiu afirmando que considerava um “absurdo” ver casais homossexuais “se beijando em plena luz do dia”. A fala de Carla era afetada e rápida, com pouco ou nenhum intervalo para qualquer resposta da minha parte ou da dos estudantes. Ela continuava, comentava que a filha, de 17 anos, também “achava tudo normal”, mas “ai da minha filha se enveredar por esse caminho”. Eu me sentia cada vez mais constrangida e até mesmo surpresa diante

²¹ O filme “O mínimo para viver” (no original em inglês “*To the bone*”) é um drama estadunidense produzido em 2017 que retrata as dificuldades e superações de uma jovem anoréxica que, ao atingir um nível crítico de saúde decorrente da perda de peso, finalmente entra em tratamento bem-sucedido em uma clínica de reabilitação dirigida por um médico pouco ortodoxo.

do prolongado pronunciamento homofóbico da professora em sala de aula. A primeira impressão que eu havia tido dela era muito diferente das palavras que saíam com tanta rapidez de sua boca.

Antes que eu pudesse formular o que falar – eu estava tentando construir uma forma de colocar em xeque aquela opinião sem entrar em uma disputa por autoridade na frente dos adolescentes – muitas das meninas que participavam da oficina conseguiram, por fim, interromper o prolongado discurso da professora. As garotas discordaram do que Carla havia falado e disseram que homossexualidade era “normal” sim, e que muita gente, por sofrer preconceito em casa, não “sai do armário” e vive infeliz. A professora então afirmou, ao contrário do que havia dito minutos antes, que se a filha “fosse por esse caminho”, o “amor incondicional de mãe” faria com que ela fosse “obrigada a aceitar”. Uma das alunas discordou mais uma vez e afirmou que se tivesse uma filha lésbica, não seria “obrigada a aceitar” e tampouco iria “acabar aceitando”, mas que agiria com “naturalidade” e “acolhimento” desde o início. Esse pareceu ser um posicionamento comum a todas as meninas da sala. Os meninos já não pareciam ficar tão confortáveis com o assunto. Um deles comentou, em voz baixa, que “sente nojo de pensar em beijar outro homem”. A predominância, no entanto, era a de um posicionamento mais progressista em termos de gênero e orientação sexual, diferentemente do que acontecia com jovens da mesma favela quando eu era estagiária, apenas cinco ou seis anos antes²².

Encerrado o debate, passamos a elencar possíveis ideias para publicarmos no jornal. As sugestões, nessa e nas outras duas turmas, eram muitas e variadas. Os jovens queriam escrever receitas de comida e elencar “roupas e sapatos da moda”; publicar colunas com recomendações de filmes, séries, músicas e livros; fazer uma crítica jornalística sobre a qualidade da merenda na escola; divulgar fotografias da comunidade (duas das alunas tinham tido aulas de fotografia em um *projeto* de que participam); falar sobre uma ONG que teria seu funcionamento interrompido por falta de verba; separar uma parte do jornal para “frases inspiradoras” e outra para “histórias de vida de moradores mais velhos”. Sugeriram também falar sobre transexualidade e divulgar no jornal a ideia de fazerem um grupo de conversa sobre depressão na hora do recreio. Alguns já começavam a pensar em manchetes: “Idosa não recebe aposentadoria”, “Idoso recebe 10.000 reais de FGTS”,

²² O mesmo fenômeno é destacado por Rosana Pinheiro-Machado e Lucia Scalco (2018) que defendem que as periferias brasileiras tem vivido uma rápida profusão de discursos feministas entre meninas e mulheres, e, simultaneamente, uma guinada política à direita especialmente forte entre os homens.

“Oportunidade de emprego”. “Tráfico de drogas comanda o Morro da Luz” e “O que está acontecendo com os jovens?” foram os títulos sugeridos para uma matéria que discutiria a intensidade do uso e da venda de drogas na favela, e que descreveria a forma como os jovens envolvidos com o tráfico “controlam” os moradores. Em meio a temas tão distintos mas que, de uma maneira ou de outra, atravessavam intensamente o dia-a-dia dos estudantes, Carol retomou o assunto do filme que tinha descrito alguns minutos antes: “e se a gente chamasse o jornal sobre o Morro da Luz de ‘O mínimo pra viver’?”

Nas semanas seguintes, as ideias de assuntos a serem tratados no jornal continuavam a surgir e o envolvimento dos estudantes era visível. Sugeriram falar sobre jogadores de futebol que tinham crescido em periferia; sobre uma reforma da escola que estaria custando “muito dinheiro aos cofres públicos”; sobre a lida com policiais (“O policial bacana e o policial ruim” foi o título sugerido para a matéria que argumentaria que “alguns policiais são educados e sabem conversar” mas que outros são “agressivos com pessoas inocentes”); sobre as festas que acontecem na favela (as chamadas “resenhas”); mas principalmente sobre o *crime*, os tiroteios e a realidade da vida em um território dominado por gangues rivais.

O estouro do conflito e o (novo) risco envolvido em escrever um jornal

O estouro da “guerra” em setembro de 2017 parece ter interrompido a espontaneidade com que os alunos, de 12 a 14 anos de idade, falavam sobre suas vidas. Ao mesmo tempo em que a “guerra” fazia com que fosse difícil pensar e debater qualquer outro assunto, ela também intensificava a sensação de que era preciso criar estratégias para evitar reprimendas violentas. A *eterna zona de tensão* de que falava Pedro era agora ainda mais palpável. Duas situações pareceram ter um impacto especial nas vidas dos moradores: o homicídio de um adolescente que não fazia parte de nenhum grupo criminal mas que havia publicado no *facebook* uma queixa sobre a “guerra”; e a tortura e quase morte de uma jovem suspeita de passar informações sigilosas entre gangues. Essas situações serão melhor abordadas na segunda seção deste capítulo, mas o que interessa por agora é o fato de que a incidência da violência e da brutalidade em sujeitos que não estavam diretamente envolvidos com o tráfico de drogas atualizou a necessidade que os moradores da Luz tinham de “pensar duas vezes” antes de agir.

Os estudantes ainda falavam da importância do *crime* no Morro e da frequência dos tiroteios, mas o envolvimento já não era mais o mesmo. As falas agora tinham um tom de voz mais baixo, os exemplos pessoais já não eram mais abordados e os nomes das gangues tampouco eram mencionados. O clima de tensão tinha se agravado e era facilmente identificado nas expressões faciais dos alunos. Em um dado momento, Jáder, um estudante sempre envolvido nos debates que vínhamos construindo, interrompeu a discussão e finalmente explicitou o que até então estava somente subentendido. Negro de pele clara, magro e com cabelo sempre estilizado com gel, Jáder, 14 anos, levantou a mão e disse “acho que é perigoso escrever sobre isso” e repetiu um termo que ele mesmo já havia empregado em outro sábado mas cujo peso da palavra era, dessa vez, ainda maior, “isso aqui é uma *ditadura*”. Jáder afirmou ter medo que “eles” fossem à escola. Perguntei, quase automaticamente, “eles quem?”, “eles, professora”. Rita, uma garota que sempre participava dos debates, respondeu com um tom irônico muitas vezes presente nas suas colocações, “o termo *traficante* não pode ser mencionado”. Ela estava sempre produzida, com o cabelo escovado e maquiagem surpreendentemente bem-feita para quem estava assistindo aula às 07 da manhã de sábado. A ironia denotava que Rita percebia um caráter cômico no receio de Jáder mas que ao mesmo tempo concordava que era melhor evitar problemas.

Eu escutava atentamente o que diziam os jovens e me vi também tomada por uma apreensão, por uma impressão de que aquele jornalzinho sobre o qual conversávamos nos últimos meses poderia acarretar consequências graves, provavelmente não para mim, mas para os adolescentes e até para os professores da escola. O estouro da guerra e a materialidade dos casos de sujeitos violentados por questões outras que não a venda de drogas ou a rivalidade cíclica de grupos criminais fez com que os jovens com quem eu conversava tão abertamente sobre o *crime* no Morro da Luz revissem suas ações. Mudavam os parâmetros que organizavam as relações sociais: o que antes não causava tanta apreensão era agora objeto de um cuidado pautado no medo da retaliação, e essa retaliação, no limite, significava a morte. Chegamos à conclusão de que não valeria a pena escrever sobre o assunto no jornal, mas a retirada do tema fez com que a animação até então presente fosse imediatamente abalada. Se não fosse para escrever sobre isso, o jornal já não fazia mais sentido. Concluímos, em conjunto, que não faríamos mais o jornal e que nos dedicaríamos exclusivamente às discussões sobre a Luz. A própria condução da etnografia foi diretamente afetada pelo clima de incerteza que, embora sempre presente, é reificado cada vez que o conflito armado se concretiza.

A “guerra” intensifica a *tensão* generalizada que obriga os moradores a reavaliar o que pode ou não ser feito no território. Na favela, o “mínimo para viver” é atualizado periodicamente.

1.2 Algumas mortes são mais choradas do que outras

Os tiroteios sem vítimas

O clima de tensão começara a se intensificar até mesmo antes do estouro da “guerra” propriamente dita. Ainda em julho de 2017, tiroteios entre duas gangues alarmavam a população e eram sinal de que algo pior estava por vir. Até meados de agosto as trocas de tiros, embora frequentes, não tiveram vítimas. A situação me parecia quase inverossímil: como é possível que grupos de jovens armados, localizados em territórios contíguos, troquem tiros durante várias noites e ninguém seja ferido? Júlio, o mesmo garoto que havia me explicado o funcionamento do *crime* no Morro da Luz através de um desenho de um mapa da favela, também ilustrou essa questão. Em uma oficina de sábado, quando ainda tínhamos a ideia de escrever o jornalzinho sobre o Morro, Júlio comentou que as gangues muitas vezes trocam tiros sem o objetivo de atingir ninguém, “é tipo a Guerra Fria, professora”.

O mesmo fenômeno foi relatado por Amanda, uma mulher que eu havia conhecido em um congresso meses antes. Amanda tem pele “morena” (de uma cor que em quase qualquer outro lugar seria considerada negra, mas que dificilmente entraria nessa categoria no Brasil) e cabelos ondulados na altura do ombro. Ela havia trabalhado no Fica Vivo! do Morro da Luz durante anos. O Fica Vivo! é um programa que visa a redução dos homicídios nas áreas mais violentas do estado de Minas Gerais. O projeto apoia-se em dois eixos: O Grupo de Intervenção Estratégica, composto pela Polícia Militar, a Polícia Civil, o Ministério Público e juízes, que deve investigar e prender os principais líderes do tráfico de drogas das comunidades; e o Grupo de Proteção Social, composto por profissionais de formação em Ciências Humanas e “oficineiros”, que tem como objetivo oferecer possibilidades aos jovens fora do tráfico e facilitar a resolução de conflitos através do diálogo, e não da violência (BEATO; SILVEIRA, 2014). Amanda, que é assistente social, fazia parte do Grupo de Proteção Social e conheceu, durante esse tempo, diversos atores do Morro da Luz, entre lideranças comunitárias, jovens participantes de gangues, outros trabalhadores estatais,

religiosos, e assim por diante. Mantivemos contato desde que conversamos sobre o Morro da Luz no congresso e, meses mais tarde, ela me concedeu uma entrevista.

O que eu percebia em relação ao crime, ao tráfico de drogas... a Luz, ela é muito grande, gigantesca, e isso refletia demais nos grupos. Eu lembro que você tinha vilas que tinham 2 ou 3 grupos assim, e eu ficava impressionada como que os meninos tinham uma circulação super reduzida, era muito difícil trabalhar isso com eles. E como era diferente essa questão dos grupos! Eu lembro que ali na Vila Flor²³ tinha um grupo chamado Abóboras que eu ficava impressionada com a organização deles. Você conseguia avaliar que tinha as hierarquias, os cargos super definidos, o que que cada um fazia... coisa que às vezes você não via em outras partes do Morro... quando a gente ia lá pro Vila Anoteecer, lá pro Petrópolis, lá tinha o grupo, e você conseguia ver as divisões dos cargos principais, tinha o que era o dono, você via que tinha o gerente, que tinha o contador, mas que, passava disso, era uma bagunça. Quando eu entrei na Luz, tinha um *acordo de paz*, diziam que tinha um acordo de paz, que era entre o Abóboras, o pessoal do Vila Anoteecer, e o pessoal do Coquinho, e eu acho que isso se reflete muito lá, porque eu lembro que lá quando tinha conflito, guerra, *eles não matavam ninguém*, ninguém morria na Luz, eu ficava, assim, impressionada, *era tiro o dia inteiro, mas não se matava*. (Entrevista Amanda, 34 anos, ex-trabalhadora do Fica Vivo!, novembro de 2017).

Em um primeiro momento, os tiroteios sem vítimas apareceram como uma incógnita para mim. Eu não conseguia entender como aquilo ocorria e menos claro ainda estava o motivo por trás do fenômeno. Com o passar do tempo, os efeitos das trocas de tiros tornavam-se um pouco mais evidentes. O tiroteio sem vítimas não poderia ser explicado puramente como um ato de “tiro pelo tiro” e tampouco poderia ser reduzido a um simples prazer advindo dos sons altos emitidos pelas armas de fogo dos garotos (embora possivelmente haja um sentido de gozo associado à belicosidade dessas ações), mas pareciam, antes, funcionar como uma advertência – a depender do que acontecesse nos próximos dias, os conflitos violentos teriam início. O aviso tinha dois endereçamentos. Primeira e mais obviamente, o alerta se direcionava à gangue rival, que deveria reconhecer a capacidade de destruição de seu oponente. Em segundo lugar, mas não menos importante, a mensagem precisaria atingir a comunidade como um todo, que, diante da evidenciação do potencial violento dos grupos, deveria redobrar a atenção investida nas mínimas ações cotidianas a fim de evitar qualquer represália. Júlio tinha sido preciso quando propôs a Guerra Fria como analogia explicativa das trocas de tiro sem intenção de ferir o rival no Morro da Luz: assim como a relação entre Estados Unidos e a então União Soviética a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, a situação na Luz configurava-se a partir de dois polos opostos que competiam

²³ Os nomes das vilas e gangues foram modificados.

entre si na demonstração de força e poder de influência, e a tensão aqui também era advinda do consenso de que o enfrentamento de fato entre os dois grupos poderia ter consequências catastróficas não somente para os diretamente envolvidos ou pertencentes aos polos, mas por todos. Entretanto, diferentemente do que ocorreu na Guerra Fria, o enfrentamento entre os grupos veio a se concretizar no Morro da Luz (nesta e em outras tantas vezes).

A escalada da tensão

Antes disso, porém, quando a circunstância ainda era a de tiroteios sem vítimas, circulavam boatos no *whatsapp* sobre enfrentamentos violentos e toques de recolher. A sensação generalizada era a de que não se sabia muito bem o que era verdade e o que era mentira, mas que o cuidado deveria ser intensificado. Crianças foram buscadas antes do horário nas creches e escolas; Centros de Saúde encerraram as atividades uma hora mais cedo. O clima de apreensão foi agravado a partir da morte de um jovem de 17 anos em uma emboscada que contou com a participação de 15 homens. Informações sobre esse jovem não eram fornecidas pela mídia e a sua morte tampouco foi comentada pelos meus interlocutores. Dois dias depois, em 30 de agosto de 2017, circula a notícia de que uma mulher havia sido torturada na praça central da favela. Vi em uma reportagem televisiva que se tratava de uma jovem de 18 anos que fora espancada e tido os cabelos cortados à força por “bandidos”. A mulher, depois de ter mãos e braços quebrados, teve uma arma apontada para a cabeça. Testemunhas teriam ligado para a polícia, que chegou no local a tempo de evitar que algo pior acontecesse. As vozes que anunciavam a notícia enfatizavam a ação da P.M. na comunidade, “cinco homens e três adolescentes foram detidos”, “arma e 125 pedras de crack foram apreendidas”.

Na favela, as explicações para o ocorrido eram várias: diziam que a jovem estaria passando informações sigilosas entre gangues rivais; que ela teria feito denúncias à polícia (e seria então classificada como “X9”); que ela estaria transitando na área dominada pela gangue rival à que domina a parcela da favela em que reside; ou que ela teria se envolvido sexualmente com membros de dois grupos criminais distintos. Em uma reportagem particularmente sensacionalista sobre a situação do Morro da Luz, uma moradora explica a tortura infligida à mulher: “ela apronta, fala o que não deve, usa droga, fica pra lá e pra cá”. As situações se somavam e a percepção de que se

trataria das fases iniciais de mais uma “guerra de gangues” era cada vez mais reforçada, mais e mais bombas compunham o terreno do “campo minado” da favela.

No dia 14 de setembro, dois integrantes de gangues do Morro da Luz são baleados. Os dois são levados a hospitais para tratar dos ferimentos e, quando se recuperam, são presos (já havia mandado de prisão para ambos por crimes anteriores). Agora não há mais espaço para dúvida. Tratava-se, definitivamente, do estouro de uma “guerra”. Estar em campo nesse período fez com que as dinâmicas criminais do Morro da Luz se tornassem mais claras para mim. O cuidado empregado para abordar o tópico do enfrentamento entre gangues não impedia que permanecesse sendo esse o assunto primordialmente discutido nos encontros com os estudantes e nas conversas que eu travava com moradores e trabalhadores da favela²⁴. Se antes o tema aparecia nas oficinas na escola com frequência, agora era praticamente impossível falar sobre qualquer outro assunto.

Os nomes e identidades das vítimas dos tiroteios, porém, não eram mencionados. Tampouco se falava do número de mortos ou feridos. O clima de tensão gerado pela “guerra” fazia com que, agora mais do que antes, algumas famílias não mandassem as crianças pequenas para as creches ou escolas de ensino infantil ou que fossem buscá-las antes do fim do horário de aula. Os ônibus alteravam seus percursos para evitar o encontro com policiais (que possivelmente revistariam a todos os passageiros) e, em alguns momentos, deixavam de passar pelas ruas em que funcionavam as bocas de fumo das gangues envolvidas no atual conflito. As muitas lojas da favela – de roupa, eletrônicos, utilidades domésticas etc. – continuavam funcionando, mas as pessoas passavam apressadas pelas ruas e o burburinho que antes se ouvia nas partes da comunidade em que se concentra o comércio teve seu volume reduzido. Os moradores continuavam saindo para trabalhar e a vida seguia seu curso, mas a tensão parecia marcar cada movimento, cada olhar e cada palavra.

²⁴ A recorrência do assunto era maior nas oficinas com os estudantes do que nas minhas outras redes de interlocutores. Talvez por serem mais espontâneos do que os adultos, talvez por estarem em uma idade em que a presença do “mundo do crime” torna-se cada vez mais palpável (em que muitas vezes os jovens veem no tráfico uma opção de vida), ou por qualquer outro motivo, o que ficou evidente é que, com entre os adolescentes, era essa a principal fonte de preocupações.

A busca pela compreensão da violência

Em um dos encontros, a inquietação dos alunos era ainda maior do que o usual. Conversas sussurradas, caminhadas apressadas pelos corredores, atenção redobrada ao celular. Um garoto, Frederico, de 13 anos, cabelo raspado, negro de pele clara e bochechas que faziam com que parecesse mais novo do que realmente era, me disse, em voz baixa, que um rapaz que não tinha envolvimento com o tráfico havia sido assassinado na “guerra”. Perguntei a Fred se ele sabia a motivação que teriam para isso, e ele respondeu que o menino foi morto por ter escrito uma postagem no *facebook* queixando-se do conflito que se instaurava na comunidade. Passados alguns minutos, uma garota disse que o rapaz assassinado era seu amigo e que tinha sido morto ao chegar na padaria para trabalhar. Essa morte parecia ter gerado efeitos distintos das outras. Era um “menino bom”, um *trabalhador* que tinha sido covardemente executado de manhã cedo, chegando no lugar de trabalho. O “erro” era pequeno demais, ele *não merecia*.

Esses dois casos de violência extrema direcionada a moradores que não integravam gangues pareciam ser assimilados pela comunidade de forma geral de maneiras distintas e contar com efeitos também distintos. O caso da menina que foi torturada devido às suspeitas de que ela estaria passando informações para gangues distintas (ou de que ela teria se relacionado com jovens de grupos rivais, ou de que teria feito denúncias à PM), embora certamente tenha gerado discordâncias ou revolta, era, de alguma maneira, *compreensível* (“ela apronta, fala o que não deve, usa droga, fica pra lá e pra cá”). O segundo caso era diferente: o menino que foi morto era reconhecidamente um *trabalhador* e seu “erro” era pontual e visto como pouco significativo. Essa morte tinha gerado uma comoção maior, os rostos dos adolescentes demonstravam uma perplexidade, um esforço de compreensão do que tinha acontecido. A dificuldade de entendimento da morte violenta contribui para o caráter intolerável que algumas mortes adquirem (GAYOL; KESSLER, 2018) e, nesse caso, nem a vítima, nem a motivação e nem a situação pareciam condizer com a gravidade da “punição” que a este jovem fora imposta. Foi principalmente a partir desse momento que emergiu a insegurança dos alunos em relação à publicação do jornal. Se “os meninos” mataram um *trabalhador* por ter feito comentários sobre as “guerras” nas redes sociais, estudantes que mencionassem o *crime* e seu funcionamento em um jornal (ainda que profundamente amador e de circulação reduzida) poderiam também passar a ser alvos de violência.

A morte do jovem trabalhador e a tortura da garota que “aprontava” se somavam a outros tantos episódios de violência com os quais estive em contato na etnografia e na minha experiência anterior no Morro da Luz e evidenciavam uma classificação subentendida entre mortes mais ou menos toleráveis (GAYOL; KESSLER, 2018). Foi essa percepção, juntamente à noção socialmente compartilhada pelos moradores e trabalhadores da comunidade de que a vida na Luz é análoga à vivência de uma guerra, que me levaram a lançar mão das teorizações de Judith Butler (2006, 2015) sobre as diferenças de valores entre vidas em contextos de conflito armado.

Butler (2006, 2015) toma a guerra – em especial as perpetradas pelos Estados Unidos contra Iraque e Afeganistão após os ataques de 11 de setembro de 2001 – como fonte de suas teorizações. A autora busca compreender por que algumas mortes são passíveis de luto enquanto outras parecem não ser (no caso, as mortes enlutadas eram as dos cidadãos estadunidenses mortos em decorrência dos atentados e, posteriormente, mortos em combate; e as mortes que não eram passíveis de luto eram as dos cidadãos iraquianos e afegãos mortos nas guerras devido a ataques norte-americanos). A característica *precária* de nossas vidas é invariável e sua superação por completo é impossível, defende Butler. No entanto, dinâmicas sociais e políticas se articulam e fazem com que essa *precariedade* seja minimizada para parte da população e seja maximizada para outra parte: trata-se da *condição precária*, ou seja, “a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte” (BUTLER, 2015, p. 46). As diferenças de vulnerabilidade de vidas têm efeitos nos tipos e intensidades das emoções suscitadas diante de cada morte – quando morre alguém cuja vida é considerada “destrutível”, as reações podem ser de indiferença ou até mesmo de satisfação; mas quando morre uma vida que “merecia ser vivida”, o horror, a tristeza e a indignação possibilitam o luto e não raramente produzem uma *comoção*, o que, por sua vez, conta com significativo potencial político.

A condição compartilhada de precariedade significa que o corpo é constitutivamente social e interdependente, concepção claramente confirmada de diferentes maneiras tanto por Hobbes quanto por Hegel. Todavia, precisamente porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem-se formas de dominação. Essa máxima hegeliana assume significados específicos nas condições bélicas contemporâneas: a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas “destrutíveis” e “não passíveis de luto”. Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser

sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias. Conseqüentemente, quando essas vidas são perdidas, não são objeto de lamentação, uma vez que, na lógica distorcida que racionaliza a morte, a perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos ‘vivos’. (BUTLER, 2015, p. 53).

Butler destaca que a produção e exacerbação das diferenças de vulnerabilidade é parte fundamental das táticas de guerra. A produção de vidas mais ou menos importantes está, ela defende, no cerne das dinâmicas bélicas. Em contextos de confronto violento, portanto, algumas pessoas são construídas como não-humanas, como seres que, ainda que vivos, não são exatamente *vidas*, e cujas mortes, portanto, são impassíveis de luto, de choro, de horror. A autora defende que existe uma diferença entre *apreensão* e *reconhecimento*, e postula, que nem tudo que é *apreendido* é *reconhecido*, uma vez que a *apreensão* seria “uma forma de conhecimento” e estaria “associada com o sentir e o perceber, mas de maneiras que não são sempre – ou ainda não são – formas conceituais de conhecimento” (BUTLER, 2015, p. 18). A *apreensão*, então, precede o *reconhecimento* e é, para este, necessária condição prévia. O ato de *reconhecer* alguém que já foi *apreendido* anteriormente envolveria dois sujeitos, dialeticamente. Ser reconhecido ou reconhecer o outro não é algo, então, inerente ao indivíduo. Para que a *apreensão* (eu vejo, sinto, percebo, apreendo o outro) se transforme em *reconhecimento* (eu *reconheço* uma vida no outro), é preciso que, antes, haja o que Butler denomina de *condição de ser reconhecido* (o sujeito precisa estar minimamente associado a uma série de normas).

Se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática, ou mesmo uma cena entre sujeitos, então a “condição de ser reconhecido” caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento – os termos, as convenções e as normas gerais “atuam” do seu próprio modo, moldando um ser vivo em um sujeito reconhecível, embora não sem falibilidade ou, na verdade, resultados não previstos. Essas categorias, convenções e normas que preparam ou estabelecem um sujeito para o reconhecimento, que induzem um sujeito desse tipo, precedem e tornam possível o ato do reconhecimento propriamente dito. Nesse sentido, a condição de ser reconhecido precede o reconhecimento (BUTLER, 2015, p. 18–19)

Para que se dê o *reconhecimento*, portanto, é preciso que uma vida seja “inteligível *como uma vida*”. Da mesma forma, portanto, que “as normas da condição de ser reconhecido preparam o caminho para o reconhecimento, os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem essas normas” (BUTLER, 2015, p. 21). É, então, a *inteligibilidade* “entendida como o esquema (ou

esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (p.21) que constroem as *normas* e que determinam, então, os *enquadramentos* (“*framing*”) através dos quais uma vida pode ser reconhecida enquanto tal.

Mortes diferentes, emoções diferentes

Butler argumenta que a depender da construção de *enquadramentos* determinados por normas, alguns seres humanos não são considerados sujeitos, e é isso que permite o apagamento (simbólico, mas muitas vezes também literal – através da morte) dessas pessoas. Isso implica dizer que algumas mortes são passíveis de luto e outras não, uma vez que alguns seres são vivos, mas não são considerados vidas. Em contextos de guerra, a desumanização do outro é tanta que ele já é morto, mesmo quando ainda vive. Sendo assim, sua morte não pode ser lamentada.

Essa impossibilidade do luto foi perfeitamente ilustrada por Caio, que me relatou um episódio em que, em meio a um período de conflito entre gangues, um jovem de um determinado grupo tinha sido morto por membros do grupo rival, e a ideia que circulava na comunidade era a de que o falecido era dotado de uma perversidade assustadora. No velório desse jovem, membros da gangue rival compareceram e atiraram contra o caixão, tornando concreta e literal a impossibilidade do lamento e do choro diante de sua morte. Sobre os processos que tornam esse tipo de situação socialmente possível, Butler (2015) postula que

Os “enquadramentos” que atuam para diferenciar as vidas que podemos apreender daquelas que não podemos (ou que produzem vidas através de um continuum de vida) não só organizam a experiência visual como também geram ontologias específicas do sujeito. Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais sujeitos são reconhecidos (p.17).

No trecho acima, a autora relaciona a produção de *normas* aos *enquadramentos* através dos quais classificamos pessoas que podem ser consideradas sujeitos, e outras que não. O jovem cujo caixão foi alvejado tinha uma imagem, especialmente para os membros da gangue rival a aquela à qual ele pertencia, destituída de humanidade. Ele não era *gente*, era *coisa*, e é isso que vai fazer com que sua morte não seja passível de luto. O *enquadramento* que delineia quem é considerado uma vida possivelmente não o comportava. Ele era, infiro a partir da fala de Caio, um “bandido que não sabia ser bandido”, que não agiu conforme se esperava, e cuja morte, portanto, não poderia ser

chorada. Por outro lado, o garoto que foi morto por ter criticado a situação dos enfrentamentos entre gangues nas redes sociais parecia ser visto como uma “boa pessoa”. Ele sim era *sujeito* e é por isso que esse caso gerou mais espanto e indignação do que muitos outros. As *normas* que constituem os *enquadramentos* a partir das quais as pessoas são classificadas o colocavam em uma posição de alguém cuja vida era merecedora de valor. Ele era um *trabalhador honesto* e seu único deslize parecia insuficiente para que os moradores compreendessem a gravidade da “punição” a ele aplicada.

Esses fenômenos e essa classificação social entre mortes e vidas mais ou menos importantes tornaram-se, especialmente a partir do estouro da “guerra de gangues” de 2017, parte importante da pesquisa por mim empreendida. É também a partir da noção de *normatividade* enquanto produtora de *enquadramentos* através dos quais a realidade é lida que enxergo meu tema de pesquisa, e busco, então, compreender quais as *normatividades* atuantes no Morro da Luz e a forma com que as relações, subjetividades e práticas cotidianas dos sujeitos que ali residem são por eles regidas.

O caso empírico que aqui serve como base para a presente etnografia é obviamente distinto do analisado por Butler: não se trata de uma guerra entre nações, e, então, a origem nacional e fatores a ela relacionados não são o centro da discussão. No entanto, o que este capítulo pretendeu afirmar é que o diálogo com a teoria de Butler faz sentido por dois motivos primordiais: 1) aqui também a realidade é vista como análoga à de uma “guerra” – o cotidiano se divide entre momentos de trégua e momentos de conflito armado, e a tensão é constantemente reificada por uma atualização do medo através de diversos empreendimentos como o dos tiroteios sem vítimas; e 2) também aqui existe uma desigualdade socialmente criada e compartilhada entre vidas mais ou menos importantes, e essa desigualdade, assim como nas guerras por Butler analisadas, tem impactos nos cotidianos dos sujeitos e podem, em alguma medida, explicar porque a violência e, no limite, a morte incide sobre algumas pessoas e não sobre outras.

CAPÍTULO 2: POLÍCIA E LADRÃO

Neste capítulo, analiso as presenças do *crime* e do estado no Morro da Luz. Demonstro que nem o fato de o *crime* ser aqui dividido em pequenas gangues rivais, e nem o fato de o estado ser caracterizado por uma amplitude e diversidade de facetas (que não raramente se contradizem mutuamente) impedem que sejam formadas, no dia-a-dia da favela, normatividades criminais e estatais, que organizam as relações e produzem ordem no território. A ideia socialmente difundida de que nas periferias existem “controles paralelos” tem uma razão de ser. Nem estado e nem *crime*, porém, contam com uma legitimidade total e estabelecida, e, por isso, para que tenham uma capacidade normativa na Luz, atores estatais e criminais se engajam em negociações constantes de suas legitimidades, ao mesmo tempo em que lançam mão da ameaça (subentendida ou explícita) do uso da violência que, muitas vezes, é de fato concretizada e incide sobre a comunidade como um todo. Demonstro também que, estado e *crime*, ao mesmo tempo que performam um antagonismo total (o que é interpretado, por um olhar externo ou pouco treinado, como “controles paralelos”), atuam também, em muitas oportunidades, de forma a se reforçarem mutuamente.

2.1 “Aqui a polícia é o bandido”

Já de início, um dos garotos, Jáder, falou “eu acho que a gente vive numa ditadura”. Quando pedi para ele explicar melhor, ele disse que é o tráfico quem manda no Morro. Isso já gerou uma discussão de imediato entre eles, e outro garoto, o Júlio, falou que o tráfico nunca o atrapalhou em nada e que ele se sente mais seguro na favela do que fora dela. Essa foi uma opinião aparentemente unânime entre eles. Falaram que lá não se pode roubar ou assaltar porque “os bandidos” não deixam. Júlio, ao final da oficina, disse “aqui a polícia é o bandido”. (...) Uma outra garota falou que aprendeu desde criancinha que não ouve nada, não sabe de nada. Ela falou que essa é a “lei da favela”, a de não dar nenhuma informação para a polícia. (Diário de campo, oficina com estudantes, agosto de 2017).

O crime produz normatividade

Se o *crime* no Morro da Luz, como já abordado no capítulo 1, tem caráter pulverizado e divide-se em várias gangues, de tamanho reduzido, que frequentemente entram em conflito entre si; muitas vezes parece haver uma *unidade moral* entre os grupos, ainda que discursiva, e que impacta no funcionamento do varejo de drogas e também – e este último é o foco da presente pesquisa – no cotidiano dos moradores da favela de forma geral. Quando Jáder (um garoto de 14 anos, magro,

negro de pele clara e muito participativo) fala que a vida na Luz é como uma ditadura, o que está implícito é que, nessa analogia, o “ditador” está incorporado nos “meninos”, nos traficantes, e isso independe, em grande medida, de qual a gangue específica a dominar cada porção da favela. A divisão do tráfico em gangues, portanto, não impede que também aqui o *crime* atue como produtor de normatividade.

Carla, a professora de artes que participou de algumas oficinas abordadas no capítulo anterior, me contou, enquanto sentávamos na sala dos professores durante o horário do recreio dos alunos, que certa vez foi a um salão de beleza próximo à escola, e, durante o corte de cabelo, começou a ouvir gritos e barulhos “secos”. Quando olhou para fora, viu um homem mais velho, no chão, apanhando de um grupo de adolescentes. Ela conta como tentou falar para eles pararem, mas a cabelereira a empurrou para dentro do salão e a mandou calar a boca. Disseram que o homem era ladrão e que roubar na comunidade não era tolerado. Carla, que é professora na favela há décadas, comentou como ficou impressionada com a atitude da cabelereira e de todos que passavam diante da cena como se nada estivesse acontecendo. Quando perguntei se o homem havia morrido, ela respondeu que não sabia, que quando foi embora ele estava ensanguentado no chão. É a essa classificação entre o que é mais ou menos certo e o que é mais ou menos errado (e às punições aplicadas diante de algum “vacilo” como roubo dentro da comunidade) que se refere a expressão “lei da favela” empregada pelos estudantes. E é essa dinâmica que é traduzida, de maneira perspicaz, por Júlio – o mesmo garoto que havia desenhado um mapa da comunidade que mostrava a distribuição espacial das gangues e também o mesmo que associou os tiroteios sem vítimas à Guerra Fria – como “aqui a polícia é o bandido”.

A normatividade criminal, porém, ao contrário do que parece subentender a noção de “lei da favela”, não é um conjunto estático de regras universais com punições igualmente universais para quem as descumpra. Rafael Rocha (2017), ao estudar os conflitos entre gangues em favelas da capital mineira, argumenta que a análise do que é e do que não é legítimo tem um caráter fortemente situacional. Isto é, a “lei da favela” não existe *a priori*, mas precisa ser interpretada cotidianamente. O autor propõe, então, o emprego do termo *gramática moral do mundo do crime* para designar uma série de elementos frouxamente articulados que compõe o regime moral criminal nos bairros por ele estudados (mas que seguramente podem ser vistos em outros territórios da capital mineira). Esses elementos são evocados diante de algum evento ou momento crítico (BOLTANSKI;

THÉVENOT, 1999) e podem gerar interpretações diversas acerca de um mesmo acontecimento (um homicídio que, para membros de uma gangue, é visto como injusto, pode ser visto como justificável ou até necessário para membros de outra, por exemplo). O uso da noção de *gramática moral do mundo do crime* permitiria expressar, defende Rocha, o caráter situacional da análise do que é legítimo e do que não é: a “lei da favela” não existe *a priori*, mas precisa ser interpretada cotidianamente. As normas do “mundo do crime”, portanto, precisam ser lidas e operacionalizadas de acordo com cada acontecimento e com os atores nele envolvidos.

Em concordância com isso, quando afirmo a existência de uma *unidade moral discursiva* entre as gangues, não me refiro a uma espécie de código penal do “mundo do crime” exatamente análogo ao código penal oficial ou à existência de uma figura semelhante a um “juiz” que poderia gerar julgamentos “superiores” ou definir penalidades (o que, ressalta Rocha, não acontece nos bairros periféricos da capital mineira), mas a um compartilhamento, entre os diversos grupos criminais, de algumas noções por meio das quais o mundo, as relações, o certo e o errado são definidos (ou, nas palavras de Rocha, uma “gramática moral do mundo do crime”). A moralidade, nesses contextos, portanto, é narrativa e situacional (FELTRAN, 2014). Essa maleabilidade que caracteriza os regimes normativos será objeto de análise mais à frente do texto, em especial no capítulo 4. Por agora, o que interessa é a capacidade de produzir ordem que os “bandidos” tem no Morro da Luz, apesar do caráter pulverizado que o *crime* aqui assume. Essa capacidade, e a violência a ela constantemente atrelada, gera, como é de se esperar, um medo de retaliação ou de punição que muitas vezes permeia as relações e os cotidianos dos moradores da favela (e que se torna um importante dispositivo normatizador das relações nesse contexto).

O que a etnografia na Luz me mostrou, então, é que, por se tratar de grupos armados controlando uma população desarmada, a regulação do cotidiano feita pelo *crime* é pautada na violência, seja ela aplicada, seja a sua ameaça subentendida. Mas não é só na violência que se sustenta a capacidade normativa do *crime*. Para que o regime normativo criminal possa transcender o “mundo do crime” propriamente dito e também organizar relações na comunidade como um todo, é preciso que o *crime* seja reconhecido enquanto moralidade válida, e isso acontece a partir da construção cotidiana de sistemas de definição do que é e do que não é justo, a partir dos quais a legitimidade criminal se reforça. É essa característica moral – que caracteriza o “mundo do crime”, mas que dele transcende – que permite que alguns comportamentos indesejados sejam inibidos e que

possibilitam, então, que os estudantes se sintam mais seguros dentro do que fora da favela, fato amplamente descrito na literatura sobre periferias urbanas (BIONDI; SEGURO, 2003; FELTRAN, 2007a, 2008b; FIDALGO; SUÁREZ; VALLEJO, 2010; MARQUES, 2013; ROCHA, 2017; ZILLI, 2015). Eles reconhecem, afinal, a eficiência daquilo que chamam de “lei da favela” na produção de ordem (MOTTA, 2017) no território. Em contraste com uma realidade exterior muitas vezes excludente e hostil para os estratos empobrecidos da população, a sensação atribuída aos “meninos” e à ordem por eles produzida na comunidade aparece muitas vezes nos discursos dos sujeitos como uma “proteção ao morador”.

É nesse sentido que Thiago, morador da Luz desde que nasceu, me disse que viver em periferia é como viver em uma “fortaleza do crime”. Jovem, com 23 anos de idade, Thiago é negro, e usa seu cabelo no estilo “black power”. Seus pais vieram de Salvador, Bahia, para Belo Horizonte para tentar “melhorar de vida”. Quando Thiago era pequeno, seus pais se converteram ao evangelismo e passaram a criar os filhos dentro do mundo religioso do Morro da Luz. Em um primeiro momento, a família viveu em um barracão de lona, e aos poucos foram construindo a primeira casa em que Thiago viveu. Thiago é a quinta criança de um total de 10. Apesar da pouca idade, ele já trabalhou em uma diversidade de funções: aos 08 anos, começou a ajudar o pai a lavar carro em um estacionamento – um “serviço de carteira assinada” que, Thiago ressalta, fez diferença na vida das crianças que, embora tenham sido sempre pobres, nunca “passaram necessidade” – e começou a “ganhar um dinheirinho” que, relembra, usava para comprar artigos como figurinhas para completar álbum ou coxinha de frango e suco na escola; aos 14, ele e um de seus irmãos começaram a trabalhar como entregadores de supermercado e conseguiam “tirar um dinheiro bom”; depois conseguiu um emprego provisório como entregador de gás e, simultaneamente, ajudava um padeiro a fazer pães; aos 15 ou 16, completou um curso na ASSPROM²⁵ e, depois de algumas dificuldades, passou a trabalhar para o correio (emprego que durou pouco porque, em alguns meses, Thiago havia entrado em conflito com seus superiores e saiu do trabalho); conseguiu depois um emprego na BHTrans²⁶; aos 17, começou um trabalho em uma banca de revista aos finais de semana; depois,

²⁵ ASSPROM, Associação Profissionalizante do Menor de Belo Horizonte é uma entidade que, segundo consta em sua página web, “profissionaliza e orienta adolescentes e jovens de famílias em situação de vulnerabilidade social”(“ASSPROM | Quem Somos”, [s.d.]).

²⁶ BHTrans é a empresa responsável pelo transporte e o trânsito da cidade de Belo Horizonte.

conseguiu uma vaga como educador de audiovisual em uma escola na Luz (ele já tinha feito cursos na área antes). Hoje em dia, Thiago é jornalista, fotógrafo e professor de musicalização.

Thi, como muitas vezes é chamado, é tímido, fala em um tom de voz suave e olhando para baixo. Sua timidez, porém, se dissipa com o tempo e ele então passa a conversar com maior liberdade. Thiago e eu nos conhecemos a partir de um grupo cultural no qual me inseri para além da pesquisa mesma, mas que também me forneceu pistas de análise importantes sobre as quais me deterei com mais profundidade em outros momentos do texto. O que interessa agora são as considerações que Thiago fez sobre a vida na Luz. Depois de descrever sua trajetória laboral e narrar sua infância na comunidade – com ênfase na forma como cresceu brincando com seus vizinhos na rua e na felicidade que sentia quando os pais deixavam-no tomar sorvete na lanchonete perto de casa – Thiago conta também que não tinha “noção do perigo”: quando criança, ele e sua turma de amigos costumavam “explorar” uma mata perto da favela, onde caçavam escorpião e cobra sem se darem conta do risco que corriam. Curiosamente, Thiago coloca no mesmo escopo de atividades perigosas e da “falta de noção” típicas da infância, o fato de que corria pelas ruas e vielas da comunidade sem prestar atenção no que acontecia, sem perceber que muitos dos jovens com os quais cruzava estavam armados:

E era muito legal. E assim, com toda inocência a gente fazia isso, a gente via cobra e não sabia o que era, matava escorpião sem saber que era perigoso, era muito complicado, mas, enfim, minha infância foi assim. A gente sempre cresceu, a gente cresceu na rua, não conseguiu ver a violência do jeito que ela é hoje, então a gente não entendia os perigos, por isso acho que era mais fácil, a violência de periferia mesmo, povo andava armado mesmo, mas a gente não percebia. Era mais essa visão de ‘ah vou brincar’, brincava de polícia e ladrão e independente do que está acontecendo ao redor. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019).

A intimidade com os “meninos”: proteção

Perguntei, então, se uma possível explicação para essa ausência de entendimento das atividades do tráfico que aconteciam na vizinhança poderia ser que os “meninos” escondessem as armas diante de crianças. Ele respondeu que não, e argumentou que não há necessidade disso, porque o *crime* conta com uma legitimidade na favela.

Não, não, não tem pudor nenhum, eles não escondem. Mas é porque assim, já se tornou algo tão, hoje em dia, se tornou algo tão comum que eles estão preocupados também com

outras coisas, preocupados se eles estão em perigo, se tem polícia chegando, tudo mais. E a população que acho que já entendeu que é assim, porque infelizmente, o que eu sempre falo com meus amigos quando a gente está conversando sobre a violência na periferia, nas favelas, a gente fala sobre o impressionante que *a gente vive em uma fortaleza do crime*, porque aqui não tem assalto, aqui não tem estupro, não tem isso, aquilo, mas isso tudo não é porque a polícia fornece segurança para a gente, é porque o pessoal do morro não deixa acontecer, então isso se tornou normal, *a gente vê, mas a gente sabe que se não tivesse seria pior*, então eu acho que eles entendem, por ser dessa forma também, que não tem porque esconder. Todo mundo conhece todo mundo, exemplo, hoje eu tenho 23 anos, né? A maioria dos meus amigos de quando eu era bem pequeno mesmo, hoje estão envolvidos no tráfico e eu sei disso, só que acaba que eu não posso fazer muita coisa, mas não deixa de ser meus amigos. Então acho que isso banaliza um pouco a situação, a gravidade da situação. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, abril de 2019, ênfases minhas).

O *crime*, portanto, conta com um significativo nível de legitimidade na comunidade. Os jovens envolvidos com o tráfico não são, em geral, vistos como grandes “gangsters” ou como “mafiosos” cuja realidade seria alheia à do restante da população. Pelo contrário, para grande parte dos moradores do Morro da Luz, “os meninos” são seus filhos, amigos, sobrinhos, tios, primos e vizinhos – são pessoas conhecidas, familiares, e que compartilham, em maior ou menor medida, uma mesma realidade. Também eles são muitas vezes filhos ou netos de trabalhadores rurais, de migrantes de outras partes de Minas Gerais ou do nordeste do país, são pessoas que lidam com o dia-a-dia de pobreza urbana, que entendem e empregam a mesma linguagem, que compartilham experiências de serem alvos de desconfiança por segurança de supermercados, que escutam músicas do mesmo estilo e que gostam de comidas similares. São compartilhadas, também, de maneiras mais ou menos intensas, moralidades. Sabe-se, por exemplo, que estupro e pedofilia são desaprovados pelo *crime* e são muitos os casos desses tipos em que, me diz Tamara, trabalhadora do Centro de Saúde, “o tráfico vai lá e faz a lei”. Nessas situações, “fazer a lei” corresponde, na maioria das vezes, à expulsão do sujeito autor do ato da favela, ou à sua morte²⁷.

²⁷ Isso não significa que casos de violência sexual deixem de ocorrer na favela e nem mesmo que sejam raros. Primeiramente, é necessário ressaltar que relações abusivas são muitas vezes conduzidas dentro de casa e não raramente permanecem em segredo. Além disso, é possível, afinal, que uma mesma situação seja considerada como pedofilia ou como estupro para alguns sujeitos e para outros não, o que se vê com frequência dentro e fora das periferias. A questão do que é ou deixa de ser consentimento parece não ser óbvia para grande parte da população, e, portanto, o sujeito que seria o agressor pode alegar que a relação não foi forçada, ainda que a vítima diga que o foi, por exemplo. No entanto, uma vez que a classificação de determinado ato como estupro já está amplamente reconhecida na comunidade, a punição violenta pelos “meninos” é quase certa.

Ao mesmo tempo, circula a ideia de que os “bandidos” de certa forma *respeitam*²⁸ os “moradores”. Nesse sentido, Caio, o professor que também é residente da Luz, me contou que para quem mora no Morro “não existe um incômodo com a criminalidade”, e me explicou dizendo que:

As pessoas que moram no Morro eles são, eu não posso dizer protegidos, mas eles não são ameaçados diretamente pela criminalidade, mas sim indiretamente porque, querendo ou não, hoje não sou ameaçado como morador, mas amanhã meu filho está sendo ameaçado porque, entendeu? Então tem tudo isso, tem essa preocupação quanto à criminalidade mesmo, a questão das drogas, a questão desse fluxo que as bocas estão tendo o tempo todo, então assim, às vezes pessoas do seu lado, que você estava do seu lado, depois estava lá na boca, o que você vai fazer? Questão até da impotência, como combater isso? Porque hoje quando o menininho está envolvido tá lá, tá ganhando o que? R\$ 100 por dia, quem tem condições de pagar R\$ 100 por dia? Tá lá, entendeu? (Entrevista com Caio, 40 anos, professor/morador, abril de 2018).

A intimidade com os “meninos”: ameaça

Como demonstra o relato de Caio, um dos principais perigos oferecidos pelo *crime* está muitas vezes relacionado ao agenciamento de crianças e jovens. Lembro-me de uma mulher, Alice, que conheci quando ainda estava na graduação e conduzia oficinas no Projeto de Resgate da História das Mulheres da Luz, e que depois veio a participar, em 2018, dos encontros sobre a história da comunidade que realizei como parte da etnografia. Alice é uma figura muito participativa nas diversas atividades e *projetos* oferecidos na favela. Eu ainda me lembrava da agenda que ela tinha em 2012: além de cuidar do filho e cozinhar para o marido, Alice preenchia quase qualquer tempo “livre” com encontros, reuniões e dinâmicas oferecidas por ONGs, por instituições estatais ou por empresas atuantes no Morro da Luz. Cinco anos depois, quando nos reencontramos durante minha incursão etnográfica na Luz, percebi como esse seu traço continuava fortemente presente. Alice é uma mulher branca, que hoje deve ter por volta de 40 anos de idade, com cabelos castanhos, lisos e longos batendo na cintura. Da primeira vez que a conheci, me marcou a forma como ela participava das atividades, sempre muito ativa e falante, e não raramente inconveniente ao interromper as falas das outras participantes. Ela tinha relatado, na época, que havia passado por um grave episódio depressivo, e que, por isso, procurava se ocupar de todas as maneiras possíveis. De fato, minhas recordações dela tinham quase sempre um “quê” de ansiedade, um discurso que

²⁸ A questão do respeito será mais profundamente abordada em outros momentos do texto.

atropelava a si mesmo e uma dificuldade em escutar o que as outras pessoas diziam. Sua inquietação se intensificava quando os encontros se prolongavam, e o mesmo aconteceu em 2018: tanto antes quanto agora, Alice frequentemente buscava o celular dentro da bolsa para verificar o horário. Ela se justifica dizendo que não gosta de deixar o filho sozinho em casa por longos períodos, e seu receio, ela dizia, não tinha relação com a possível solidão da criança ou com um acidente doméstico que poderia ocorrer justamente quando ela não poderia socorrê-lo, tampouco estava ligado à fome que ele poderia sentir se passasse horas sem se alimentar. A criança, que, se não me engano, tinha por volta de 10 anos à época e que agora estaria com seus 15, era “muito independente”. O perigo, ela ressaltava, não estava no garoto, mas na rua, no beco em que ficava sua casa: logo na esquina, ela relata, funciona uma boca de fumo. Seu pior medo era a possibilidade de o filho ser agenciado pelos jovens do tráfico e adentrar uma vida que ela, em primeiro lugar, condenava do ponto de vista ético, mas que, principalmente, associava à morte violenta e prematura de tantos sobrinhos e vizinhos apenas alguns anos mais velhos que seu filho.

O medo que sentia Alice não era exclusivo dela. Também Caio relata com apreensão a possibilidade de seu filho “cair na besteira” de se envolver com o tráfico, e resalta a impotência que sente diante das oportunidades financeiras oferecidas no mercado de varejo de drogas ilícitas em comparação ao que o menino pode ganhar em qualquer trabalho legal. No relato de Caio e de tantos outros, a passagem de um jovem visto como alguém com quem se convivia diariamente (“às vezes pessoas do seu lado, que você estava do lado”) a um traficante (“depois estava lá na boca, o que você vai fazer?”) é rápida e, por ser rápida, é dificilmente interrompida. Essa situação também foi mencionada por Camila, 25 anos, uma amiga que conheci no mesmo grupo cultural em que conheci Thiago.

Camila é uma figura peculiar: negra, alta, de cabelos raspados e trajando roupas “andróginas”, está sempre de calça jeans rasgada e batom escuro, o corpo repleto de tatuagens e o nariz furado com um piercing. Tendo ela esse perfil e eu uma ideia até então estereotipada sobre o assunto, muito me espantei quando me disseram que Camila era divorciada, evangélica e cantava em um coral gospel de sua igreja. Camila teve uma trajetória de vida marcada por idas e voltas da favela. Seus avós, vindos do norte de Minas Gerais, foram os primeiros de sua família a morarem na Luz e foi na comunidade que seu pai nasceu e foi criado. Antes de se relacionar com a mãe de Camila, seu pai “teve envolvimento com outra mulher” e, desse relacionamento, nasceu o irmão mais velho de

Camila. A mãe, “muito cristã”, veio jovem, com 17 anos, do interior do estado para a capital, conheceu o pai, à época com 27 anos e recém-divorciado, e se apaixonou. Em poucos dias, conta Camila, sua mãe passou a também morar na Luz, “todo mundo em um mesmo barraco”. Pouco tempo depois, a mãe engravidou de Camila. Inicialmente, os três viviam em um cômodo da casa da avó, mas foram construindo um “puxado” em cima do barraco para viverem mais confortavelmente. Quando Camila era ainda bebê, o casal engravidou de novo, e nasceu uma das irmãs de Camila, menos de um ano mais nova do que ela. Os nascimentos dos outros irmãos não ganham tanta ênfase no relato de Camila, que rapidamente muda de assunto e passa a contar da mudança que fizeram para um bairro pobre da zona norte da cidade.

O motivo da mudança teria sido um desentendimento entre sua mãe e sua avó cujo cerne, ela suspeita, teria relação com uma questão religiosa: a avó era umbandista e a mãe fazia parte da Assembleia de Deus. Camila e seus irmãos passaram boa parte da infância e da adolescência no novo bairro, que, apesar da pobreza que o caracteriza e o assemelha à favela, “funcionava diferente”. Quando ela tinha 14 ou 15 anos, conta Camila, seus pais se divorciaram e ela voltou a morar na Luz com seu pai. Entre o momento da entrevista que ela me concedeu, em junho de 2018, e uma conversa que tivemos em 2019, Camila tinha conseguido um emprego como vendedora em uma loja de roupa de shopping e tinha se mudado da Luz outra vez. A vida na favela, ela me explica, tem seus pontos positivos:

Tá, numa dessas idas e vindas dos meus pais, a gente uma vez se mudou lá pra Avenida Jacarandá se eu não me engano, nós moramos lá durante um tempo bacana, mas eu pude observar algo não só com essa questão nossa como família, mas convivendo com pessoas que moram em bairro assim, eu pude sentir uma diferença do Morro pro bairro. Tá, pontos positivos: *eu acredito que exista uma certa união e proteção entre os moradores*, assim, no aspecto de você poder confiar que se você precisar de alguma coisa independente de qual é a relação com seu vizinho, levar no hospital, qualquer coisa, eles vão te abraçar e vão fazer. E em bairro já você vê que não acontece muito isso, nessa época que a gente morou na Jacarandá, por exemplo, era meio complicado porque meu pai era um pouco violento e às vezes eles brigavam muito e tals, então a gente podia morrer lá dentro que o vizinho, ‘caguei’²⁹, nada fazia com nós, não que alguém tenha que entrar lá e intervir porque em relacionamento não se entra, mas você consegue observar isso porque já houve conflitos também do meu pai com a minha irmã aqui em casa na Luz em que não só minha tia, mas outros vizinhos entraram e falaram ‘não pode fazer isso’, que ela [a irmã] tinha meio que aprontado assim, ele [o pai] queria meio que matar ela... (Entrevista com Camila, moradora da Luz, junho de 2018, ênfase minha).

²⁹ Expressão que denota indiferença.

No bairro, ela ressalta, as relações entre vizinhos são mais distantes do que na favela. Camila conta que, enquanto moravam fora da Luz, seu pai algumas vezes “era um pouco violento” e não raramente agredia fisicamente a esposa e as crianças e, em oposição ao que ocorria na Luz, os vizinhos nunca interviam. Essas redes de apoio que se formam em favelas são ressaltadas por Camila e por muitos outros moradores com quem interagi desde 2011 e parecem caracterizar mais fortemente os discursos dos idosos. Camila segue elencando aspectos que considera positivos de se morar na Luz e ressalta, aparentemente a partir de uma pressuposição de que para algumas pessoas a atuação do *crime* na comunidade é vista como algo bom, que, para ela, a convivência com o tráfico de drogas e tudo que isso implica é definitivamente um ponto negativo da vida na favela.

Mas agora... não vou falar da criminalidade, da proteção que ela gera pros moradores porque eu não sou muito a favor disso, porque eu acho que é algo que mais nos causa mal do que beneficia, que *eles nos dão uma certa proteção em questão de ninguém roubar lá dentro da favela, tananã, mas ao mesmo tempo a juventude e as crianças são extremamente influenciadas a estar na criminalidade*. E uma vez que isso acaba com a vida de qualquer pessoa que se envolve com isso, então *eu acho que é uma troca que não é justa, sabe?* (Entrevista com Camila, moradora da Luz, junho de 2018, ênfases minhas).

Camila também ressalta, mesmo não tendo filhos, o problema do agenciamento de crianças e adolescentes pelo tráfico. A produção de ordem ou a chamada “lei da favela” e a “proteção” pelo *crime* oferecida não compensam, do seu ponto de vista, a entrada dos jovens na venda de drogas ilícitas e a violência que essa entrada muitas vezes acarreta.

Ambivalência

Meu trabalho de campo evidenciou, portanto, que a convivência com jovens atuantes na venda varejista de drogas (e a intimidade que muitas vezes caracteriza essa convivência) não faz com que as atividades ilegais sejam bem-vistas ou que as ações das gangues sejam aprovadas. O que acontece, muitas vezes, é a construção de sentimentos ambivalentes em relação aos “meninos”: ao mesmo tempo em que a produção de ordem é reconhecida como importante para o cotidiano na favela, o perigo advindo de se viver em um território dominado por grupos criminais armados tem efeitos negativos nas sociabilidades dos moradores da Luz. Os altos níveis de estresse e medo marcam as relações criadas no território e não raramente produzem impactos psicologicamente adoecedores nos sujeitos com quem interagi (como no caso de Alice, por exemplo). Ao mesmo

tempo em que crianças e adolescentes que entram para o “mundo do crime” passam a ser produtores de renda e que o dinheiro advindo da venda de drogas é frequentemente importante para a subsistência de famílias na Luz (aspecto frisado por Caio na entrevista que me concedeu, “porque hoje quando o menininho está envolvido tá lá, tá ganhando o que? R\$ 100 por dia, quem tem condições de pagar R\$ 100 por dia?”), essas mesmas crianças e esses mesmos adolescentes são muitas vezes violentados e não raramente mortos dentro de poucos anos. Nas palavras de Camila (que ecoam nas falas de muitos outros moradores), “é uma troca que não é justa”.

A ambivalência caracteriza a relação que grande parte dos moradores do Morro da Luz tem com os “meninos” e é atualizada no cotidiano: a cada vez que os “meninos” ajudam uma família a pagar dívidas, a cada “estuprador” que é morto pelo tráfico, a cada tiroteio interrompido nos horários de celebração de missas e cultos, a legitimidade do *crime* é atualizada; por outro lado, cada vez que o *crime* pune alguém de forma considerada exagerada ou injusta; cada vez que o *crime* agencia crianças mais novas; e cada vez que o *crime* dificulta o acesso a serviços públicos pela comunidade (como a entrada de ambulâncias na favela ou o funcionamento de Centros de Saúde durante as “guerras de gangues”), a legitimidade conferida aos “meninos” é fragilizada. Em um processo cotidiano de interações, sentimentos de pavor e de admiração se interconectam na produção de um “respeito” – variável de acordo com a situação, os sujeitos, o grau de proximidade com jovens envolvidos com o tráfico, e assim por diante – conferido ao *crime*.

Essa situação tem íntima relação com a atuação da polícia no Morro da Luz. Em muitos momentos do meu campo e da minha experiência anterior no território, a PM aparece de forma controversa nos discursos dos sujeitos com que interagi. Há uma percepção compartilhada, de formas mais ou menos intensas, de que moradores de periferia são com frequência preventivamente incriminados (MISSE, 2014) pela polícia e que são muitas vezes destratados e não raramente agredidos por oficiais simplesmente por morarem onde moram e terem a pele da cor que tem. Ao mesmo tempo, escutei de muitos dos meus interlocutores que a população da Luz gostaria de ter a possibilidade de chamar a polícia em algumas situações conflituosas, como fazem as classes médias e altas. No entanto, a entrada da P.M. na favela é malvista e repreendida pelos “meninos” que não querem ter suas atividades comerciais interrompidas ou prejudicadas. Essas duas condições fazem com que a polícia seja poucas vezes *acionada* por quem vive no Morro da Luz. Thiago destacou, relembro, que a ordem na Luz não é garantida pela polícia, mas pelo *crime* (“porque aqui não tem assalto,

aqui não tem estupro, não tem isso, aquilo, mas isso tudo não é porque a polícia fornece segurança para a gente, é porque o pessoal do morro não deixa acontecer”) e que, por isso, “os meninos” são vistos frequentemente como imprescindíveis na produção normativa da favela e no “cuidado” com os moradores que se encontram fragilizados em sua situação de pobreza (“a gente sabe que se não tivesse [o *crime*] seria pior). Camila, por outro lado, destaca a vulnerabilidade que sente por temer ser punida pelos “meninos” caso chame a polícia diante de alguma situação conflitiva que possa vir a vivenciar:

Até em questão da polícia, por exemplo, tá, vou falar uma situação: se alguma coisa, vamos supor que aconteça alguma coisa com você, precisar que a polícia vá lá em casa pra resolver, eu não posso simplesmente chamar a polícia, não é tão simples assim, porque eu lembro que uma vez a gente teve problema na casa da minha tia com um dos meus primos que alguém quis chamar a polícia e isso gerou problema porque as pessoas, os meninos que estavam mexendo com venda do tráfico eles xingaram porque eles não podiam entrar ali, simplesmente entrando porque ia atrapalhar na venda de droga, tals, então é meio complexo. (Entrevista com Camila, moradora da Luz, junho de 2018).

A (quase) impossibilidade que quem vive na Luz (e em muitos territórios periféricos do país) tem de chamar a polícia é muitas vezes reconhecida como uma limitação de se viver na favela. Esses sujeitos sabem que diante de um problema grave ou de um perigo iminente, não podem contar com a ação da PM, o que gera impactos significativos na liberdade que essas pessoas tem de desenvolver atividades do dia-a-dia, efeito também identificado em outros territórios de pobreza da América Latina (GONZÁLEZ, 2017). Não é difícil entender que quanto menos se pode recorrer à polícia, mais o *crime* passa a figurar como uma instância possível na busca por justiça (FELTRAN, 2010c): “aqui a polícia é o bandido”.

O fato de a PM ser raramente acionada por quem mora no Morro não significa, portanto, que sua atuação (ou a ausência dela) não repercute no cotidiano de quem ali vive. Pelo contrário, as vidas desses sujeitos são entrelaçadas e marcadas por essa questão, o que será aprofundado em outros momentos do texto. A polícia, porém, é apenas uma das várias facetas do estado nas periferias.

2.2 “A gente enquanto estado”

Os mesmos garotos, duas representações

Cristina é educadora social e trabalha com um grupo de adolescentes de 14 a 20 anos de idade no programa ProJovem³⁰, que tem como objetivo (re)inserir jovens residentes em áreas pobres do país nos sistemas educacional e laboral. Esse grupo, cuja composição, curiosamente, é inteiramente masculina, se reúne todas as tardes e desenvolve atividades – tais como debates sobre gênero, raça e sexualidade; oficinas artísticas; excursões para museus e cinemas etc. – em um dos Centros de Referência à Assistência Social do Morro da Luz. No primeiro dia que visitei o grupo, o debate era sobre música. Cristina passava videoclipes de artistas de países africanos para os meninos assistirem. Os garotos pareciam interessados, viam atentamente os vídeos e faziam pequenos comentários entre si sobre as roupas e acessórios dos músicos. A ideia, me disseram, era refletir, entre outros temas, sobre a questão da ancestralidade negra (e, nesse dia específico, discutir sobre os motivos pelos quais conhecemos, em geral, muito mais artistas e personalidades estadunidenses do que de outras partes do mundo).

Algumas semanas antes de nos conhecermos, me relatou Cristina, o grupo havia combinado uma ida ao Inhotim³¹, um prestigioso museu de arte contemporânea localizado na Região Metropolitana de Belo Horizonte. A preparação para a excursão, ela relata, já durava quase um mês e a expectativa gerada pela pequena viagem teria “mobilizado muito os jovens”, que “não paravam de falar no assunto”. No dia do encontro, no entanto, alguns deles, atipicamente, se atrasaram. Quando finalmente chegaram ao CRAS, os garotos contaram que, devido a um tiroteio entre gangues locais na noite anterior (acontecia uma “guerra de gangues” na Luz), policiais militares haviam entrado na favela e revistado ostensivamente alguns moradores, especialmente homens jovens. Quando saíam de casa, já com as mochilas preparadas com lanches e garrafas d’água para passar o dia fora, os meninos tiveram seus caminhos interceptados e se somaram a outros tantos cujos planos também

³⁰ Programa Nacional de Inclusão de Jovens: Educação, Qualificação e Ação. Para saber mais, ver <https://idjovem.com/projovem/> “Projovem: O que é, como funciona, inscrições, datas - ID Jovem”, [s.d.].

³¹ O Inhotim é uma instituição que mescla um jardim botânico e um museu de arte contemporânea. Largamente reconhecido nacional e internacionalmente, o Inhotim é ponto turístico no estado de Minas Gerais e está localizado no município de Brumadinho, Região Metropolitana de Minas Gerais. Para saber mais, ver <https://www.inhotim.org.br/>.

foram interrompidos pela ação policial. Os jovens foram abordados, encostados nas paredes e revistados pelos oficiais, de uma forma, disseram, ao mesmo tempo rápida e agressiva. Quando enfim foram liberados, seguiram o percurso até o CRAS.

O episódio teria sido narrado pelos jovens, conta Cristina, quase como um rito de passagem. Com seus 14 a 20 anos de idade, muitos já tinham sido objeto de revista policial antes, outros aguardavam aquele momento, que já havia ocorrido para vários de seus amigos e familiares. A vez deles chegaria, era só uma questão de tempo. Eu ouvia Cristina me relatar despreziosamente o ocorrido enquanto tomávamos café em pé na parte térrea do CRAS. Enquanto ela falava, eu a escutava com atenção e observava a vista do Morro da Luz. Os barracos, naquele horário, já perto do fim tarde, pareciam adquirir, com a luz do sol poente, um aspecto quase dourado. A vista do Morro e a narração de Cristina me remeteram a um encontro com mulheres moradoras da Luz que eu tinha conduzido, em parceria com minha dupla da época, no ano de 2012, que muito me marcou. Já não me lembrava exatamente qual era a pauta que discutíamos naquele dia, mas me veio à mente a fala de uma das participantes: a senhora havia contado que seu neto, que provavelmente estava com seus 8 ou 9 anos de idade, ao sair de casa para visitar um amigo, encontrou um policial armado logo na esquina. Ela contou, rindo, que ele voltou para casa logo depois: havia urinado nas calças de medo e precisava tomar outro banho. Aquela fala tinha me impactado e me provocado uma imobilidade, tanto pelo sofrimento da criança quanto pelo riso fora de lugar da avó, que parecia ter encontrado no humor o veículo de expressão de sentimentos cujo compartilhamento é difícil (GOLDSTEIN, 2003b). Não consegui formular nada para falar em relação ao que tinha acabado de escutar e a conversa rapidamente tomou outros rumos. Quando cheguei em casa, me lembro, fiquei pensando sobre a vivência daquela criança, sobre como ele já sabia que, muitas vezes, o policial representa, para ele e para quem com ele se parece, uma fonte de perigo mais do que uma fonte de segurança.

Os integrantes do ProJovem – diferentemente do netinho da participante da oficina em 2012 – já eram adolescentes, já percebiam de outra forma as dinâmicas sociais de quem vive em periferia. Ainda que não tenha sido prevista, ou que possa ter gerado sensações de medo, angústia ou revolta, a revista, para eles, não representou, e nem poderia representar, uma surpresa. Pelo contrário, Cristina ressalta, com um ar de preocupação, que aquela vivência parecia ter sido por eles significada como rotineira, como uma coisa “legal”.

Na história que me contou Cristina, ela própria também moradora de periferia, também negra e também jovem (embora visivelmente mais velha do que os educandos), pode-se perceber como o estado, representado em seus efeitos mais repressores através da Polícia Militar, se fez presente na vivência daqueles garotos e quase impediu que eles participassem de algo que o próprio estado, materializado agora em uma forma mais “protetiva”, também oferecia, que era a participação em atividades culturais e a circulação por espaços por eles pouco acessados. Os meninos foram depois, relata Cristina, estimulados a refletirem sobre a revista policial e a presença quase que homogênea dessa vivência nas trajetórias de homens jovens, pretos e pardos, e moradores de periferia no Brasil. No entanto, o que aconteceu, de início, percebo pelo relato breve mas detalhado que Cristina me faz do ocorrido, parece ter sido um reforço de uma identidade, tanto masculina quanto periférica, bem como um ritual de passagem da infância para a juventude. Cristina percebia a gravidade do simbolismo do que tinha se passado com aqueles jovens: ao serem confrontados pelos policiais, os garotos se reconheceram, ainda mais fortemente, enquanto quem são, tanto em termos de gênero, quanto territorial e racialmente, e sentiram no corpo os efeitos de serem previamente vistos como suspeitos. E ao confrontar esses jovens, a Polícia Militar, ou o fazer-estado (SCOTT, 1998) em sua forma mais tradicionalmente repressora, se atualizou. Mas não só isso: de maneira (aparentemente) paradoxal, tanto quando é proposta e planejada a ida ao museu quanto quando Cristina estimula os jovens a pensarem criticamente sobre o enquadramento que sofreram, o fazer-estado também se atualiza, agora em seu caráter mais relacionado à provisão de direitos.

Temos, então, apenas nesse acontecimento, 1) as “guerras” entre gangues, responsáveis pela maior parte dos homicídios em Belo Horizonte, perpetradas por jovens envolvidos com o tráfico, mas cujos conflitos não decorrem necessariamente da dinâmica do tráfico propriamente dita; 2) o estado como provedor de direitos que propõe atividades culturais aos jovens moradores de periferia; e 3) o estado como repressor e inquisidor, que vê, nesses mesmos jovens, protótipos de inimigos; e 4) o estado como facilitador de reflexões sobre uma sociedade desigual, que estimula críticas ao próprio estado, em sua faceta repressora. Nessa breve passagem, contada casualmente por Cristina, pode-se perceber, portanto, o que Das e Poole (2004) argumentam acerca das margens e de como são nesses territórios e com esses sujeitos que o fazer-estado se renova continuamente.

Esse episódio ilustra a tensão que existe no Brasil entre periferia e mundo público (FELTRAN, 2010b), que, embora tenha sido sempre marcada pelo conflito, adquiriu novas configurações desde

o fim da ditadura militar no país (CALDEIRA; HOLSTON, 1999; RIZEK; AMORE; CAMARGO, 2014). A repressão à “subversão” que, na época dos militares, era tratada como proteção ao estado, passa a ser substituída pela repressão ao crime e os protegidos agora são os “cidadãos”, ou a “sociedade”. Os inimigos nacionais, agora, são os criminosos (SANJURJO; FELTRAN, 2015). Entre os anos 1990 e 2000, embora as estruturas econômicas permanecessem em certa medida regidas por uma lógica neoliberal, a preocupação com a “questão social” se fortaleceu, como evidencia a eleição de presidentes considerados de esquerda em vários países do continente latino-americano, e, mais especificamente, de Luiz Inácio Lula da Silva em 2003 no Brasil.

Estabelecia-se, então, um período de crescimento do acesso a bens de consumo e a direitos básicos para a parcela mais pobre da população. Simultaneamente, em um processo que já havia começado nas décadas anteriores, os índices de crimes, especialmente de crimes violentos, crescem exponencialmente. Os abusos e a violência policial, obviamente presentes no período ditatorial, continuam a marcar a vida de parte da população. A democracia eleitoral, portanto, não bastou para o estabelecimento de uma cidadania democrática (CALDEIRA; HOLSTON, 1999). Em um cenário que combina a ampliação do acesso a direitos e um aumento da criminalidade, a relação entre estado e periferia tem se dado – não somente no Brasil, mas na América Latina de forma geral – a partir de uma combinação de proteção social e luta contra as classes baixas (FELTRAN, 2010a; KESSLER, 2010; RIZEK; AMORE; CAMARGO, 2014). Os pobres passam a ser classificados segundo um *continuum* que vai do trabalhador/consumidor, a ser fomentado, ao “bandido”, a ser eliminado (FELTRAN, 2014).

Na vivência empírica, o que temos, e é isso que o relato de Cristina ilustra, é a superposição dos imaginários de pobre como alguém a quem o estado deve conferir maior atenção na provisão de acesso a bens e serviços e também como um ator potencialmente perigoso e ameaçador. A noção de pobreza é muitas vezes utilizada para a delimitação de comunidades sobre as quais atuar (ROY et al., 2016). Não é por acaso, portanto, que as atuações estatais têm efeitos diversos e muitas vezes aparentemente contraditórios, em especial para os estratos empobrecidos da malha urbana. O estado, como já defendido na primeira parte desta tese, não é, portanto, uma racionalidade administrativa, mas é em grande medida, um misto de ações e efeitos – ou aquilo que Philip Abrams (1988) chamou de estado-sistema (referente às práticas institucionais) e estado-ideia (referente a uma representação do estado enquanto tal). O fato, então, de os mesmos garotos vivenciarem a

corporificação de duas aparentemente contraditórias facetas simbólicas relacionadas à pobreza evidencia o caráter heterogêneo daquilo que chamamos de estado. No caso dos garotos do relato de Cristina, foi através justamente da superposição da representação do “jovem vulnerável” como, por um lado, potencial criminoso (que deve, então, ter suas “inclinações” devidamente combatidas e suas ações possivelmente violentas devidamente evitadas através, por exemplo, de revistas policiais) e como público-alvo de políticas de cidadania e acesso a direitos (e, portanto, devidamente estimulados a continuarem na escola e a encontrarem empregos, e, no caso específico a que nos referimos aqui, incentivados a circularem por espaços culturais historicamente acessados exclusivamente pelas classes médias e altas) que o fazer-estado se atualizou, a partir da margem.

O paradoxal fazer-estado na margem

A pluralidade característica daquilo que chamamos de estado, portanto, ficou evidente nos percursos traçados pelos educandos do ProJovem entre o CRAS, a revista policial e o museu. Essas cenas são vistas como uma espécie de protótipo do funcionamento estatal na favela: no dia-a-dia de quem vive no Morro da Luz, o contato com agentes estatais – e com os sistemas de crenças de cada um desses agentes (MAYNARD-MOODY; MUSHENO, 2003) – é plural e é também significado de maneiras diversas, algumas mais positivas, outras nem tanto. Ao contrário da ideia que circula no senso comum de que haveria uma ausência de estado em territórios periféricos, o que a minha pesquisa me mostrou é que os moradores da Luz circulam, em suas vidas cotidianas, em uma complexa trama de múltiplas ações e instituições estatais. Nessas vivências, os sujeitos acessam direitos e cidadania, mas são também frequentemente marginalizados. Assim como o *crime* é simultaneamente visto como fonte de proteção e de perigo, o estado é percebido, por quem mora na favela, como, por um lado, fundamental para a vida – e não raramente para a sobrevivência – e, por outro, como reprodutor de desigualdades. Eles entendem, por exemplo, que são muitas vezes injustamente classificados como potenciais *bandidos* pela P.M., mas também gostariam de poder chamar a polícia para resolver conflitos vividos no dia-a-dia. Os sujeitos com os quais interagi ao longo do percurso da presente pesquisa e da minha experiência prévia na Luz fazem uso e reconhecem a importância, por exemplo, dos Centros de Saúde. São nessas instituições que são tratados e acompanhados em suas variadas questões de saúde. Eles também entendem, porém, que são muitas vezes submetidos a longas esperas (e que não raramente são depois atendidos em

consultas breves e superficiais) e a sensação passa a ser, com alguma frequência, a de angústia ou revolta. Muitos moradores do Morro também frequentam os CRAS. Nessa instituição, são atendidos por assistentes sociais e psicólogos, fazem o cadastramento do Bolsa Família, participam de grupos de convivência, solicitam cestas básicas em momentos de maiores dificuldades financeiras. Mas os serviços do CRAS ou do Centro de Saúde nem sempre são eficientes na resolução de conflitos, por exemplo. Nesses casos, é comum recorrer aos “meninos”. Os moradores sabem, também, da importância de obras para melhoramento da infraestrutura da comunidade e veem que o estado é quem poderá desenvolver essas obras. Muitas delas, no entanto, são interrompidas na metade, causando frustração na população. O estado, em suas múltiplas facetas, portanto, é, assim como o *crime*, causador de uma ambivalência em quem vive no Morro da Luz.

A legitimidade do estado-ideia (ABRAMS, 1988), então, também de forma análoga à do *crime*, não é total. Em alguns momentos, essa legitimidade aumenta, em outros, diminui. Para algumas famílias, essa legitimidade é maior, para outras, menor. O poder, afinal, já defende Foucault (2014), é uma questão de *práticas*. O estado não detém o poder, mas o pratica cotidianamente nas práticas de estado. E é também no cotidiano que a legitimidade do estado-ideia é negociada. O limite da legitimidade estatal se fez presente em muitos momentos do meu trabalho de campo e parece ser sentido pelos próprios trabalhadores “da ponta” do estado. Amanda (a ex-assistente social do Fica Vivo! na Luz a quem conheci durante um evento acadêmico), por exemplo, denuncia a precariedade da infraestrutura do Morro da Luz, cujos espaços públicos, ela defende, não são devidamente mantidos pela prefeitura. Essa “falha do estado”, Amanda destaca, tem consequências negativas para outras facetas do próprio estado. Ela exemplifica dizendo que, quando trabalhava no Fica Vivo!, a equipe tinha tentado realizar oficinas de futebol e capoeira na principal praça da comunidade, a Praça Haiti, que, além de contar com um amplo espaço físico, interliga muitas das diversas vilas que compõe o Morro da Luz. Após algumas tentativas, porém, os “oficineiros” (moradores da comunidade que trabalham no programa desenvolvendo atividades culturais e/ou profissionalizantes com jovens) teriam dito que não seria possível continuar com as oficinas na praça. O problema, Amanda me diz, era que a praça é mal iluminada e rodeada de mato, e a falta de manutenção que lhe é característica teria feito dela um local comumente usado para “desova de corpo”. A insegurança que era agravada diante da parca manutenção da praça fazia com que os adolescentes tivessem medo de atender às oficinas noturnas, e, ao final, as atividades que seriam ali desenvolvidas tiveram que ser realocadas.

Você vê, o Morro da Luz, gigante desse jeito que ele é, ele não tem praça, não tem praça. Os espaços de praça que tem lá igual um espaço gigantesco, maravilhoso, a prefeitura ela não cuida da praça. *Quantas vezes a gente fazia eventos na praça só pra prefeitura ir lá e fazer... capinar, pintar a praça, iluminação.* A gente já tentou colocar oficinas lá à noite. O que que aconteceu? A praça do Haiti, ela é gigantesca e ela tem uma estrutura gigantesca, só que ela não tem iluminação, ela só tem mato e a galera usa lá pra muita desova de corpo. Teve uma época que todo mundo que morria o povo tacava na praça, tem muito uso de droga na praça do Haiti, e estupro³². (...) *Eu lembro que a gente tentou colocar oficina lá de capoeira e de futebol, não deu certo, porque não tinha iluminação, e os próprios meninos não sentiam confortável de estar lá,* e eu lembro que ela ganhou naquele... como que chamava aquele negócio da prefeitura? Orçamento participativo, em 2012, pra fazer uma mega praça. Eu lembro que a prefeitura ela foi no CRAS, apresentou, ia ter arquivada, ia ter quadra, nunca saiu do papel, nunca saiu. (Entrevista com Amanda, ex-trabalhadora do Fica Vivo!, novembro de 2017).

Esse tipo de situação, Amanda argumenta, contribui para o enfraquecimento da legitimidade do estado no território. Ela acrescenta que o projeto de melhoria da praça foi aprovado no Orçamento Participativo e ainda assim, não foi executado. Amanda segue a entrevista e sua fala é marcada por uma preocupação com o fortalecimento do estado-ideia e por uma decepção causada por ações de outros atores estatais.

Na Vila México, pertinho da Rua da Letra, tem tipo um barrancão que ia ser um parque ecológico, que a prefeitura começou e não terminou, então lá virou um lixão. Você passa lá é, é, eu não sei como é que consegue ter carro naquele lugar, porque o lugar é um barranco, você passa lá, tem tudo, assim, um lixo gigantesco. Acho que isso atrapalha tanto a vida nas proximidades porque é um fedor muito grande, dá muito bicho, dá muito bicho, assim. E são coisas que eram pra ser um parque ecológico, então, assim, *você cria uma expectativa na comunidade, eles sempre reclamavam disso, que a prefeitura e o Estado chegavam com 1001 propostas, não faziam nada, começavam, não terminavam, e aquele resto que deixavam ali acabava com o modo de vida deles lá, que já era precário e consegue ficar mais precário ainda* (Entrevista com Amanda, ex-trabalhadora do Fica Vivo!, novembro de 2017, ênfase minha).

A fala de Amanda ressalta as obras de infraestrutura que são prometidas, muitas vezes iniciadas, mas frequentemente permanecem inacabadas. Isso gera, ela acredita, um impacto nos moradores, uma desilusão reiterada em relação ao estado ou, mais especificamente, ao que o estado fornece às camadas mais pobres da população. Além de obras inacabadas, Amanda menciona também a ausência de ação estatal na promoção de lazer na favela. Para ilustrar seu argumento, ela relata um

³² Os estupros, Amanda esclarece, não vinham a público.

episódio ocorrido anos atrás no Morro da Luz. Acontecia um evento cultural na praça do Haiti, a principal praça da favela (a mesma que estaria mal iluminada e serviria para “desova de corpos”) quando membros de uma gangue apareceram e iniciaram um tiroteio. O objetivo era matar duas pessoas específicas de outra gangue, que, de fato, foram mortas, mas as balas também atingiram quem não tinha relação com o conflito. Amanda relata o impacto que sentiu ao saber que 15 pessoas foram vítimas de bala perdida, embora nenhuma dessas, pelo que ela lembrava, tenha morrido. Depois do trágico ocorrido, relembra Amanda, a prefeitura não organizou mais eventos na comunidade e tampouco autorizou os que foram organizados por moradores³³, o que ela associa ao posterior fortalecimento dos bailes funk ilegais acontecidos no território, muitas vezes coordenados pelo *crime*.

Só que aí quando a prefeitura para, o baile funk ilegal se fortaleceu na Luz de uma forma gigantesca, gigantesca, e foi automático: quando a prefeitura para de deixar, de proporcionar esses eventos legalizados que tinham todo suporte, a comunidade ela se organizou e começou a fazer os bailes funks por conta própria, que o tráfico percebeu que poderia ter os bailes funks na Luz que davam 2000, 3000 pessoas porque a Luz ela não tem estrutura, sabe? Eu sempre questionei isso muito, assim, quando a gente tinha reuniões pra discutir os bailes eu falava assim “gente, *eu não apoio o tráfico da comunidade, mas eu acho super legítimo porque a gente não proporciona enquanto estado formas de lazer pra comunidade*”, a gente não proporciona. Eles têm que se organizar e fazer, eu não acho errado. (Entrevista com Amanda, ex-trabalhadora do Fica Vivo!, novembro de 2017, ênfase minha).

A assistente social segue a entrevista – e as conversas que teve comigo informalmente – descrevendo um sentimento de frustração que sente por ser ela mesma parte de um estado que é falho e que muitas vezes, no seu ponto de vista, prejudica uma população já “vulnerável” por si só. Ela destaca ainda as obras de urbanização da favela realizadas pelo Programa Vila Viva³⁴, que, embora tenham representado uma melhoria na vida de muitos moradores que, agora, podiam chegar

³³ Em alguns momentos do meu trabalho de campo, aconteceram eventos programados pelos moradores e pela prefeitura. É possível que a quantidade de eventos tenha diminuído desde o episódio dos tiroteios na praça, ou, ainda, que tenha passado por um período de queda, e, depois, com o passar do tempo, tenha havido um aumento das atividades culturais ocorridas no território.

³⁴ O Programa Vila Viva é um programa de urbanização de vilas e favelas de Belo Horizonte. No site da prefeitura, o Vila Viva é descrito como “uma intervenção estruturante com ações baseadas em três eixos: urbanístico, social e jurídico. São obras de saneamento, remoção de famílias, construção de unidades habitacionais, erradicação de áreas de risco, reestruturação do sistema viário, urbanização de becos, além de implantação de parques e equipamentos para a prática de esportes e lazer. O eixo social engloba ações de desenvolvimento comunitário, educação sanitária e ambiental e criação de alternativas de geração de trabalho e renda. Já o eixo jurídico só pode ser implementado após o término da urbanização do local, para que a área possa ser legalizada e emitidas as escrituras dos lotes aos ocupantes” (“Vila Viva | Prefeitura de Belo Horizonte”, [s.d.]).

de ônibus até suas casas e não mais precisavam subir todo o morro a pé, ou que passaram a viver em “predinhos” ao invés de barracos e já não mais sentiam medo de perder suas casas em tempos de chuva³⁵, foram também “muito boas para o tráfico”. Ela segue dizendo que, ao mesmo tempo em que a P.M. podia entrar com mais facilidade no território (e eu vi, em mais de uma ocasião durante a “guerra de gangues” de 2017, dezenas de policiais entrarem na comunidade em ônibus grandes e, depois de divididos em grupos menores, iniciarem a “busca por traficantes” a partir da Praça do Haiti), o asfaltamento de vias de acesso à comunidade e a ampliação de ruas em que antes só passavam pedestres e motoqueiros teria incrementado a circulação da classe média (a principal consumidora das drogas vendidas a varejo pelos “meninos”) na comunidade. Na hora do almoço, carros “de playboy” formavam filas nas bocas de fumo do Morro da Luz. Grupos criminais surgiram – e muitos antigos foram rearranjados – a partir da criação de novos espaços no bairro, como era o caso da própria praça do Haiti, que se torna, com o tempo, um importante centro de venda e uso de drogas na região.

Uma das consequências da urbanização de parte da favela teria sido, destaca Amanda e outros interlocutores da minha pesquisa, o fortalecimento do *crime*. James Ferguson (1990), ao analisar políticas de “desenvolvimento” no pequeno país africano de Lesoto tidas como fracassadas, argumenta ser importante compreender os “efeitos colaterais” de iniciativas que não tiveram os resultados almejados por seus planejadores. O autor salienta a existência de uma lógica no que acontece quando entra em funcionamento o que ele chama de “aparato do desenvolvimento” e defende, então, que as imprevistas consequências de programas governamentais dessa natureza devem ser tidas não como “efeitos colaterais”, mas como, em uma linguagem foucaultiana, “efeitos instrumentais”, isto é, formas de exercícios de poder (ainda que não tenham sido assim pensados pelos planejadores das políticas). No relato de Amanda, e de outros interlocutores, como Tamara e Luisa, trabalhadoras de um dos Centros de Saúde, ou Roberto, morador da Luz e membro da equipe do cursinho pré-vestibular comunitário que também serviu como uma das minhas formas de acesso ao campo (cuja entrevista rendeu o trecho com que abro minha tese), a urbanização é associada a

³⁵ Eram variados os sentimentos de quem passou a morar em predinhos. Enquanto alguns se mostravam satisfeitos com as mudanças de vida e as facilidades a elas associadas (como o acesso a saneamento básico e à coleta de lixo, ou a estabilidade da construção em oposição a frequentes desabamentos de barracos nos meses chuvosos), outros tantos demonstravam sentir falta da espacialidade das casas, das histórias de vida nelas construídas. Ver, por exemplo, as análises de Furiati e Mayorga (2016) sobre mulheres removidas e as experiências muitas vezes traumáticas de estarem “sem lugar”.

profundos e diversificados efeitos nas vidas de quem vive na comunidade. Assim como sustenta Ferguson, na Luz também a política de “desenvolvimento” implicou em muito mais consequências do que pareciam prever seus planejadores. No caso aqui analisado, tanto estado quanto *crime* tem expandidas suas possibilidades de ação no território.

A desgastante competição entre atores estatais e o crime

Nas falas de Amanda, com exceção talvez dos comentários que tece sobre o Vila Viva, subentende-se uma relação de inversão proporcional entre *crime* e estado: quanto menos estado (quanto menos atividades culturais oferecidas pela prefeitura, quanto menos obras completadas, quanto mais falhas nos planejamentos e execuções de programas estatais), mais *crime* (maior a “influência” exercida pelos traficantes nas vidas de quem vive na Luz, maior o espaço para que os “meninos” assumam o papel de provedores de lazer para a comunidade e mais frequentes os casos de violência). Está implícita na fala de Amanda a percepção de que a legitimidade estatal é construída (e destruída) nas relações cotidianas, e que ela compete com a legitimidade criminal: é porque a prefeitura não promove eventos na comunidade que o *crime* passa a organizar bailes funk, é porque o estado não cuida do espaço da praça que ela se torna espaço de “desova de corpo” e violências diversas, e assim por diante.

Essa mesma percepção, e o senso muitas vezes aterrorizante de responsabilidade que a ela se atrela, esteve presente em muitos momentos da minha interação com trabalhadores estatais no meu trabalho de campo. Para muitos sujeitos que atuam diariamente na linha de frente dos serviços públicos (MAYNARD-MOODY; MUSHENO, 2003), o sentimento que perpassa muitas de suas ações é o de que “o que a gente enquanto estado” oferece ou deixa de oferecer pode ter efeitos negativos e, em um contexto tido como análogo ao de uma guerra, possivelmente até mesmo trágicos nas trajetórias dos “pobres”. De forma ainda mais agravada do que os moradores da favela de forma geral, a “juventude vulnerável” (MOTTA, 2017) parece estar, nos discursos de muitos dos trabalhadores estatais com os quais convivi no meu percurso etnográfico, permanentemente a ponto de entrar no “mundo do crime”, ou, se já estivesse nesse “mundo”, de ser violentada ou morta.

Os professores, com alguma frequência, se viam desgastados diante de uma rotina escolar cansativa, do retorno financeiro insatisfatório (e agravado com a crise econômica do estado de Minas Gerais), e da sensação que tinham de que muitos dos estudantes não viam sentido em ir à escola, em aprender aqueles conteúdos e que, em um momento não muito distante, “cairiam no tráfico”. Segundo nos relataram alguns estudantes da escola do Morro da Luz em que estagiei entre 2011 e 2012, uma professora teria dito a um aluno, em um momento de conflito com o garoto, que “desistia” dele, que seu destino seria, inevitavelmente, “ou cadeia, ou caixão”. As profissionais de saúde ficavam também cansadas diante do inadequado espaço em que atendiam os pacientes, e esse cansaço tinha relação com o dia-a-dia do trabalho, mas também com a percepção de que frequentemente não podiam oferecer à população um serviço de saúde da qualidade que gostariam, o que poderia acarretar naquelas pessoas uma desilusão e uma entrega a vícios e a círculos violentos. Com diferentes roupagens e em diversas intensidades, questões semelhantes eram repetidas em muitos ambientes estatais da favela.

Essa percepção de responsabilidade pelo presente e pelo futuro daqueles sujeitos se materializava também na narrativa de Cristina, que há alguns anos dedicava suas tardes aos encontros com os garotos do ProJovem. As repetidas reuniões com aquele mesmo grupo de jovens (uns saíam e outros entravam no programa, mas um núcleo duro permanecia); os extensos debates com eles desenvolvidos sobre raça e racismo; as discussões sobre direitos e ancestralidade africana; o estudo de personalidades negras da história do país; a construção de um entendimento “crítico” sobre as favelas; a ampliação das experiências daqueles garotos através de atividades que deixavam o ambiente físico do CRAS para circular em outros meios, ver filmes em cinemas, assistir exposições em museus; tudo isso parecia ter sido posto em questão quando os jovens foram submetidos à revista policial. As forças daquela outra faceta estatal pareciam ir na direção diametralmente oposta àquela em que Cristina (e muitos outros trabalhadores do CRAS) concentrava seus esforços, por ela traduzida como uma “aposta no potencial dos jovens”. Quando os meninos passaram pela vivência de serem enquadrados como suspeitos e revistados agressivamente pela polícia, a materialidade daquela interação, tão comum nas vidas de jovens pobres e negros como eles, parece ter enfraquecido os “progressos” que o grupo havia feito até então. As políticas públicas se concretizam, afinal, em processos “no nível da rua” que se referem, é claro, ao acesso a bens e serviços, mas também à formação e intensificação de identidades (MAYNARD-MOODY;

MUSHENO, 2003) e era principalmente essa disputa por subjetividades e identidades que se estabelecia, naquela situação, entre polícia e Projovem, entre Cristina e os oficiais que revistaram os garotos, entre, por fim, “estados”. Aqueles meninos seriam classificados, afinal, como “bandidos” ou “trabalhadores/consumidores”? A etnografia no Morro da Luz me mostrou, portanto, que trabalhadores estatais – da escola, do CRAS, dos Centros de Saúde, do Fica Vivo! – atuantes ou não na área de Segurança Pública, pareciam sentir o peso de competir diariamente com o *crime*.

Pedro, o psicólogo coordenador do mesmo CRAS em que funciona o ProJovem, abordou essa questão da competitividade entre estado e *crime* quando me explicou que os moradores, ou as famílias (unidade comumente utilizada pelas políticas públicas) do Morro da Luz têm “referências” distintas em suas vidas. Existe, assim, para quem vive no Morro, uma multiplicidade de instâncias possíveis na busca por justiça (FELTRAN, 2010d). Alguns, diante de um conflito, recorrem ao tráfico, que tem, Pedro reconhece, um importante poder de “organizar” as relações no Morro da Luz. Outras famílias têm como “referências” instituições estatais como CRAS ou o Mediação de Conflitos, por exemplo. Outras tantas, ainda, acrescenta, concentram-se nas igrejas como grupos de proteção. O que vai determinar que uma família tenha como “referência” o tráfico, o estado ou as igrejas, me diz o psicólogo, são os modos de funcionamento de cada família e a situação específica de conflito em que se encontram.

Eu acho que os moradores às vezes chamam, né, os grupos do tráfico. Eles têm uma... eles têm um poder – e isso é claro dentro da comunidade – um poder de “organizar” (“organizar” entre aspas) as relações, né. Então às vezes os próprios... porque a comunidade não chama a polícia. Tem um conflito, tem alguma coisa, não chama, porque sabe... dependendo do conflito, o pessoal do tráfico exerce essa mediação, né, tal tal “vai funcionar assim”. E aí é complicado, né, porque tem essa questão dos interesses e tudo. Mas acho que também as famílias tem referências nas instituições como o CRAS, como o Mediação de Conflitos... eu acredito que muita gente tem o CRAS, tem os grupos das igrejas, né, que são núcleos de proteção em si, são núcleos que congregam ali, é até o termo que eles usam, “congregam o grupo”, às vezes é até o pastor que vai lá mediar, né? Então eu acho que depende muito de como a família, qual a referência que a família tem na comunidade. Tem algumas que tem referência aqui no CRAS. Precisou de alguma coisa, vem aqui. Tem referências, né. Eu acho que as igrejas são referências... Quem tem algum tipo de envolvimento [com o crime] – filho, parente, ou está numa zona onde o tráfico é mais forte – às vezes elas vão ter que tomar alguma decisão baseada no mal menor, sabendo que elas podem sofrer alguma retaliação. Depende, depende da constituição da família, do local onde ela está, dos recursos que ela conseguiu construir. Eu acho que as famílias que têm, que conseguiram construir

mais recursos, aquelas que conseguiram desenvolver mais potências, assim, vão buscar soluções dentro e fora do Morro. As famílias que às vezes – aí é uma percepção – as famílias, talvez as mais pobres, as que tem menos recursos talvez de alfabetização, escolarização, ou de trabalho, de renda, elas ficam mais dependentes do tráfico. (Entrevista com Pedro, coordenador de um dos CRAS, dezembro de 2017).

O reconhecimento, portanto, da coexistência de distintas legitimidades em um mesmo território parece fazer com que os trabalhadores estatais percebam a si mesmos como concorrentes, em especial em relação ao *crime*. As “referências”, para usar o termo empregado por Pedro, estão cotidianamente em disputa. O estado, em sua característica multifacetada, atua no território em diversas frentes, e essa atuação tem efeitos, repito, também diversos e não raramente antagônicos. Qualquer uma das facetas estatais, porém, parece ser vista, pelo menos por seus trabalhadores, como concorrente ao *crime*. Já é discutido na literatura que a questão da “violência urbana” passa a atravessar distintas atuações estatais e já não mais está restrita às políticas na área de Segurança Pública propriamente ditas. O foco do conflito urbano brasileiro, afinal, sofreu uma transformação nas últimas décadas (FELTRAN, 2014; MACHADO DA SILVA, 2008b; MISSE, 1999; MOTTA, 2017), “teve seu cerne radicalmente deslocado do problema da integração das classes trabalhadoras das periferias urbanas para a questão da violência que emanaria desses espaços” (MOTTA, 2017, p. 17). Assim, o que os trabalhadores “da ponta” com quem interagi me mostraram é que trabalhar na favela é muitas vezes encarnar a “alternativa” em relação ao *crime*: a escola deve oferecer aos estudantes outros horizontes que não a entrada no tráfico, o CRAS deve conseguir se tornar a principal “referência” para as famílias da comunidade, os Centros de Saúde devem atender bem e prover “dignidade” àquelas pessoas para que o *crime* não seja o único espaço em que esses sujeitos se sintam valorizados.

Tanto estado quanto o *crime*, portanto, atuam e têm efeitos nas vidas e sociabilidades de quem mora no Morro da Luz. Não é por acaso que existe, no senso comum, a noção de um “controle paralelo” do *crime* nos territórios periféricos urbanos. A normatividade criminal, afinal, me diz Pedro, é “referência” para muita gente na favela. Nem estado nem *crime*, porém, contam com uma legitimidade total. No dia-a-dia na favela, as legitimidades estatais (em suas muitas vertentes) e criminais (que, apesar de caracterizada por uma pulverização entre pequenas gangues rivais, parece contar com uma *unidade moral discursiva*) são cotidianamente negociadas, fortalecidas e enfraquecidas, em um processo dinâmico e fortemente situacional.

O que uma análise mais aprofundada dos meus achados etnográficos me mostrou é que o *crime* – que é sim produtor da ordem na Luz e que muitas vezes age em um mimetismo do estado (DAS; POOLE, 2004a) – não é, porém, ao contrário do que possa parecer para um olhar pouco treinado ou até mesmo do que sugerem algumas falas de entrevistados aqui citadas, puramente concorrente da normatividade estatal. Embora frequentemente seja esse o caso, *crime* e estado se relacionam para além de um simples ou completo antagonismo (MACHADO DA SILVA, 1993). Os “controles paralelos” não são, na prática, tão paralelos assim: as normatividades do estado e do crime se entrecruzam em alguns momentos e constroem entre si uma relação que varia entre disputa e articulação, fenômeno que será tratado a seguir.

2.3 Os cruzamentos entre supostos “controles paralelos”

A violência do crime é utilizada pelo estado

Ao lado da escola em que realizei parte do meu campo etnográfico está uma das muitas bocas de fumo do Morro da Luz. Em muitas ocasiões, quando descia do ônibus e caminhava até a escola, alguns dos “meninos” me cumprimentavam com uma levantada de sobrelance acompanhada de um breve e tímido sorriso. Às vezes, nenhuma palavra era dita, em outros momentos, um simples “tudo bem?” bastava. Era possível, realmente, como me disseram alguns estudantes e diversos trabalhadores estatais do Morro da Luz, que eles já soubessem quem eu era e tivessem alguma noção do que eu fazia na favela. Nessa parte do território, com esses “meninos” específicos, eu cheguei a experimentar uma sensação – não sei até que ponto fundamentada – de proteção. Em outras regiões da Luz, especialmente as que eu frequentava mais raramente ou nos momentos em que conhecia pela primeira vez alguma “quebrada”, eu percebia que minha presença parecia causar certo estranhamento ou curiosidade. Especialmente em regiões mais próximas da fronteira entre morro e asfalto, meu caminho necessariamente passava por jovens com “radinhos”³⁶ (os “olheiros” do tráfico), e, em alguns momentos, seus olhares e movimentos pareciam denotar uma dúvida e uma busca por legibilidade do meu corpo e da minha presença ali. Eles sabiam, seguramente, que

³⁶ Os “olheiros do tráfico” se posicionam em lugares estratégicos da favela e se comunicam – sobre a chegada da polícia, o movimento do comércio de drogas, as gangues rivais, etc. através de *walkie talkies*, nativamente chamados de “radinhos”.

eu não morava na favela, e sabiam também que eu não trabalhava em nenhuma instituição estatal ou ONG atuante naquela parte do território. Nunca fui parada (como frequentemente acontece com “estranhos”, especialmente homens dirigindo carros) e nunca tampouco me senti ameaçada por ninguém em nenhum momento do meu trabalho de campo. Mas eu percebia, sim, um esforço empreendido em compreender quem eu era e o que eu fazia ali, talvez, de certa forma, similar ao esforço que eu mesma também fazia ao tentar compreender a realidade do Morro, seus atores, suas dinâmicas sociais, seu cotidiano. Na boca ao lado da escola, porém, a sensação era diferente. As minhas idas sistemáticas ao local pareciam fazer com que eu não mais fosse para eles uma incógnita, e era também isso que nossos cumprimentos pareciam explicitar.

A convivência próxima entre escola e um ponto de venda de drogas tinha sido tema da minha incursão etnográfica desde o primeiro dia que visitei a instituição para conversar com Rosângela sobre a ação que ali faríamos em conjunto pelos próximos meses. Já naquela ocasião, conforme abordado no Capítulo 1, o assunto da vida em um “lugar perigoso” permeou os discursos de Rosângela e as breves conversas que tecemos com professores. Apesar da preocupação que a diretoria da escola demonstrou ter em relação à violência que caracteriza o Morro da Luz, fato também abordado no capítulo anterior, quando Rosângela mencionou a boca de fumo que funciona bem ao lado da escola, ela comentou que a relação entre a escola e “os meninos” era, em suas palavras, “tranquila”. Enquanto conversávamos sobre detalhes do “Sábado de debate”, contei a ela das minhas inserções anteriores no Morro da Luz. Ela quis saber mais sobre meu estágio durante a graduação e eu expliquei que, na outra escola, eu integrava uma equipe que conduzia oficinas e rodas de conversa com estudantes, familiares e professores sobre o dia-a-dia da escola e sobre temas como gênero, sexualidade, raça e favela. Rosângela se mostrava interessada e me perguntou detalhes sobre a pesquisa que eu estava agora desenvolvendo (da qual ela mesma, a escola que coordena, seus estudantes e professores viriam a fazer parte). Não sei se deveria tê-lo feito, mas falei, rapidamente, que era sobre a presença do estado, da igreja e do *crime* na Luz. Rosângela contou, então, que alguns estudantes já foram detidos e que um está “sob custódia há muito tempo” e a escola está procurando saber “o que foi feito dele”. Ressaltou, no entanto, que o que é mais comum é a prisão de pais de alunos e a limitação da circulação de alguns familiares que, envolvidos com o *crime*, não podem entrar nos territórios dominados por outras gangues, e muitas vezes, por esse motivo, não podem ir à escola participar de reuniões ou outras atividades, Rosângela frisa, importantes para as trajetórias escolares das crianças e adolescentes. Ela me disse que fica sabendo

dessas histórias geralmente por terceiros, ou em casos em que “a mãe desabafa numa reunião”, ou em que o aluno que está indo mal na escola e “acaba soltando” informações sobre como “anda a situação em casa”.

Finalizada nossa conversa inicial, começamos a andar pela escola e logo me dei conta de que ela parecia ter colocado em segundo plano o que havíamos discutido minutos antes: a realização de atividades participativas com os estudantes sobre o dia-a-dia no Morro da Luz e a construção de um “jornalzinho” como produto do trabalho foram quase que automaticamente transformados na fala de Rosângela, que me apresentava aos professores dizendo que eu estava ali para “fazer oficina sobre criminalidade com os meninos”. Rosângela não tinha exatamente se confundido em relação ao tema da proposta de atividades, tampouco tinha se esquecido do planejamento inicial que havíamos feito. O que parece ter acontecido foi que ela se apegou mais a uma das esferas do meu tema de pesquisa (eu havia apenas mencionado que a ideia era compreender a atuação do estado, da igreja e do *crime* na Luz) do que ao que de fato seriam os “Sábados de Debate”. Esse “deslize”, que seguramente não foi intencional e nem completamente consciente, deixou transparecer a centralidade da “violência urbana” na atuação estatal em periferias, em especial quando o público alvo é a chamada “juventude vulnerável” (MOTTA, 2017).

No final do encontro, porém, fiz a ressalva de que não era essa ideia, e retomei a proposta, já anteriormente discutida naquele mesmo dia, de realizar oficinas participativas sobre a vida cotidiana no Morro da Luz, e trabalhar, então, com os conteúdos que desses encontros surgissem da forma mais espontânea possível. Ela concordou e passou a me apresentar simplesmente como alguém que estava na escola para “conduzir um projeto” com os estudantes. Ao final da nossa conversa, Rosângela voltou a mencionar o funcionamento da boca de fumo ao lado da escola, mas rapidamente esclareceu que os traficantes “respeitam a escola”. Disse que houve uma conversa entre a escola e os traficantes e ficou acordado que os “meninos” não entrariam no ambiente escolar. Completou dizendo que os alunos não traficam lá dentro, mas que possivelmente alguns estariam envolvidos no tráfico “do lado de fora”. Existe, portanto, algum nível de diálogo entre escola (estado) e *crime* (traficantes da boca de fumo). Isso, por si só, não necessariamente denota, porém, um entrecruzamento entre as duas normatividades, mas um espaço de *negociação* existente entre distintos atores na favela, fenômeno que será abordado em detalhes no capítulo 4 da tese. O

foco, aqui, está nos momentos em que essas normatividades, aparentemente antagônicas, se conectam.

Alguns meses depois da nossa primeira conversa na escola, Rosângela me concedeu uma entrevista. Nessa ocasião, ela me fala de um papel que assume no contexto escolar de referência na lida com “alunos problemáticos”. Eu já havia notado, em alguns momentos do campo, como estudantes que haviam de alguma maneira atrapalhado as aulas apareciam para “conversar com a Rosângela”. Também acontecia, com alguma frequência, que os próprios estudantes a procuravam a fim de debater suas trajetórias escolares ou discutir comportamentos de professores que julgavam agressivos ou desrespeitosos. Hável, mas também rígida, Rosângela é frequentemente encarregada de conduzir conversas com estudantes e familiares sobre conflitos na escola, incluindo um leque de situações que vai desde o baixo desempenho escolar nas provas até brigas entre alunos ou enfrentamentos entre professores e estudantes. Suspeitas sobre alunos que estejam vivenciando “problemas em casa” são também muitas vezes a ela dirigidas, não sem antes passar, afirma, pelo “olhar do professor”, que é, em suas palavras, “o gestor da sala de aula”.

Rosângela conta, ao descrever essa sua função de “resolvedora de conflitos”, que existem policiais militares, chamados de “anjos da escola”, destinados especificamente a cobrirem os colégios estaduais. Ela relata que é somente em último caso que se deve recorrer a eles, ou seja, depois de tentadas conversas com o estudante em questão, com a família, e, algumas vezes, com o Conselho Tutelar. É somente nos casos em que o comportamento problemático continua persistindo depois de todas essas etapas (e com alunos de no mínimo 12 anos de idade), ressalta Rosângela, que os policiais são acionados. Uma vez tendo chamado os “anjos”, policiais e educadores decidem se um “bate-papo” com os oficiais será suficiente para garantir uma mudança de comportamento, ou se o caminho seria uma atitude mais drástica. Caso a decisão seja pela segunda, os estudantes, acompanhados de algum responsável da escola, são levados para a delegacia do menor infrator e os pais são convocados a buscá-los. Quando a situação é mais extrema ou quando o estudante é reincidente, ele é encaminhado para o regime provisório do Sistema sócio-educativo. Ela completa o assunto dizendo:

É até engraçado, porque uma das coisas que quando eu chamo policial para ir lá na escola, uma das coisas que eles falam é, com o menino, “Você vai querer ficar dando trabalho aqui na escola? Aí eles vão me chamar, e aí vão me perguntar, *aqui na boca já vão me perguntar*

por que que eu tô vindo aqui, eu vou falar que é por sua causa.” (Entrevista com Rosângela, professora e coordenadora escolar, fevereiro de 2018, ênfase minha).

Nesse exemplo, nota-se uma interação entre polícia e tráfico, um espaço possível de compartilhamento e reforço mútuo das duas normatividades aparentemente antagônicas. Essa zona cinzenta (AUYERO, 2007) em que os limites entre um e outro ator tornam-se confusos, embaçados, se materializa no dia-a-dia da favela e mostra-se fundamental para o entendimento das dinâmicas sociais no território, em especial da violência que muitas vezes atravessa as vidas de quem mora em bairros periféricos latino americanos (AUYERO, 2007; CRUZ, 2016; DEWEY, 2012, 2018; DURÁN-MARTÍNEZ, 2018; RICHMOND, 2019), como é o caso do Morro da Luz. O que está em questão, naquele momento específico descrito por Rosângela, e o que motiva o P.M. “anjo da escola” a lançar mão, em seu discurso ameaçador, do poder normativo do *crime* – e de sua característica violenta – é o controle das crianças e adolescentes que são indiciadas à polícia por problemas na escola. Se olharmos, porém, para essa mesma situação a partir de lentes mais analíticas, percebemos que o que acontece ali, naquela micro-cena, é que a própria normatividade criminal é utilizada como um dispositivo ou uma ferramenta para o (re)fazer do estado-ideia (ABRAMS, 1988) no território. Ou seja, duas forças que podem parecer opostas (*crime* X estado) interagem entre si e se reforçam mutuamente.

Revolta microscópica no Centro de Saúde

Assim como nesse exemplo brevemente relatado por Rosângela, muitas foram as cenas e narrativas do meu trabalho de campo em que foi possível perceber o entrelaçamento de distintos regimes normativos. Como outro exemplo, cito um conflito ocorrido no Centro de Saúde com que tive maior contato durante meu trabalho de campo. Duas pacientes, irritadas com a demora em serem atendidas, agrediram uma profissional. Não era a primeira vez que a unidade figurava nas notícias de rádios e páginas policiais por questões similares (pacientes que ameaçam trabalhadores, brigas, tiroteios na porta, e assim por diante). O espaço do Centro é pequeno e são muitas as pessoas atendidas. Além dos serviços de saúde, o CS cumpre também outras funções, como a comprovação de endereço para cadastro no Bolsa Família, por exemplo, o que contribui ainda mais para a superlotação do lugar. Sempre que passo em frente, observo a fila enorme que se forma dentro do prédio e que continua na parte externa do terreno, muitas vezes debaixo de sol. Mulheres e crianças formam a maioria do público atendido pela equipe de saúde. Aquelas que chegam mais cedo

conseguem assento, outras tantas aguardam em pé. O ambiente inadequado é fonte de estresse e sofrimento para pacientes e trabalhadores da unidade. Luisa, 58 anos de idade, cabelos curtos e grisalhos e pele branca, trabalha como dentista no Centro de Saúde há mais de 20 anos. Especialista em Saúde Coletiva e Saúde da Família, ela relata, em um tom que denota irritação, as frustrações que sente em muitas vezes não conseguir aplicar satisfatoriamente seu conhecimento e suas habilidades no atendimento a famílias do Morro da Luz. Um dos motivos que elenca para justificar a situação é a estrutura inadequada do edifício, que, segundo ela, contribui para a construção de relações muitas vezes marcadas por uma tensão entre os trabalhadores e o público atendido pela equipe.

Luisa falava enquanto limpava o suor da testa com um lenço de papel. O dia estava especialmente quente e a falta de ventilação me incomodava. As janelas eram poucas e pareciam não abrir completamente. Eu havia descido no ponto errado do ônibus, em uma parte mais baixa do Morro, e tive que subir uma ruela íngreme apressadamente. O Centro de Saúde, como sempre, estava muito cheio. Antes de Luisa me receber para nossa entrevista, me juntei às muitas mulheres e crianças que aguardavam, transpirando, o momento em que seriam atendidas. Na sala do acolhimento – em que é realizada a triagem que classifica os casos entre mais ou menos importantes, mais ou menos urgentes – estava um homem, sentado em uma cadeira branca dessas que são muitas vezes usadas em escolas. A porta estava aberta (possivelmente a necessidade de aliviar o calor tivesse sobrepujado a importância da privacidade em assuntos de saúde), e as pessoas se sentavam em frente a ele para contar o que se passava com elas ou para tentar marcar atendimentos para outros dias. O moço, que provavelmente era enfermeiro já que é geralmente aos enfermeiros que cabe essa função de classificação de pacientes, vestia uma camiseta azul com dizeres religiosos. Eu não conseguia, daquela distância, ler exatamente o que dizia a roupa do enfermeiro, mas vi a palavra “Jesus” e o desenho de uma cruz. Fui até ele, preocupada com a possibilidade de Luisa estar me esperando no segundo andar ao mesmo tempo em que eu a esperava no primeiro. Ele respondeu que iria procurá-la e pediu que eu aguardasse.

Não demorou muito para que o enfermeiro voltasse e me acompanhasse até o andar de cima, mas, antes, eu procurava registrar mentalmente os detalhes daquele ambiente: já era dezembro, mas o posto mantinha a decoração da campanha do “Novembro Azul”, que busca prevenir o Câncer de Próstata. Ao lado das fitinhas azuladas e dos cartazes explicativos sobre a prevenção e o tratamento

do tumor, havia panfletos informativos sobre Dengue, Zika y Chikungunya. O calor e a chuva faziam com que a cidade, mais uma vez, atravessasse uma epidemia das doenças transmitidas pelo *Aedes Aegypti*. Percebo também cartazes sobre atendimento a vítimas de crimes violentos afixados em duas distintas paredes do saguão de espera. Passados alguns minutos, o enfermeiro retornou e me levou até Luisa, que me cumprimentou e me conduziu a uma das salas de consulta da unidade. Durante a entrevista, buscávamos atingir um ponto ótimo entre o necessário vento e o incômodo barulho de um grande ventilador de chão que Luisa tinha retirado de alguma outra sala da unidade. Ela comentava a precariedade da estrutura do edifício em que trabalha há duas décadas:

E aí para o lado de cá, eu acho que a estrutura física é muito pequena, ela não favorece o bem-estar da população, não tem água, não tem um banheiro digno, nem para os funcionários. Os funcionários – aqui trabalham 75 funcionários com um banheiro, a maioria passa as 8 horas aqui dentro, às vezes até 12h, porque não tem onde almoçar. Sim? Nós almoçamos na sala de reunião porque não tem cozinha. Na sala de reunião abre-se a porta toda hora na hora do nosso almoço e tira um, tira outro, reclama de um, reclama de outro. Então é um relacionamento muito próximo fisicamente e explosivo. Né? Explosivo. Porque se você não tem um tempo que você possa almoçar e sossego, esse relacionamento fica explosivo. E eu acho que a estrutura física do Centro é impraticável, é impraticável. (Entrevista com Luisa, profissional de saúde, novembro de 2017)

Quando saí, depois de quase uma hora de entrevista, a grande maioria das pessoas que estavam lá quando cheguei continuavam no mesmo lugar. A espera prolongada é uma experiência comum entre os pobres urbanos que, muitas vezes, se veem obrigados a aguardar (quase que) infinitamente para acessar serviços estatais que lhes são de direito (AUYERO, 2016; VIANNA; FARIAS, 2011), e esse processo, argumenta Auyero (2016), é parte de uma dinâmica de subordinação política. Mas nem sempre essa dinâmica se dá sem conflitos. Nesse caso, essas duas pacientes, que aguardavam atendimento para o bebê recém-nascido de uma delas, já não mais suportaram a situação. Me foram mostradas fotos de como a sala de atendimento havia ficado: o computador quebrado, a balança jogada, estetoscópio, canetas e carimbos no chão. A médica, pediatra, não voltaria mais a atender a população da Luz. Os funcionários acionaram a polícia diante da situação insustentável que se estabeleceu no CS. Policiais teriam, então, visitado brevemente o local, mas saído, me contam Luisa e outras trabalhadoras da unidade, “sem tomar nenhuma providência”. Assim que a P.M. deixou o Centro de Saúde, teria aparecido um garoto, pertencente a uma das bocas de fumo mais próximas, que havia buscado entender o que tinha acontecido. Outra profissional teria o conduzido até essa sala de atendimento, explicado a situação e justificado a importância do acionamento da

polícia. No dia seguinte, os funcionários, cansados e amedrontados diante dos recorrentes episódios de violência ocorridos na unidade, optaram por não abrir o C.S. A paciente que havia agredido a médica, no entanto, foi ao local para se redimir.

Aí no dia seguinte nós não abrimos o centro de saúde, né, por causa disso, e aí, só foi o guarda municipal e uns administrativos, que inclusive moram na comunidade, e aí nós fomos pra Secretaria de Saúde, né, continuar essa conversa sobre a violência, aí a gente recebe no *whatsapp* que *ela tinha ido lá pedir desculpa acompanhada do traficante, entendeu?* Não era o mesmo rapaz, deve ter sido até um mais, de posto mais alto, um “patrão”, como eles falam, mas ela tinha ido lá pedir desculpa, né, no dia seguinte... (Entrevista com Tamara, trabalhadora da saúde, setembro de 2017, ênfase minha).

Depois do pedido de desculpas – mas não necessariamente devido a ele – o centro retomou suas atividades. Em poucas horas é afixada uma faixa na porta do C.S.: “Senhores baderneiros, favor não vir ao posto ameaçar e agredir os funcionários. A comunidade está saindo no prejuízo por vocês, que são menos que a minoria. Contamos com a colaboração de vocês! Ass: Moradores”. Das e Poole (2004) argumentam que figuras que atuam como “chefões” locais – como parece ser o caso dos “bandidos” na Luz – são sujeitos que contestam a jurisdição estatal e ao mesmo tempo a atualizam através justamente da justiça privada. Isso significa que, nessa ocasião, Centro de Saúde e *crime* se aliaram diante de um objetivo em comum: manter e produzir ordem (MOTTA, 2017) na comunidade. Dessa forma, com o esforço em regular ou impedir, através da ameaça do uso da força, que “desvios” como roubo na favela, conflitos no Centro de Saúde ou persistente mal comportamento na escola ocorram, o “mundo do crime” – visto frequentemente como à parte do estado – não só se comporta como também detentor da “legitimidade do uso da força”, em um mimetismo do estado (DAS; POOLE, 2004a), mas parece ser imprescindível para o próprio fazer-estado na periferia. Essa multiplicidade de normatividades parece ser, portanto, necessária para o funcionamento estatal (ROITMAN, 2004) na margem.

Reforço mútuo entre crime e estado

Os casos aqui apresentados demonstram como *crime* e estado não são somente concorrentes, mas se relacionam em uma mistura de competitividade e associação, como também ocorre em outras partes do país e do continente (ARIAS; BARNES, 2017; CRUZ, 2016; DEWEY, 2012, 2018; DURÁN-MARTÍNEZ, 2018; FELTRAN, 2010c; RICHMOND, 2019; WILLIS, 2013). A segurança no Morro da Luz é promovida simultaneamente por distintos atores, entre estatais e

criminais, em um processo que guarda semelhanças, embora também guarde diferenças, com o que Matthew Richmond (2019) denomina de “agenciamento dual de segurança” (‘dual security assemblage’). Agenciamento aqui, ou “assemblage” no texto original de Richmond, se refere ao conceito de *agencement* de Deleuze e Guattari (1983) que denota a coexistência de distintos elementos em um mesmo espaço. Na favela “pacificada” do Tuiuti, no Rio de Janeiro, passado um tempo da implantação da UPP no território (e sua conseqüente rotinização), “bandidos” e policiais passam a desenvolver arranjos entre si e a beneficiar-se das capacidades um do outro. Informantes da pesquisa de Richmond demonstram, por exemplo, que os policiais da UPP não combatem “pequenos crimes” como roubo ou assalto na favela, tarefa que é bem desempenhada pelos traficantes. Dessa forma, o que acontece é que “nesse emergente agenciamento dual de segurança de Tuiuti, há um devir-polícia do bandido, e um devir-bandido da polícia”, isto é, a partir da coexistência permanente entre PM e traficantes, “o bandido aprende a desempenhar uma função auxiliar de policiamento e a polícia aprende a concordar com certas formas de criminalidade” (2019, p. 78, tradução minha).

No Morro da Luz, as dinâmicas são obviamente distintas. Não existem grandes facções, mas sim pequenas gangues; não existe um programa de envergadura da UPP, mas intervenções frequentes da polícia, muitas vezes na forma de “operações”; o cotidiano de seus moradores não foi bruscamente interrompido por uma política “de cima pra baixo” que fizesse com que os arranjos normativos antes presentes já não atuassem das mesmas formas e precisasse passar por um processo de compreensão (MENEZES, 2018). Essas diferenças, certamente consideráveis, não significam, porém, que não existam aspectos semelhantes na análise do Morro da Luz (ou de outras favelas da capital mineira) e da Tuiuti (ou de outras favelas “pacificadas” do Rio de Janeiro). Aqui também “bandidos” e PM (e as demais facetas estatais) interagem entre si e, embora frequentemente essa interação se dê na forma de combate, ela também acontece através de negociações, acordos, e práticas que reforçam a capacidade normativa de ambos os lados.

Conseqüências violentas das relações crime-estado

Rocha (2017), em sua pesquisa sobre os homicídios de caráter retaliatório em favelas de Belo Horizonte, demonstra que a polícia em muitas ocasiões enfraquecia a legitimidade e a força das articulações de lideranças comunitárias que denunciavam casos de abuso policial através da

insinuação aos traficantes de que essas estariam denunciando membros do “mundo do crime”, e criava, assim, uma oposição entre lideranças e traficantes que antes não existia. De forma ainda mais preocupante, os informantes de Rocha relatam que a polícia também agrava rivalidades entre gangues da comunidade – “às vezes pegam o menino do lado de cá e falam dentro da viatura mesmo que quem denunciou foram os meninos do lado de lá” (p. 341) disse Marina; “dava guerra através disso também, de apreender arma e droga em uma boca e ir logo depois vender na outra” (p.344-345), afirmou Saulo. O autor argumenta que, a longo prazo, as estratégias da polícia são benéficas para própria polícia, que “pode jogar integrantes de um grupo um contra o outro, buscando assim eliminar determinados atores do ‘mundo do crime’ de maneira indireta, ao fomentar a desconfiança de uma *traíragem*, seja ela real ou não” (p. 346, itálico no original). A curto prazo, os acordos entre polícia e um grupo criminal levam a um aumento da lucratividade desse grupo e a uma diminuição da lucratividade do rival. Mas os acordos, observam os sujeitos com quem Rocha interagiu em sua pesquisa, são momentâneos. Em pouco tempo, o grupo “privilegiado” pode ser o que antes era prejudicado.

Essas relações entre estado e *crime*, mais ou menos clandestinas, vão “definir a distribuição e a forma da violência coletiva” (AUYERO, 2007, p. 7, tradução minha) nos bairros estudados por Rocha, no Morro da Luz, e em outras partes do continente. Angélica Durán-Martínez (2018), por exemplo, a partir de seu trabalho de comparação sistemática entre cidades colombianas (Cali e Medellín) e mexicanas (Ciudad Juárez, Culiacán e Tijuana), argumenta que a violência relacionada ao tráfico de drogas não acontece devido à debilidade da força estatal em determinados territórios, mas sim como resultado de complexas interações entre atores estatais e criminais. De forma semelhante, José Miguel Cruz (2016) defende que atores estatais estão profundamente imbricados no aumento da violência criminal no continente. O autor, cujo trabalho em geral se embasa nas realidades de países centro-americanos, sustenta que “agentes estatais contribuem para o incremento da violência criminal na região ao estender os limites legais do uso da violência legítima, ao tolerar e apoiar o emprego de ações extralegais na lida com o crime e a desordem, e ao se associarem a grupos criminais e milicianos” (p. 1, tradução minha). No contexto latino-americano, argumenta Cruz, a famosa formulação weberiana de que o estado é o detentor exclusivo da violência legítima nunca encontrou correspondência na realidade. Por aqui, ele defende, os estados comumente tiveram que se adaptar e negociar sistematicamente com regimes de “autoridade local”. Na Argentina, em especial no chamado “conurbano” de Buenos Aires (a região

metropolitana da cidade aonde a maior parte da população do país se concentra), uma parte do estado depende, argumenta Matías Dewey (2012, 2018), de atividades ilegais, do emprego de uma “suspensão da lei” como parte do próprio aparato de funcionamento estatal.

No Morro da Luz também – e é isso que busco demonstrar neste capítulo – agentes criminais e estatais interagem entre si e muitas vezes se fortalecem mutuamente, e a forma e intensidade com que a violência vai incidir nos corpos favelados é, em grande medida, definida por essa interação. Quando os “meninos” fizeram com que a paciente que havia agredido a pediatra do Centro de Saúde voltasse ao local para pedir desculpas; quando os jovens bateram no idoso que teria roubado alguém dentro da comunidade; quando os policiais revistaram com agressividade os participantes do ProJovem; quando o P.M. ameaça contar ao “pessoal da boca” que o motivo pelo qual estava na favela era o comportamento inadequado de um estudante da escola; e em outras tantas outras situações, o que parece estar em questão, é a possibilidade, em um contexto comumente interpretado como análogo ao de uma guerra (conforme argumentei no capítulo 1), de intensificação da *precariedade da vida* (BUTLER, 2006, 2015). O medo e a ameaça que nele se baseia fazem parte, portanto, de dinâmicas de poder no Morro da Luz. Em muitos desses exemplos, valores são compartilhados entre *crime* e estado: o morador deve *respeitar* os trabalhadores de saúde, um aluno deve saber se comportar na escola, não se deve roubar na comunidade, e assim por diante. O que se passa no cotidiano do Morro da Luz – e em muitos outros territórios que com ele guardam semelhanças por toda a América Latina – é uma frequente confluência de interesses (DEWEY, 2012) entre distintas normatividades.

Crime e estado, portanto, se engajam, em muitas ocasiões, em disputas por *legitimidade* (e isso parece compor com alguma frequência uma fonte de pressão para variados trabalhadores estatais com quem interagi em campo). Dessa forma, em muitos momentos, agentes criminais e estatais *performam* um embate na conquista de sujeitos e subjetividades no Morro da Luz. Mas, em muitas outras ocasiões, *crime* e estado se articulam e se reforçam mutuamente. Nos termos de Butler, isso significa que não raramente o *valor de uma vida* obedece a critérios semelhantes de acordo com duas lógicas que parecem tão distintas. Existe ainda, em territórios periféricos em geral, e especificamente no Morro da Luz, um terceiro poder normativo, a Igreja. Mas esse, diferentemente dos outros dois, parece ter uma legitimidade quase inquestionada. A seguir demonstro essa

legitimidade e a forma como igreja, *crime* e estado interagem entre si e constroem uma complexa trama de relações e classificações morais que baliza o cotidiano na favela.

CAPÍTULO 3: A IGREJA SALVA

Se estado e *crime* se engajam em negociações de suas legitimidades e se ancoram na possibilidade do uso da força, a igreja atua de um espaço distinto, e possivelmente ainda mais potente: o da conexão com o sobre-humano e o da representação de uma possibilidade de salvação. Neste capítulo, analiso a forma como a igreja (em especial as muitas vertentes evangélicas) constitui um importante espaço de sociabilidade e conforma um dispositivo construtor de subjetividades no Morro da Luz. Muitas vezes, no âmbito discursivo, o “mundo do crime” é associado à ação do diabo, que é, obviamente, o inimigo principal da igreja. Mas, ao contrário do que pode parecer, Igreja e *crime* se aproximam de maneiras significativas, através de dois fenômenos primordiais: a conversão, especialmente de “bandido” a “crente”; e as figuras, nada raras, dos traficantes evangélicos. Essa capacidade de alcance da religião, que atravessa os distintos grupos que compõem a favela, é reconhecida por atores estatais. Demonstro aqui que, no dia-a-dia da Luz, trabalhadores “da ponta” das políticas públicas frequentemente cooptam essa legitimidade religiosa – que é ancorada, em grande medida, em um contato transcendental com o divino – como estratégia de fazer-estado na margem. Dessa forma, argumento que a atuação da igreja, ainda que diferente, em muitos aspectos, das atuações do estado e do *crime*, está com estes profundamente conectada.

3.1 A igreja constrói subjetividade

A igreja como espaço de sociabilidade

Os caminhos que eu percorria no Morro da Luz, em alguns momentos a pé e, em outros, de ônibus, quase sempre me provocavam reflexões sobre a favela. Desde minha primeira ida à Luz, em 2011, até o encerramento final da etnografia, em 2019, eu buscava analisar as ruas e vielas pelas quais passava, as instituições que ali atuavam, o cotidiano das pessoas que ali viviam. A proliferação de igrejas pelo território muito me chamou a atenção durante esses anos. Existe uma capela católica por vila da favela e as igrejas evangélicas me parecem incontáveis. Em suas variadas denominações, as “células” ocupam o território com estabelecimentos a cada quarteirão. No meu trajeto de volta para casa, passava sempre em frente a uma que ficava no segundo andar de um barraco. No primeiro, funcionava um bar, com sinuca e futebol na televisão. A impressão que tenho

é que a demanda é insaciável: não importa quantas novas igrejas sejam construídas, todas terão sua cota de fiéis.

Thiago, meu amigo que disse que viver em periferia é como viver em uma “fortaleza do crime”, era evangélico. Digo “era” porque quando nos conhecemos, no ano de 2017, Thiago frequentava assiduamente uma das muitas igrejas evangélicas do Morro da Luz, mas quando eu o entrevistei, em maio de 2019, e perguntei (como fiz com todos os entrevistados) qual a sua religião, ele disse se considerar agnóstico. Thiago associa essa transformação, curiosamente, a um “curso de treinamento bíblico” que fez, me explica, para “entender mais sobre a religião na qual eu vivia desde que eu nasci, a religião que foi imposta basicamente pra mim”. Não fica claro o que aconteceu nessa ocasião que possa ter tido o efeito de questionamento das crenças que foram para ele tão importantes durante boa parte de sua vida. O único comentário que ele me faz em relação a esse curso é que era frequentado por pessoas de todas as religiões que queriam “entender como que funciona a bíblia” e, que, ao final do período de aprendizagem nessa “escola de treinamento bíblico”, acabou “abrindo a mente”, o que, segundo ele afirma, fez com que ele estivesse “em busca da verdade” e que, agora, se considerasse agnóstico. Ao longo da entrevista, porém, Thiago volta a mencionar a igreja e a religião em diversas ocasiões: era impossível contar sua história de vida sem situá-la nesse “mundo religioso”.

Thiago narrava sua trajetória, descrevia os espaços que circulava e que fizeram com que ele se tornasse quem é hoje: as escolas públicas em que estudou, sua turma de amigos da vizinhança, sua larga e diversificada trajetória laboral (já mencionada no capítulo 2), as igrejas que frequentou. Os espaços religiosos foram para ele um importante *locus* de sociabilidade. Quando pequeno, sua mãe era católica e seu pai evangélico. Thiago e seus irmãos frequentavam tanto a capela católica da mãe quanto a igreja Batista do pai. Quando ele tinha aproximadamente 10 anos, sua mãe passou a também frequentar a Igreja Batista, e Thiago intensificou sua ida aos cultos. Ele esclarece que inicialmente gostava dessa nova rotina porque o pastor promovia “gincanas”, mas que, com o tempo, a família passou a construir uma identificação cada vez mais forte com o evangelismo, “aí a gente batizou, batizou eu, minha mãe, meu irmão, batizamos na igreja evangélica”.

Ainda com 10 anos de idade, Thiago começa a fazer aula de violão na igreja, que, explica, cobrava “um preço muito inferior ao do mercado”. Apesar de inicialmente frustrado com o instrumento musical que aprendia (ele queria tocar bateria, mas violão era muito mais barato), Thiago passou a

gostar cada vez mais de música e de igreja. Aos 12, montou uma banda com um de seus irmãos, um primo e um amigo. Ele conta, rindo, que, das quatro pessoas que compunham a banda, “três tocavam violão e uma pessoa tocava bateria”. Ele era o mais novo e se viu obrigado a aprender a tocar baixo para que não fosse expulso do grupo. A bateria, Thiago explica, era de outra igreja da Luz, também Batista, mas que tinha mais recursos do que a dele. Sendo a bateria um instrumento pouco portátil, os ensaios eram feitos nessa outra igreja. Thiago era um adolescente, dentre muitos (GARMANY, 2010), que tinha na oportunidade de aprender e praticar música uma de suas grandes motivações para frequentar os cultos e eventos da igreja. A importância da música na vida de Thiago era tanta que o motivou a “trocar de igreja”:

Eu era de uma igreja Batista que eu batizei, aí eu fui para essa que tinha os instrumentos porque o povo já estava me oferecendo instrumento para eu tocar de graça, e estavam precisando de músicos, e na igreja que eu tinha batizado já tinha muitos músicos, eu não tinha oportunidade, aí eu fui para essa. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019).

A adolescência de Thiago foi toda marcada pela banda e pelos eventos religiosos em que tocavam. A cada final de semana, o grupo se apresentava em uma igreja diferente. Eles não eram remunerados, mas sentiam, me explica, um grande reconhecimento por onde passavam. O pastor da igreja nova era “mais liberal” do que o da antiga, estava aberto a negociações em relação à presença nos cultos e nos ensaios da banda. Thiago dividia seu tempo entre a escola, as atividades da igreja e os trabalhos que conseguia. Se em algum dia ele não pudesse ir à igreja para estudar, o pastor compreendia. As igrejas de denominação Batista, me explica Thiago, são mais “tranquilas” do que as demais congregações evangélicas. A diferença, esclarece, está relacionada às exigências comportamentais dos fiéis:

As regras

A diferença são os costumes, a Batista é uma igreja mais liberal, é uma igreja que preza mais a questão do amor do que dos costumes. A igreja Assembleia de Deus ela é um pouco voltada para costumes ainda, só que nem tanto quanto a Deus é Amor. [A Deus é Amor é a mais?], É a mais, é aquela que você não pode depilar, a mulher não pode depilar o sovaco, não pode cortar o cabelo, não pode assistir TV, não pode isso. (...) Já a Batista não, meu pastor, para você ter ideia, na Batista, nessa que eu fui, onde tinha os instrumentos, (...) meu pastor para você ter ideia ele era roqueiro e eu gostava muito de rock na época, então me identifiquei mais ainda, porque a minha banda já era uma banda de rock gospel, e o pastor curti rock, então me identifiquei mais ainda, então foi muito legal porque era uma igreja

muito jovem também por ser uma igreja mais liberal atraía muitos jovens também. Aí eu fui para lá e foi muito bom, fiquei muito tempo lá, até que a igreja fechou por falta de verba e tudo mais, enfim. Foi muito bom, a gente fez muitos eventos, criamos eventos que movimentava tipo 300 pessoas por evento. E isso tudo com ideias da igreja, mas foi lá que eu tive oportunidade de entender um pouco mais sobre música e variar em alguns instrumentos. Hoje, então, eu só consigo dar aula por causa disso. Mas, enfim, como é uma igreja muito liberal eu conseguia articular meu tempo um pouco mais também, porque na igreja antiga, por exemplo, para eu poder tocar na igreja eu precisava estar todos os dias, se eu faltasse um dia eu tomava um castigo, o famoso ficar de banco, ficar sentado. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019).

Thiago cresceu no meio religioso, em uma vertente com a qual se identificava, na qual podia ser “roqueiro” e crente, podia trabalhar, estudar e tocar na igreja. Ao mesmo tempo, me relata, “conheceu” o Fica Vivo! através de um de seus primos. Aos 15 anos de idade, começou a frequentar oficinas de Boxe e Kung Fu. Um pouco depois, fez aula de “audiovisual” e de fotografia com Soraia, também moradora da Luz e figura importante na comunidade (sobre a qual falarei em outros momentos do texto). Hoje em dia, Thiago afirma, os muitos cursos que fez e as diversas habilidades que desenvolveu durante sua infância e adolescência se traduziram em formas de produção de renda. Além de trabalhar em uma banca de revista, ele dá aulas de musicalização para crianças da favela e está começando a fotografar festas e eventos. Quando lhe perguntei a importância que a religião teve em sua vida, Thiago ficou alguns segundos em silêncio, pensando, buscando as palavras que poderiam dar conta de expressar algo tão profundo, tão fundamental para ele e sua história. A resposta que Thiago deu à minha pergunta foi longa, a igreja e a religião formaram grande parte de quem ele é.

*A religião, nossa, foi uma base para mim, basicamente. Porque assim, porque eu, quando eu me batizei com 10 anos, eu comecei a ficar muito religioso. Isso em alguns momentos é ruim, porque a gente fica um pouco ignorante e tudo o mais e achando que é sempre melhor que todo mundo, porque as outras pessoas precisam se tornar como você. Porém, é criado princípios, princípio religioso, que é amar o próximo, eu perseguia isso, eu não fazia com ninguém o que eu não gostaria que fosse feito comigo. Outro princípio era *respeitar*, tipo, entender, sabe, aonde que ia o meu limite. Isso tudo foi formado a partir da minha religião. Eu cresci lá e eu percebia que eu era diferente dos outros. Por exemplo, falar palavrão perto de adulto, por causa da minha religião eu aprendi que eu não podia fazer isso. E eu aprendi a não gostar de falar palavrão. Hoje em dia eu falo um pouquinho, só quando eu estou estressado mesmo. [Falar palavrão perto de adulto?]. É, nossa, era muito feio. O olhar de repreensão das pessoas, sabe? Tipo você faz uma coisa que desrespeitava alguém. Você ser mal-educado, nossa, a *minha mãe colocava muito medo na gente: “ah, se fizer isso você vai para o inferno”*. Então muita coisa é mais voltada por causa da religião mesmo. Talvez a gente numa outra educação aprenderia isso tudo, só que não foi, foi por causa de tipo, “se*

você fizer isso o capeta vai puxar o seu pé”. (...) *Você tem que respeitar pai e mãe*, então quando eu mandar você ir dormir às 8 horas, você vai dormir às 8 horas. Eu dormia às 11, mas eu tinha medo de passar de 11. (...) Então eu *criei esse respeito pelas regras* porque o costume da minha religião ensinava. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019, ênfases minhas).

A igreja o ensinou, ressalta Thiago, um *respeito pelas regras*. Ainda que Thiago não mais frequente os cultos e não mais creia na doutrina da Igreja Batista, foi sua intensa vivência no mundo religioso – nas celebrações, nas conversas com pastores, na criação que teve em casa – que o formou como é: *trabalhador*, respeitoso, confiável. Ainda que a igreja de que fazia parte não fosse, como ele afirma, tão restritiva quanto outras denominações no que se refere a roupas, cortes de cabelo e hábitos mundanos, como assistir televisão, por exemplo, existia ali um estímulo a um determinado modo de *ser*: respeitar os pais e adultos em geral, honrar seus compromissos, trabalhar arduamente.

A religião foi, para Thiago e para muitos outros moradores do Morro da Luz com quem tive contato ao longo dos anos, se uso termos foucaultianos, um importante dispositivo disciplinador de seus corpos e suas vidas. Jeff Garmany (2010) afirma, a partir de sua pesquisa em Pirambu, uma favela de Fortaleza, que ali a religião “produz e mantém os conhecimentos, verdades e a ordem social associados à governamentalidade e ao governo de si” (p. 908, tradução minha). O autor argumenta que a noção de governamentalidade em Foucault, embora geralmente utilizada para análises sobre a atuação estatal, pode ser também aplicada a outras formas de produção de subjetividades e sujeitos. O evangelismo, ressalta Garmany, é capaz de modular profundamente os hábitos das pessoas, e, em contextos de periferia, pode se tornar um importante fator “protetor” de seus fiéis, que evitam o consumo de álcool e drogas, buscam trabalhos dentro da legalidade e se auto-regulam nas mais mínimas atividades do dia-a-dia. As igrejas evangélicas da favela cearense estudada por Garmany, e do Morro da Luz por mim etnografado, são notavelmente produtoras de ordem, ou do que estou chamando neste trabalho de *regime normativo*. Enquanto Thiago crescia, a religião atravessava sua vida e balizava seus comportamentos sociais: ele devia obedecer a seus pais, respeitar os adultos, não falar palavrão. Mas era ainda mais profundo o governo de si produzido pela igreja, e Thiago regulava seus próprios horários de chegar em casa e de ir dormir: ainda que os pais impusessem regras, ele as negociava consigo mesmo com base na disciplina religiosa; Thiago não dormia às 20h como recomendava a mãe, mas não ousava passar das 23h.

A entrevista segue e Thiago relembra suas idas ao “Monte” para orar. Eu nunca tinha ouvido falar de “Monte” nesse sentido e lhe pedi que me explicasse o que significava. “Monte”, ele responde, não tem relação direta com morro ou montanha. Na Luz, o “Monte” coincide com o alto do morro, mas não necessariamente é esse o caso. “Monte” é qualquer lugar isolado e silencioso, em que os fiéis arranjam “um montinho de pedra” diante do qual fazem suas orações e conversam com Deus. Thiago ia ao “Monte” todos os dias bem cedo, era um “propósito” que havia construído com seus amigos da igreja. Novamente fico sem entender e pergunto: o que é “propósito”?

Propósito é quando você monta, *you have an idea of doing a business repeated times and always at the same time with an objective*, objetivo de orar, objetivo de, orar para que? Para fazer tal coisa assim. [Entendi, é tipo uma promessa, só que antes. Porque promessa você fala “se eu conseguir isso eu vou subir não sei aonde e fazer isso”] (...). Isso. E com isso, por mais que eu não goste, eu consigo acordar cedo, eu acho que isso me ajuda bastante porque eu trabalho em banca de revista, tem que abrir cedo, se eu não tivesse feito isso talvez eu não iria conseguir, eu ia ter que sofrer demais para poder acordar cedo para poder estar lá em tal hora. Mas, enfim, então isso tudo me auxiliou. *Religion helped me in whom I am*. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019, ênfases minhas).

O “propósito” é, então, uma prática repetida com um objetivo específico. A repetição não é um mero detalhe, mas é o cerne da questão: é justamente no ato de repetir, todos os dias, a ida ao “Monte” para ver o sol nascer, que estava o valor do “propósito” de Thiago e seus amigos. Ao contrário da promessa católica, em que se pede uma providência a Deus para, depois de concedida a graça, se “pagar a promessa”, o “propósito”, na vivência de Thiago na Igreja Batista, implicaria, primeiro, o esforço de ir ver o sol nascer no “Monte” todos os dias, para, então, ser concedida a ele a graça. Matheus Nunes (2016), em sua pesquisa etnográfica sobre comunidades terapêuticas, discute essa mesma noção. Naquele contexto, estar “no propósito” designava um comprometimento moral que, dentro do discurso recorrente nas comunidades, os usuários de drogas precisariam ter com o tratamento para que aquela internação fosse bem-sucedida. Ao mesmo tempo, a equipe também precisava estar “firme no propósito”. Era somente a partir desse envolvimento que aqueles sujeitos poderiam se submeter às regras do lugar e alcançar seus objetivos (que estavam longe de ser uniformes, ressalta o autor)³⁷. O campo aqui é outro, mas a lógica se repete: a recompensa só vem depois do trabalho.

³⁷ No caso das comunidades terapêuticas etnografadas por Nunes (2016), ainda que a religião perpassasse a todo momento o cotidiano dos sujeitos que circulavam naqueles espaços, havia uma multiplicidade religiosa tanto entre voluntários ou trabalhadores, quanto entre os “residentes”, incluindo espíritas, católicos e evangélicos. De qualquer

A “disciplina”, Thiago afirma, o ajuda a ser um *bom trabalhador*. Em sua famosa obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, Max Weber (2004) já havia identificado a existência da relação entre valorização do trabalho e religião protestante. O capitalismo moderno, defende o autor, tem uma mentalidade específica que antes não existia, um “espírito” que é primordialmente caracterizado pela valorização religiosa do trabalho e do acúmulo de capital. As pessoas que antes trabalhavam porque precisavam do produto de seu trabalho (ou da remuneração econômica dele advinda) para sobreviver, agora valorizam o trabalho em si mesmo. No “espírito” do capitalismo moderno, a relação com Deus se dá também através do trabalho, uma vez que a humanidade é vista como instrumento divino, e que trabalhar é um ato significado como serventia a Deus. É imerso nessas redes de significado (GEERTZ, 2008) que Thiago passou sua infância e adolescência.

A conciliação entre as muitas oficinas do Fica Vivo! que frequentava, os ensaios da banda de rock gospel em que tocava, os cultos a que atendia, as aulas na escola e os muitos empregos que teve ao longo de sua trajetória só era possível, me explica Thiago, porque aprendeu a *respeitar as regras*, a calcular horários e a ser disciplinado. O fato de Thiago agora não mais frequentar a igreja e ter uma posição cética em relação à existência ou não de Deus não faz com que tudo o que aprendeu na igreja deixe de fazer parte de sua vida. Pelo contrário, suas vivências no “mundo religioso” foram formativas de sua subjetividade mesma (“a religião me auxiliou em quem eu sou”). Thiago atribui a seus aprendizados na igreja e às oportunidades que teve de fazer cursos diversos, tanto na própria igreja quanto no Fica Vivo!, por exemplo, o fato de não ter “seguido o caminho do tráfico” como fizeram muitos dos amigos com quem brincava na rua quando pequeno. Se estado e *crime* atuam, conforme argumentado nos dois capítulos anteriores a este, como importantes produtores de regimes normativos no Morro da Luz, a igreja aparece, como ilustra a trajetória de Thiago, com uma terceira moralidade, com capacidade normativa talvez ainda mais profunda do que as outras duas, que vai modular comportamentos, subjetividades e sociabilidades de moradores da favela.

A perda da centralidade do catolicismo

Certamente são muitos os católicos na Luz (e certamente também são importantes os efeitos do catolicismo nas vidas dos sujeitos que enxergam a si mesmo e ao mundo a partir de suas lentes),

forma, o raciocínio de um merecimento atrelado a um envolvimento profundo com o objetivo a ser alcançado descrito pelo autor se assemelha com o que Thiago me descrevia em sua narrativa.

mas as igrejas evangélicas parecem ter uma força ainda maior entre os moradores da favela. Luisa, a dentista do Centro de Saúde, comentou sobre o assunto e pontuou que o perfil religioso de seus pacientes tem sofrido uma profunda transformação. Ao contrário do que era quando iniciou sua carreira no Morro da Luz, há mais de 20 anos, hoje em dia “o pastor está ganhando, assim, de 10 a 0 do padre”. Em concordância com o que aponta Luisa, a proliferação de igrejas evangélicas e a perda da centralidade do catolicismo acontece na Luz, mas também no país de forma geral e na América Latina como um todo, o que tem sido amplamente analisado na literatura (ALMEIDA, 2004, 2008; ALMEIDA; MONTERO, 2001; BIRMAN, 2012; BIRMAN; MACHADO, 2012; DÉCIO PASSOS; GUERRIERO, 2004; GARMANY, 2010, 2013; GIUMBELLI, 2008; LEITE, 2009; O’NEILL, 2010; SMILDE, 2007; VITAL DA CUNHA, 2015). No caso brasileiro, o fenômeno da acentuada circulação de sujeitos entre religiões tem sido chamado na bibliografia sobre o tema de “trânsito religioso”.

Esta noção aponta, pelo menos, para um duplo movimento: em primeiro lugar, para a circulação de pessoas pelas diversas instituições religiosas, descrita pelas análises sociológicas e demográficas; e, em segundo, para a metamorfose das práticas e crenças reelaboradas nesse processo de justaposições, no tempo e no espaço, de diversas pertencas religiosas, objeto preferencial dos estudos antropológicos. (ALMEIDA; MONTERO, 2001, p. 93).

São diversos os motivos apontados na literatura para explicar o fenômeno. Márcia Leite (2003) cita duas hipóteses relacionadas às dinâmicas religiosas mais diretamente: 1) no contexto de redemocratização dos anos 1980, outros espaços de articulação e ação políticas passaram a ser possíveis e as Comunidades Eclesiais de Base³⁸ – tão atuantes durante a ditadura militar – teriam perdido sua importância; e 2) o papado de João Paulo II teria conduzido uma política conservadora cuja consequência teria sido o enfraquecimento da Teologia da Libertação³⁹. A autora também postula que com as transformações sofridas nas periferias a partir também dessa época, em especial o recrudescimento da violência (que vinha tanto dos grupos de traficantes armados quanto da polícia), as igrejas evangélicas passaram a representar uma diferenciação do estereótipo de

³⁸ “As comunidades eclesiais de base (CEBs) são organismos da Igreja Católica que se caracterizam por: (a) celebração dominical realizada por leigos ou leigas; (b) ampla participação na tomada de decisões, geralmente por meio de assembleias; e (c) ligação entre a reflexão bíblica e a ação na sociedade” (CPDOC, [s.d.]). Surgiram no Brasil durante a ditadura militar e tornaram-se importantes articuladores de movimentos sociais e lideranças populares de resistência ao regime autoritário.

³⁹ “A Teologia da Libertação inclui uma crítica das causas estruturais da pobreza e um pedido para que a igreja e os pobres se organizem para alcançar mudanças sociais” (YARDLEY; ROMERO, 2015).

“bandido” cada vez mais associado à favela. Além disso, entre os evangélicos, as redes de solidariedade, de caráter horizontal, representam uma forma de sustento e de apoio em meio à realidade de marginalização social. O que difere a dinâmica das igrejas evangélicas da “caridade” feita por católicos e espíritas kardecistas nesses territórios é justamente o caráter igualitário dos laços das primeiras (ALMEIDA, 2004). Não busco aqui defender uma ou outra explicação, e menos ainda fornecer uma teoria original sobre o trânsito religioso – até porque não tenho elementos empíricos suficientes para fazê-lo – mas antes analisar os *efeitos* do fenômeno nas vidas cotidianas de quem mora no Morro da Luz.

Thiago comentou, repito, que é possivelmente por seu envolvimento com a igreja – e tudo que a esse envolvimento está atrelado – que ele não ingressou no “mundo do crime”. A oposição que Thiago faz entre *crime* e igreja é recorrente nos discursos dos moradores da favela. De fato, pode-se ler nas faixadas das inúmeras igrejas da comunidade cartazes com dizeres do tipo “combatendo o diabo” ou “te ajudamos a livrar do mal”, em referência ao abuso de drogas e à vida no *crime*. No Morro da Luz, e em outros territórios de periferia, parece existir entre *crime* e igreja (principalmente as denominações evangélicas), uma disputa por sujeitos e subjetividades. Nessa disputa, destaca Ana Paula Galdeano (2014), o significante “guerra” – assim como nas situações de conflito entre gangues ou nas ocasiões de “invasão” policial à favela analisados nos capítulos 1 e 2 desta tese – é também acionado, e desta vez abarca planos sobrenaturais: trata-se, em última instância, ressalta a autora, de uma guerra entre Deus e o diabo. As igrejas evangélicas, em especial as de vertentes pentecostais e neopentecostais, compartilham vivências e mentalidades com as populações pobres urbanas do país, e, por isso, parecem muitas vezes representa-las melhor do que a pacífica “imagem do manto católico reunindo todos os brasileiros” (BIRMAN; LEITE, 2002, p. 328). Pelo contrário, os sermões e discursos correntes nas igrejas evangélicas “estruturam e espelham outra imagem da sociedade: mais violenta, mais conflitiva, e atravessada por antagonismos que revelam as forças do Mal que a constituem” (BIRMAN; LEITE, 2002, p. 328).

O que a etnografia na Luz me mostrou, porém, é que, apesar do dualismo e da belicosidade discursiva, o que se identifica na concretude das vivências periféricas é um afrouxamento das separações entre esses dois polos (CÔRTEZ, 2005). É muito comum, por exemplo, a convivência em uma mesma família de sujeitos participantes do “mundo do *crime*” e sujeitos “da igreja”. A troca e passagem cotidiana entre diversos universos simbólicos são sintomas de uma relativização

de fronteiras (SANCHIS, 2018). Sendo assim, argumento, aqui, que igreja e *crime* se relacionam, sim, como antagônicos, mas que também se conectam em muitos momentos. Essa conexão se dá através principalmente de dois fenômenos: a conversão e a construção da figura do traficante evangélico.

3.2 A conversão de quem menos se espera

Pobreza e articulação política

“Quase morri, menina”, me disse Du ao relatar o atentado que sofrera 20 anos atrás. Ele me contava que fora alvo de uma tentativa de assassinato por membros da gangue de traficantes da qual até então fazia parte. Foram várias as ocasiões em que com ele me encontrei ao longo do trabalho de campo etnográfico, mas nosso maior contato se deu durante uma série de oficinas sobre a história do Morro da Luz que realizei em parceria com um dos CRAS da comunidade no ano de 2018. Essa, porém, não foi a primeira vez que eu soube da existência de Du. Amanda, a ex-assistente social do Fica Vivo!, já havia me falado dele meses antes, quando nos conhecemos em um congresso, e voltou a mencioná-lo depois, durante a entrevista que me concedeu. Fui percebendo, a partir desta e de outras pessoas com quem conversei, que Du era uma figura de importância na comunidade. Quando finalmente o conheci, já tinha em mente de quem se tratava.

Apesar de Du e eu termos travado longas conversas, estas foram quase sempre de modo informal e, por isso, não foram gravadas e nem seguiram qualquer tipo de roteiro. Em abril de 2019 voltei ao Morro da Luz para fazer uma entrevista em profundidade com Du, mas ele decidiu me apresentar outro morador, Matias, uma liderança comunitária, e os dois foram entrevistados conjuntamente, e me relataram muito da história da comunidade de forma mais ampla, mas pouco sobre aspectos de ordem mais pessoal de suas trajetórias. Sendo assim, não consegui fazer uma *história de vida* propriamente dita, mas consegui, sim, através das longas conversas que tivemos nos variados momentos em que nos encontramos, e de relatos de outros sujeitos, como Amanda, que me falavam de aspectos da vida de Du, reconstruir parcialmente sua trajetória.

Du guardava com Thiago importantes semelhanças: ambos homens, heterossexuais e negros, ambos nasceram e cresceram no Morro da Luz, ambos têm na igreja parte de suas vidas e histórias.

Ainda assim, as experiências de Thiago, um jovem de 23 anos, e Du, um senhor de 60, sofreram atravessamentos distintos que os impactaram também de formas distintas. Thiago, relembro, era um dos dez filhos de uma grande família evangélica, seus melhores amigos e colegas de banda eram da sua igreja e foi a esse ambiente que ele dedicou a maior parte de seu tempo e investiu porção significativa de seus afetos. A vida de Du foi diferente, a começar pela questão geracional.

Durante os 04 encontros sobre a História do Morro da Luz que coordenei, junto à psicóloga do CRAS, tratamos de temas como o cotidiano, a relação entre “morro” e “asfalto”, as memórias da comunidade e algumas perspectivas para o futuro. Du e outros moradores mais velhos (especialmente senhoras) me contaram sobre as dificuldades de infraestrutura que enfrentaram quando crianças e jovens vivendo em favela: não havia água encanada nem eletricidade, as ruas eram de terra, e os barracões feitos de madeirite e amianto. Assim como em muitas outras periferias latino-americanas (FISCHER; MCCANN; AUYERO, 2014), os processos de ocupação, construção, e luta pelo reconhecimento legal das moradias também se desenrolaram no Morro da Luz e ficaram gravados na memória de Du, das senhoras que nos acompanhavam, e de tantos outros. Me impressionavam os relatos daquele senhor magro, alto, de cabelos grisalhos, pele negra e sorriso fácil.

Du divide conosco a lembrança que tem de ver sua mãe e irmãs subirem o morro com latões de água na cabeça. Em uma época em que ainda não havia água encanada na comunidade, o cotidiano era duro e era alto o nível de esforço necessário para as atividades mais simples do dia-a-dia, como tomar banho e cozinhar. Muitas vezes os vigias de territórios vizinhos ou policiais que rodeavam a ocupação corriam atrás das mulheres e furavam as latas, e a água – juntamente com todo o trabalho que havia sido investido para consegui-la – escorria pelo chão. Elas também carregavam lenha e construía os barracos. As mulheres da família de Du e algumas das participantes da oficina se uniram a movimentos sociais em uma série de manifestações em frente à prefeitura da cidade e dentro da câmara dos vereadores em prol da melhoria de condições de vida dos moradores de periferia.

Os relatos prosseguem, a lembrança de um tempo em que “todo mundo se ajudava”, as ruas eram construídas em conjunto, as casas também, as trocas de favores e o senso de pertencimento ficavam claros. Não se trata, como pode parecer, de um olhar puramente romântico sobre o passado, mas de lembranças ancoradas em uma materialidade inegável. Processos semelhantes são também

registrados na literatura sobre territórios de pobreza urbana – as chamadas “cidades informais” – na América Latina em geral. Larissa Lomnitz (1975), por exemplo, argumenta, baseada em um sua detalhada pesquisa etnográfica em uma periferia mexicana, que é a partir de relações de trocas não-monetárias que as populações mais pobres conseguem sobreviver nos ambientes urbanos. Ou seja, em um contexto de insegurança social e financeira, acesso precário a direitos das mais diversas ordens (com destaque para os trabalhistas) e ocupações pouco valorizadas, as relações sociais de reciprocidade mútua articulam um “sistema econômico informal paralelo à economia de mercado” (LOMNITZ, 1975, p. 12, tradução minha), e é esse sistema a principal forma de sobrevivência desses setores da população. Assim como no bairro mexicano analisado por Lomnitz, intercâmbios de dinheiro, comida, cuidados de crianças e idosos, ajudas nas construções de casas, indicações de trabalho e tantos outros são identificados por e Du e uma senhora que chamarei aqui de Dona Mirtes como uma das mais fortes características das trajetórias de suas famílias.

Dona Mirtes é uma senhora negra, de cabelos curtos e alisados, andar vagaroso, e voz suave. Ela e Du foram os mais participativos da série de oficinas desenvolvidas no CRAS. As relações descritas por eles são também apontadas por Lomnitz como a explicação para a sobrevivência de grupos sociais ‘marginados’ tão largamente presentes nos grandes centros urbanos latino-americanos. Nesse sentido, a autora critica noções essencializadoras sobre os pobres urbanos, em especial a ideia da existência de uma cultura da pobreza (“culture of poverty”) – teoria fortemente difundida nos meios acadêmicos anglo-saxões a partir especialmente a partir da famosa obra de Oscar Lewis “Children of Sanchez” (2011), em que o antropólogo elenca uma diversidade de comportamentos dos pobres urbanos (sua “ cultura”) que seriam pouco adaptativas à vida na cidade e que os impediria de sair das condições precárias em que vivem nos aglomerados informais latino-americanos. Lomnitz, Du e Dona Mirtes enfatizam o contrário: as capacidades que os pobres urbanos desenvolvem frente às dificuldades que encontram para (sobre)viver e destacam, assim, o apoio mútuo e o senso comunitário⁴⁰. Eram as relações sociais e a reciprocidade mútua que tornavam possível a permanência e integração desses sujeitos à cidade.

⁴⁰ É claro que não existia uma harmonia na favela. Havia (e ainda há) uma hierarquia entre os moradores, seja baseada no nível da pobreza, seja em algum critério moral. Matias, morador e figura de liderança na comunidade, rememora em entrevista comigo a existência do que ele chama de *apartheid* da favela: “O que é que acontece, em 1954 a minha mãe mudou para cá, já tinha essa favela e na favela tem o *apartheid*, tem a segregação (...). Então por minha mãe não conseguir pagar aluguel aí além de mim ela tinha mais dois, aí ela fugiu do aluguel lá que morava dentro da favela, ela

A oficina seguia e Du me mostrava fotos que guardava cuidadosamente ao longo dos anos: mulheres com lata d'água na cabeça, a “turma” dele quando jovem, fotos dos cartazes do movimento de mulheres pela água, ele e o irmão mais velho quando pequenininhos de mãos dadas em um beco da favela. Du e Dona Mirtes me contaram também do movimento *black soul* do qual ambos fizeram parte. Dona Mirtes era uma exímia dançarina, eles relembram com sorrisos melancólicos nos rostos. O *soul* teve grande influência nas periferias da capital mineira entre as décadas de 1970 e 1980, e aqueles que se identificavam com o movimento se reuniam para ouvir programas de rádio que divulgavam as músicas estadunidenses e brasileiras do gênero. Quem conseguia juntar dinheiro, comprava aparelho de som grande para carregar no ombro. Cabelo *black power*, identidade negra, música, dança, estilo. Os encontros aconteciam em galpões das favelas, em barracos, e, quando o movimento ganhou força, o centro da cidade passou a ser palco de grandes bailes. Eram tempos de efervescência musical, mas também de ditadura militar, e muitos dos encontros do movimento *soul* da cidade acabavam com batidas policiais e prisão de alguns participantes, fato também relatado na literatura (PIRES, 2018; RIBEIRO, 2008). No Morro da Luz, a polícia era, muitas vezes, “a parte do estado que a população via” (GONZÁLEZ, 2017): o contato com oficiais era frequente e aparece em variados relatos desde o início das ocupações do território.

A vivência da malandragem

A oficina acaba, Dona Mirtes pergunta algum detalhe burocrático sobre o recebimento do bolsa-família daquele mês para a psicóloga que me acompanhava na condução das atividades (outra faceta do estado, dessa vez menos no sentido repressivo e mais no de provisão de direitos) e obtém uma resposta atenciosa, mas vaga. Ela e as demais senhoras vão embora depois do lanche fornecido pelo CRAS, mas Du continua – ele tinha muito para contar, justifica. rememora a infância e a admiração que tinha por seu irmão mais velho (aquele garoto que lhe dava a mão na foto), que aqui chamarei de Zé. Em dado momento, quando Du ainda era pequeno, Zé começou a se envolver com o crime. Ele passou a ganhar dinheiro em um período de grave pobreza na família e na vizinhança. Du conta que o admirava, e assim que cresceu um pouco, quis fazer parte do grupo. Entre o fim da

não aguentou pagar aluguel, ela veio para esse lugar aqui onde que ficou conhecido como Beco do Verde”. Essa questão será mais discutida no capítulo 7.

década de 1970 e início dos anos 1980, a turma dos dois irmãos, que depois passou a ser nomeada como gangue, ganhou proeminência nos negócios de venda de drogas ilícitas.

O relato continua, sou informada que naquela época o *crime* era “diferente”: o que faziam era “malandragem”, os de hoje são “bandidos”. A diferença, ele me explica, tem a ver com “o que é certo e o que é errado”. A “malandragem” tinha relação com um estilo de vida, com formas de ganhar dinheiro em uma sociedade excludente, com as músicas de Bezerra da Silva. Os “malandros” em sua maioria não tinham arma de fogo, não ameaçavam moradores, não eram violentos (nem entre si, nem com a comunidade, e tampouco com os outros estratos sociais, dos quais muitas vezes furtavam). O que faziam era ilegal, mas não era imoral, segundo seus critérios. O que Du descrevia ainda não havia se tornado um *regime normativo* na favela, uma vez que não era compartilhado pela comunidade de forma mais ampla, não parecia transcender o “mundo do crime”. Os *malandros* estavam circunscritos a seus grupos e às suas atividades, e faziam suas transações de forma pacífica. Os outros moradores pareciam ser relativamente indiferentes a eles, não os condenavam, tampouco os admiravam. A convivência se dava tranquilamente. O principal embate era, mais uma vez, com a polícia, que utilizava (e ainda o faz) de métodos pouco ortodoxos no combate ao crime e ao “subversivo”.

Os “homens” (termo que Du, e boa parte da população, utiliza para se referir aos policiais), certa vez, subiram o morro em busca de um traficante que era do mesmo grupo de Du – com quem ele e o irmão nutriam uma amizade de longa data, desde a infância –, todos correram por entre becos e vielas. Zé ficou para trás e levou um tiro. “Naquela época não tinha isso de investigação não, menina”, me explica Du. De repente, uma “baixa”. Apesar da dor, a vida seguiu. Alguns poucos anos depois, esse mesmo traficante que estava sendo perseguido pela polícia no dia em que Zé foi morto, também foi vítima de homicídio (não ficou claro se pela polícia ou por gangues rivais). E assim se foram muitos dos amigos e parentes de Du que figuravam nas fotografias que ele me mostrava. Du falava da saudade, seu tom de voz mudava, tornava-se mais grave.

Du se lembra de um dia em que estava sentado em uma mureta de um barraco e passou por ele uma moça que o abordou para conversar sobre *religião*, Deus, e a possibilidade de ele abandonar “essa vida”. Ele diz que no momento não deu muita importância a ela ou àquela conversa. Du, então, continuou no *crime*. Eles viajavam para buscar a droga no Rio de Janeiro, recorda. Outros grupos criminais também se fortaleciam no Morro. As vendas tornavam-se mais lucrativas, as gangues

mais competitivas. O armamento foi se espalhando, e, com ele, o perigo de seguir naquela atividade.

Na vida de Du, nota-se, por um lado, uma intensa articulação política (sua mãe e irmãs se juntavam ao movimento de mulheres pela melhoria da infraestrutura das vilas e favelas, ele se envolveu no movimento *black soul*), e, por outro, a difusão das armas de fogo e de conflitos violentos. O que aconteceu com Du também ocorreu em grande parte dos territórios de pobreza urbana do país (guardadas, é claro, as devidas diferenças regionais). O declínio da ditadura militar nos anos 1980, como já abordado na primeira parte desta tese, deu espaço para maiores articulações de movimentos sociais, e as periferias tornaram-se territórios marcados pela luta por direitos dos trabalhadores. A sensação predominante na época era a de que as condições de vida melhorariam progressivamente. A realidade, porém, não seguiu os rumos que tanta gente pensou que seguiria (FELTRAN, 2007).

A pobreza continuou e o desemprego cresceu, o que também foi relatado por Du e Dona Mirtes, que lembraram momentos difíceis de escassez de comida. Em períodos assim, as estratégias identificadas entre as populações urbanas mais pobres são negativamente afetadas. É essa transição que González de la Rocha (2006) vai nomear como uma mudança de perspectiva entre, por um lado, a ênfase nos “recursos da pobreza” (*resources of poverty*) – redes de reciprocidade mútua, multiplicidade de fontes de renda, etc. – e, por outro, a ênfase na “pobreza de recursos” (*poverty of resources*) – característica de situações de crise prolongada, com redução de oferta de empregos formais, ausência de capital para a continuidade das atividades informais que antes serviam como complementação de renda, e um conseqüente abalo das relações de trocas de favores tão importantes nas vidas dos moradores de periferias urbanas. Nesse mesmo sentido, Dona Mirtes e Du lembram momentos de dificuldades financeiras como sendo também períodos de enfraquecimento dos laços na comunidade. O esquema em que “todo mundo se ajudava” parecia não funcionar tão bem como antes. As populações mais pobres encararam barreiras estruturais que dificultaram o alcance de seus sonhos e projetos de vida (PERLMAN, 2003). A desconfiança da polícia – que historicamente tinha visto a população pobre como inimiga e potencial destruidora da “ordem” – e do “estado” de maneira geral (que continuava a garantir direitos de forma desigual) deram vazão a uma interação cada vez mais tensa entre moradores.

A conversa continua e Du conta como, por um bom tempo, havia conseguido ganhar dinheiro com a venda de drogas. No entanto, em algum momento (não fica claro quando), ele passou a também consumi-las. Os efeitos das drogas lhe causavam prazer, ele me diz com um ar de quem confessa um pecado, e Du, tão “malandro”, se tornou dependente químico. Du se viu imerso em um ciclo de dívidas com a gangue de que fazia parte e já não conseguia mais sustentar o próprio vício. Ele relata de forma vaga que sofreu um atentado (“quase morri, menina”), e que, em meio a seu estado de confusão mental causado pelos tiros que atingiam seu corpo, lhe veio à mente a imagem daquela moça religiosa com quem conversara alguns meses – ou até mesmo anos – antes. Foi alvejado várias vezes, sobreviveu “por um milagre”.

A proximidade da morte e a conexão com o divino

Du é internado em estado grave no hospital, e de lá recebe constante apoio da igreja. Pelo que me informou Amanda, era uma igreja católica, cujos representantes o visitavam, auxiliavam-no financeiramente, e que, assim que ele se recuperou e voltou ao território, inserem-no em seu círculo de sociabilidade. A partir de então, as principais atividades de Du se dariam entorno de eventos promovidos pela igreja. Essa “transformação” de um viciado/traficante em uma pessoa “da igreja” foi o que o protegeu de ser alvo de outros ataques – embora ele ainda hoje, décadas após o ocorrido, não possa circular na região dominada pela gangue da qual fazia parte. Por pouco a sua morte não se uniu à de Zé e a de outros tantos de seus companheiros de juventude.

A conversão é um ponto de inflexão na trajetória de Du. Sua quase-morte o fez ver a “verdade”, o fez ressignificar o que estava fazendo de sua vida até então, permitiu que ele chegasse à urgente conclusão de que deveria romper com quem era até o momento do atentado. Esse rompimento não era completo, mas se referia à *malandragem*, que, embora, na sua visão, não fosse tão ruim quanto o que os atuais “bandidos” fazem, ainda assim estava longe de ser o caminho “de Deus”. Na época de Du, a criminalidade seguia uma *moralidade* específica, que ele identifica como *malandragem*. Agora o *crime* segue outra moralidade, que, ao mesmo tempo que é mais violenta, é também mais eficaz no estabelecimento de normas para a comunidade de forma geral, e não somente para os “bandidos”. Du, Dona Mirtes, e tantos outros me mostraram que, enquanto a polícia em geral os vê como inimigos, os bandidos os veem como “moradores”. Como argumentei nos capítulos anteriores, a partir, então, do aumento do potencial uso da força, mas também da construção de

uma *legitimidade* do *crime*, os *bandidos* passam a ter capacidade de produção de normatividade no território.

Com o evento de quase-morte e a posterior conversão de Du, os esquemas de *moralidade* que normatizavam suas interpretações e suas práticas mudaram: as “lentes” através das quais ele enxerga o mundo, os outros, a comunidade e a si mesmo já não são mais as da *malandragem*, são agora as lentes cristãs de um convertido, e o que foi capaz de fazer essa transformação foi o intercruzamento entre a *vivência da violência* e a *vivência religiosa*. Quando o conheci, Du permanecia religioso, mas a igreja que ele frequenta agora é evangélica. Ele não explica como foi essa transição, mas o fenômeno faz parte do grande processo de “trânsito religioso” que vem ocorrendo no país. Du tampouco mencionou qual a denominação de que faz parte, mas sei que ele é figura conhecida no meio e que sempre vai aos cultos. Ele se torna, com o passar dos anos, referência de uma pessoa que conseguiu “sair do *crime*” e se “endireitar na vida”. Trajetórias semelhantes são muito comuns no Morro da Luz e em outros contextos de pobreza urbana espalhados pela América Latina (BRENNEMAN, 2014). Luisa, a dentista do Centro de Saúde, ilustra, com sarcasmo, a prevalência de *convertidos* no território:

Os padres ou os pastores eles têm muita força na comunidade, principalmente com mulheres e com ex! Ex-viciados, ex-trafficantes, ex-alcoólatras, ex-usuários de drogas – eles têm uma força muito grande, muito grande, né? E o pastor no momento tá ganhando, assim, de 10 a 0 do padre com essa força. Então a gente tem uma modificação também de como que a vida deve ser, né? É... Por incrível que pareça o chefe do tráfico até pouco tempo virou evangélico, vive na rua com a bíblia na mão, passou o ponto de tráfico para o irmão. (Entrevista com Luisa, profissional de saúde, novembro de 2017).

Luisa segue seu relato e frisa o passado macabro desse ex-trafficante que agora é pastor. Ela destaca que ele teria agido de forma violenta pelos motivos mais triviais na época em que estava no *crime*, e que agora se encaixaria perfeitamente no que se espera de um “cidadão de bem”, em especial de um evangélico:

Ele é um chefe, era um chefe de tráfico cruel, inclusive tem uma história que é verídica, que numa festa de família ele estava fazendo qualquer coisa... Ele estava... Né? Falou alguma coisa de Cruzeiro, de Atlético, alguém discutiu com ele, um parente dele, ele deu um tiro na coluna para o cara... [Ficar paraplégico?], Paraplégico. [Ficou?] Ficou. Ficou. Então aí hoje ele (o trafficante que atirou no cunhado) anda com uma bíblia na mão, camisinha branca, calcinha preta, Jesus encontrou em algum ponto aí que não encontrou com a gente, encontrou só com ele, né? E passou para o irmão, né? E agora o irmão gerencia e o sobrinho gerencia essa coisa (a boca) e ele é o.... o filho de Deus, né? Cordeiro de Deus que tira os

pecados do mundo e lá foi. Então é muito interessante, é uma relação também, né? Você fez toda a maldade, agora você ou não quer fazer mais ou já cansou, já ficou velho – porque eu acho que para essa vida de traficante a pessoa tem que ser jovem, né? Tem que ter estrutura física, né? (...) Então meio que tem que ser jovem e aí é um bom negócio, de pai para filho. Aí vai passar para o irmão mais novo, a família, né? Vai tá toda protegida e aí... E agora ele teve um bebê, o “ex”, né? O “ex” teve um bebê, a menina é jovem, de uns 15 anos, né? Com o bebezinho no colo e ele todo papai. Então, assim... [Mas ele casou?] Casou, casou (...) Casou agora, fotinho, ele e o bebê, ela de noiva. E aí volta aquele esquema que a sociedade gosta e que, que, né? Que ela acha que recuperou a pessoa aí, que tá tudo certo. Então a relação religião-tráfico é muito próxima. (Entrevista com Luisa, profissional de saúde, novembro de 2017).

Situação semelhante é relatada por Camila, minha amiga que, assim como Thiago, integra o grupo cultural do qual vim a fazer parte para além da pesquisa. Camila frequentava uma igreja chamada Assembleia Missionária (que, segundo me explicou, era uma junção da Igreja Batista com a Assembleia de Deus) cujo pastor já foi *bandido* e, sobre isso, comentou:

Essa Assembleia Missionária mesmo que eu ia o pastor de lá ele era bandido aqui na Luz, matou pessoas demais, já causou danos gravíssimos, e aí foi preso, há muitos anos atrás, e aí conheceu Jesus e converteu, abriu uma igreja e uma das membras até, não esqueço, teve um culto que uma das membras, ele tinha matado o irmão dela e aí acho que teve um momento lá, eles estavam orando e aí ele pediu perdão pra ela, ela perdoou. (Entrevista com Camila, moradora, junho de 2018).

Casos de conversão que parecem improváveis, que envolvem sujeitos dos quais menos se poderia imaginar uma identidade religiosa, como Du, o “traficante cruel” de Luisa ou o pastor da igreja de Camila, são na verdade muito comuns. No Morro da Luz, no Brasil e na América Latina, a conversão ao evangelismo tem surgido, especialmente para os setores empobrecidos da população, como uma forma de solução para problemas profundos e persistentes, como é o caso do alcoolismo, do abuso de drogas, ou do envolvimento no “mundo do crime” (BRENNEMAN, 2014; CÔRTEZ, 2007; MACHADO, 2014; MARQUES, 2013; SMILDE, 2007; TEIXEIRA, 2009). David Smilde (2007), ao se debruçar sobre a questão do vertiginoso crescimento do evangelismo entre pobres latino-americanos, argumenta que existe um elemento de voluntarismo na conversão, que se trata de “projetos intencionais de reformas de si ou de reformas de famílias” (SMILDE, 2007, p. 13, tradução minha). Isto é, sujeitos que se veem muitas vezes desamparados e imersos em realidades de sofrimento e violência *escolhem acreditar*.

A opção pela valorização da própria vida e a transformação de si

Eu não tive acesso direto ao ex-traficante que deixou o cunhado paraplégico e que agora é pastor, tampouco pude conversar com o pastor da igreja de Camila que havia causado, no passado, “danos gravíssimos”, e, por isso, não consigo dizer quais foram os percursos que estes sujeitos traçaram quando deixaram o “mundo do crime” e se tornaram *crentes*, mas é seguro afirmar que agora correm muito menos risco de vida do que corriam quando estavam inseridos no tráfico. O mesmo se aplica a Du, embora ele tenha se afiliado inicialmente à igreja católica. Quando o anterior “malandro” passa a assumir um importante papel nos circuitos religiosos, quando suas relações são construídas primordialmente nesses espaços, ele já não é mais quem foi durante boa parte de sua vida, a *vulnerabilidade* (DEMETRI, 2018) intensificada que vivenciava é paulatinamente substituída por uma *vida valorada* (BUTLER, 2006). No momento em que a vida do *crime* se abala – o que muitas vezes coincide com a revelação escancarada da fragilidade da vida mesma – a igreja atua e dá suporte, mostra uma outra possibilidade e encarna a esperança, ainda que essa esperança encarnada esteja ancorada no transcendental. No universo simbólico, é possivelmente justamente porque é transcendental que a “salvação” de uma realidade de sofrimento e violência é possível (BIRMAN; MACHADO, 2012).

A religiosidade, defende Smilde (2007), em especial a evangélica, atua como um certificado de honestidade que auxilia os religiosos a conseguirem emprego. Du inicia um caminho pouco comum: não ingressa em um emprego formal, mas inicia uma carreira artística. Ele me conta que desde criança tinha uma facilidade com “atividades manuais”, e, depois da conversão, passa a trabalhar com artesanato. Sua especialidade é a construção de miniaturas em madeira. Ainda que não tivesse um “chefe”, seu trabalho também exigia dedicação e seriedade. Talvez de maneira ainda mais intensa do que em empregos formais, o resultado de seu trabalho dependia, em grande medida, de sua disciplina, do nível de esforço que empregava, da sua “força de vontade” de criar peças cada mais interessantes, cada vez menores e cada vez mais detalhadas. Essas características, quase ausentes no Du “malandro”, são voluntariamente desenvolvidas por ele. Não foi fácil, a “malandragem” estava muito presente em seu modo de pensar, em suas atitudes cotidianas, em seu modo de se vestir, nas suas posturas corporais e no vocabulário que empregava (este último continuava a embrenhar suas frases, as gírias lhe escapam sem que ele perceba). As idas à igreja e

a convivência com pessoas cristãs foram de fundamental importância para que Du desenvolvesse os atributos que hoje em dia valora.

Thiago também associa sua “ética de trabalho” às vivências disciplinares que teve na igreja. É, afinal, graças à rigorosidade exigida dos fiéis que ele consegue hoje acordar cedo e trabalhar duro. Ao se converterem, sujeitos que pareciam estar condenados à “marginalidade” passam a experimentar o que Thiago viveu durante quase toda a sua vida: se engajam em *rituais*, definem *propósitos*, valorizam o *trabalho*. “A experiência vivida da religião está intimamente ligada a formas de administração da vida ordinária” (LEVINE, 2012, p. 8, tradução minha). Os hábitos de Du e dos demais convertidos são outros, informados por outros valores e outra forma de ver o mundo. As transformações necessárias para que haja a conversão de um *bandido* ao evangelismo envolvem, destaca César Teixeira (2009), não somente a inserção em uma nova rede, a adoção de um sistema de crenças e o ingresso em um “trabalho honesto”, mas trata-se de uma *transformação de si*, da “natureza” do sujeito, de um processo de passagem “de ‘corações de pedra’ a ‘corações de carne’” (p. 98). O desafio – muitas vezes composto por inúmeras idas e vindas entre as duas identidades (CÔRTEZ, 2007) – é converter Dus em Thiagos.

A “transformação de um sujeito de verdade em outro sujeito de verdade” (TEIXEIRA, 2009, p. 122) é valorizada pelas comunidades religiosas e cada “guerra” transcendental vencida se torna uma evidência do poder divino e da competência “salvadora” da igreja. Quanto mais sombrio tiver sido o passado de um sujeito, mais valiosa sua história, que passa a ser agenciada como “mercadoria simbólica” (CÔRTEZ, 2005). Du, Thiago e Camila me contam que, nas igrejas que frequentam, a autonomia individual e o desenvolvimento mental de cada um são estimulados, de forma semelhante ao que se passa em igrejas evangélicas ao redor do mundo (principalmente pentecostais e neopentecostais), como em Nairóbi, Quênia (MCCLENDON; RIEDL, 2015), em que os sermões são construídos em torno da cultivação da crença dos fiéis em suas próprias capacidades e em seu potencial de “liberação psíquica”. Importa, portanto, o relacionamento próprio, individual, que cada *crente* constrói com a religião e a igreja (ALMEIDA, 2006). Dessa forma, o passado do convertido, em especial o do convertido cuja vida anterior era marcada pela atuação do “diabo”, torna-se permanentemente agregado à nova identidade que se forja a partir da conversão: Du não é mais *malandro*, tampouco é *bandido*, e menos ainda *nóia*, mas é (e será permanentemente) “ex-malandro”, “ex-bandido” e “ex-nóia”. As fronteiras, portanto, entre *crime* e igreja são

interpenetradas por trajetórias que se constroem na costura dos dois “mundos”. A relação entre as duas normatividades que parecem tão radicalmente opostas se dá, portanto, através da conversão – que, embora muitas vezes vista como uma ruptura completa e radical com o passado, é recorrentemente vivenciada como um custoso processo voluntarioso de transformação de si – e também através da nada rara convivência, em um mesmo sujeito, de moralidades tanto criminais quanto religiosas.

3.3. A vida entre a casa, a boca e a igreja

As igrejas como espaços seguros para “bandidos”

O cotidiano de quem está inserido no tráfico de drogas no Morro da Luz é frequentemente marcado pelo medo. Muitos jovens do *crime*, especialmente em momentos de estouro de “guerra”, tem seus caminhos pela favela interrompidos pelo perigo de serem mortos: já não podem mais ir ao bar da esquina ou cuidar de uma dor de dente no Centro de Saúde; a escola fica em território inimigo, os familiares de outra vila não são mais visitados. Quanto mais imersos no “mundo do crime”, mais identificados com a gangue de que fazem parte e, conseqüentemente, maiores as dificuldades de circulação dos “meninos” por outras partes do território. Nesse cenário, as igrejas, em especial as evangélicas, se apresentam como um dos poucos lugares que os jovens envolvidos com o *crime* podem frequentar com alguma segurança. Lugares carregados de simbolismo religioso configuram – para esses jovens e para muitas pessoas cujas vidas estão frequentemente ameaçadas no Brasil, na América Latina, e em outras partes do mundo – *espaços seguros* (RUBIN; SMILDE; JUNGE, 2014). Nas igrejas do Morro da Luz, os “meninos” podem suspender, pelo menos por um momento, as fragilidades de suas vidas, e, por isso, grande parte da sociabilização desses jovens está circunscrita aos espaços religiosos da favela. Amanda, ex-trabalhadora do Fica Vivo!, comenta a situação:

Os meninos assim que ficavam vendendo droga, eles falavam assim “ah, tem dia, no meu dia de folga, já que eu não posso ir no baile funk, eu fico ali na igreja conversando com as meninas”, eles falavam “ah, eu vou lá pra igreja pra paquerar” e tal, mas estavam naquele espaço, o que eu achava super interessante, assim, de como que a igreja conseguia aproximar mesmo sendo uma igreja evangélica (Entrevista com Amanda, ex-profissional do Fica Vivo!, novembro de 2017).

Amanda comenta que ficava “impressionada” com a capacidade de aproximação das igrejas evangélicas com “os meninos”. De fato, a constatação da existência de uma interlocução entre *crime* e igreja em um contexto, como já mencionado, de “guerra entre Deus e o diabo”, pode gerar espanto em quem vê “do lado de fora”. No cotidiano do Morro da Luz, porém, a figura do “traficante evangélico” (VITAL DA CUNHA, 2014, 2015) é comum, a zona em que se dá a “guerra” é transcendental, a disputa é pelas almas: no plano mundano e carnal, somos todos pecadores. A interação entre *crime* e igreja católica, porém, não parece ser tão frequente assim.

Os padres e os católicos são figuras em torno das quais existe um “respeito”, repetem muitas vezes diversos moradores do Morro da Luz. Em alguns momentos, os católicos assumem posição de liderança comunitária – fato amplamente descrito na literatura, em especial nos estudos sobre territórios de pobreza urbana latino-americanas em períodos de ditadura militar e de fortalecimento da Teologia da Libertação (CAMURÇA, 2013; GARMANY, 2010; PRIETO, 2016; SILVA, 2009) –, auxiliam em algumas situações de conflitos familiares ou entre vizinhos, se articulam com instituições externas à comunidade e com aparelhos estatais na busca por direitos de moradores de favela.

O Pré-Vestibular Comunitário (PVC) que serviu como uma das minhas formas de acesso ao campo é um exemplo da articulação católica no Morro da Luz. Danilo, ex-morador da comunidade e atual professor universitário de Direito, foi um dos criadores do cursinho e me contou, ainda que brevemente, como foi o processo de surgimento do PVC. Com idade aproximada de 35 a 40 anos, Danilo teve uma vida dessas cinematográficas, uma história perfeita de “superação”. Nascido e criado na favela, Danilo estudou em escolas públicas e brincou com seus vizinhos na rua de sua casa. Ele não me fala detalhes da sua trajetória, mas comenta que frequentou uma igreja católica de fora da favela. Na época, não existiam capelas no território do Morro da Luz, esclarece. Engajado nas atividades da igreja, conheceu fiéis de classe-média, com quem construiu relações de amizade e afeto. De alguma maneira, sua capacidade de circulação entre contextos diferentes, possibilitada por um “efeito de vizinhança” (assim como Danilo, muitos outros moradores da Luz constroem vínculos dos mais diversos tipos com pessoas de classe média dos bairros vizinhos, o que certamente facilita o acesso desses sujeitos a bens, serviços, possibilidades de emprego, etc., diferentemente do que acontece entre moradores de favelas em outras zonas da cidade)

(ALMEIDA; D'ANDREA, 2004), o auxiliou a percorrer um caminho até então inimaginável para ele e sua família: em uma época em que as cotas nas universidades estavam longe de existir e em que fazer curso superior era uma experiência em grande medida destinada a jovens de classe média ou alta, Danilo consegue, depois de muito estudo e auxílio de amigos, passar no vestibular da UFMG. Motivado por seu próprio sucesso e pelos ensinamentos sobre a vertente católica da Teologia da Libertação que teve durante os anos em que frequentou a igreja “dos ricos”, Danilo se junta a outros fiéis e monta o cursinho preparatório para o vestibular no Morro da Luz. Durante vários anos, Danilo se dedicou ao PVC, à aposta no potencial dos jovens que com ele guardavam tantas semelhanças. Depois de um tempo, porém, frustrado, optou por se desvincular daquela iniciativa que tinha sido, para ele, a concretização de um ideal.

Conversei com Danilo na sala dos professores da prestigiosa faculdade de Direito em que atualmente leciona. Danilo seria, hoje, provavelmente classificado como branco, mas eu me perguntava, ao perceber nele os *habitus* (BOURDIEU, 1994) de classe-média escolarizada (sua forma de falar, os termos que empregava, as roupas formais que usava, os sapatos lustrados, os livros que carregava, a maneira com que o Morro da Luz aparecia em seu discurso como um passado remoto), se eu o visse 20 anos atrás, quando ele era um adolescente da comunidade como são os alunos da escola em que também fiz a etnografia, se eu o classificaria de outra forma. Sua pele é “morena clara”, sua farta barba é negra, seus cabelos curtos são crespos. Sua cor “ambígua” se unia às outras características que ele agora apresenta e o embranqueciam.

Da primeira vez que contactei Danilo, lhe escrevi uma mensagem de *whatsapp* me apresentando, contando brevemente meu tema de pesquisa e perguntando se poderíamos conversar. A resposta não demorou e ele parecia interessado no tipo de investigação que eu buscava empreender. Durante nossa reunião, Danilo me contou um pouco da história da igreja católica no Morro da Luz e da forma como essa história se relaciona às diferentes fases pelas quais passou o PVC. Transcrevo, a seguir, parte do meu diário de campo sobre nossa conversa:

Perguntei também sobre as igrejas e comentei que percebi uma atuação muito forte das igrejas católicas no Morro (...). Ele argumentou dizendo que, embora as igrejas neopentecostais tenham crescido bastante nos últimos tempos, elas fazem um trabalho quase que exclusivamente espiritual, ao contrário da católica que, segundo ele, além do espiritual, faz um trabalho também pastoral. Explicou que trabalho pastoral é aquele “de base”, que “atua socialmente” nos contextos, em especial nos mais pobres. Contou que, embora sempre tenham existido as capelas de cada vila, “antes” (não sei quando)

aproximadamente 70% do Morro era regido por duas paróquias, ambas localizadas no bairro que faz fronteira com a favela, na parte do asfalto, e voltadas, até então, para a “parte rica”. Os padres dessas paróquias do bairro tinham que se deslocar até as capelas da Luz, de forma que as missas eram celebradas raramente. Os moradores da favela, se quisessem, tinham que descer para assistir as missas no asfalto. Depois do Vila Viva e dos projetos de urbanização, teria havido uma mudança nesse sentido: foi construída uma paróquia única para o Morro da Luz.

(...)

Voltamos a falar do Pré-Vestibular Comunitário e eu contei que estava pensando em uma ação a ser desenvolvida lá que buscasse conectar a realidade do Morro com os conteúdos aprendidos nas disciplinas tradicionais, em especial na de produção de texto, sociologia e história. Danilo contou que enquanto ele coordenou o projeto havia duas disciplinas nesse sentido – uma se chamava “Motivação pessoal e organização coletiva”, conduzida pela psicóloga Sebastiana e outra se chamava inicialmente “Direito e cidadania” e depois passou a ser denominada “Sociedade e cidadania”. Essas disciplinas visavam promover uma reflexividade sobre aquele contexto e, assim, criar um engajamento. Ele disse que as gestões posteriores às dele retiraram essas disciplinas para “não perder tempo” e conduzem o cursinho de uma forma que o desagrada. Argumentou que atualmente o cursinho é conduzido a partir de uma ideia de “caridade” católica que pressupõe uma superioridade de uns, que doam para os inferiores, ao invés da ideia de “compaixão”, que significaria “sofrer junto com o outro”. Disse que a linha católica por ele seguida é a da Teologia da Libertação. (Diário de campo, conversa com Danilo, ex-morador e fundador do PVC, setembro de 2017).

Alguns elementos importantes podem ser extraídos do que me relatou Danilo: 1) a diferença entre o trabalho espiritual da igreja evangélica – que, pelo que vi na prática e pelo que é registrado na literatura (ALMEIDA, 1999; SMILDE, 2007), envolve uma forte rede de solidariedade entre os membros, contribuindo também para a melhoria de condições de vida dos fiéis – e o trabalho pastoral da igreja católica (que parece ter relação com as antigas Comunidades Eclesiais de Base); 2) Um histórico de afastamento da Igreja Católica em relação ao Morro (que só foi diminuído a partir de uma ação de urbanização de parte da favela, sintoma de uma cisão entre a igreja e a periferia) (BIRMAN; LEITE, 2002; ORO, 1996); e 3) a identificação por ele de dois momentos do cursinho: um com elementos da Teologia da Libertação e estímulo à reflexão cidadã, e outro fundado, em sua opinião, em uma relação hierárquica baseada na “caridade”.

A preocupação de Danilo estava relacionada a uma cisão entre os coordenadores católicos do cursinho e seus alunos, os jovens moradores do Morro da Luz. Parecia haver um abismo entre os dois “mundos”, um descompasso frequentemente presente entre os “pobres” e os líderes católicos, especialmente nas últimas décadas (BIRMAN; LEITE, 2002; LEITE, 2003; ORO, 1996). O que

percebi no meu trabalho de campo é que, de fato, embora a igreja católica seja inegavelmente importante na comunidade, parece haver certa separação entre ela e os moradores da Luz, especialmente os não-católicos. Um dos motivos da existência dessa cisão parece ser o fato de que as capelas são em sua maioria regidas por padres “de fora” da favela (e um gringo que há muito tempo se mudou para a comunidade), o que também acontece em outros territórios periféricos do país (VITAL DA CUNHA, 2015).

Os pastores são “de dentro”

As igrejas evangélicas, por outro lado, são normalmente lideradas por gente “de dentro”, por pastores que também vivenciam a mesma realidade de seus fiéis, compartilham a vida na favela, a pobreza (ainda que heterogeneamente distribuída entre os muitos moradores da Luz), a intimidade com o *crime*, as histórias de “luta” (VITAL DA CUNHA, 2015). Na minha entrevista com Thiago, quando lhe perguntei se os dois pastores das duas igrejas de que fez parte (a primeira na qual foi batizado, e a segunda que oferecia maiores oportunidades no universo da música) eram também moradores do Morro da Luz, ele respondeu prontamente que sim, e ressaltou que essa é uma característica importante do evangelismo na favela:

Eu acho muito importante, o fato de conhecer sabe? De estar passando ali todo dia e se tornar conhecido dessas pessoas que talvez precisem de ajuda futuramente faz com que o acesso seja muito mais fácil. Por exemplo, eu estou passando na rua e sou um pastor, o cara, ele me vê todos os dias passando com a bíblia debaixo do braço indo para a igreja, entrar na igreja. Um dia, quando ele estiver precisando mesmo, quando ele estiver incomodado mesmo, talvez nem seja necessário intervenção, que é costume das igrejas fazer intervenção nos pontos de droga também.

[Como assim?]

Parar e conversar, procurar saber se está tudo bem, fazer uma visita, convidar para ir para a igreja. Tem esse tipo de intervenção.

[Qual que é o objetivo dessa intervenção?]

O objetivo é tirar do tráfico, essas intervenções. Mas tirando esse tipo de intervenção acontecem fatos também das pessoas falarem assim: “eu preciso de uma oração, ora por mim”, “eu quero sair daqui e eu não estou conseguindo”, “eu quero sair daqui, me ajuda”. Acontece da pessoa ir na porta da igreja, ele falar “eu preciso de tanto porque eu quero sair, eu não estou conseguindo sair, isso está me prendendo”. E acontece da pessoa ter a ajuda também. A maioria das vezes ela é ajudada. E os casos que acontece isso as pessoas saem. Muitas voltam, mas normalmente saem nessa situação. Tem sido eficaz o fato da pessoa ser

conhecida. De estar dentro da periferia, ser acessível. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019).

No Morro da Luz e em muitos bairros pobres das grandes cidades brasileiras, a convivência rotineira com lideranças evangélicas tem efeitos importantes nas sociabilidades e mentalidades dos moradores. Os corpos “crentes” que circulam pelos becos e vielas das periferias parecem ser testemunhos de que uma outra vida é possível, de que a transcendência de uma realidade marcada pelo sofrimento e pela violência é real (BIRMAN; MACHADO, 2012). Os templos, em geral construídos nos próprios barracos ou em casas não muito diferentes das casas em que os moradores vivem, estão por todas as partes e parecem atuar, de fato, como uma extensão dos lares dos fiéis: nesses espaços se reúnem famílias, se encontram vizinhos, são construídas redes de apoio mútuo na busca por trabalho.

O acolhimento dos pecadores

Quando um pastor anda pela comunidade “com a bíblia debaixo do braço” e quando as igrejas fazem “intervenções” nas bocas de fumo, a mensagem que está sendo passada parece ser a de uma abertura a todos, não importa o quão “pecador” seja o sujeito. Ainda que o objetivo das lideranças evangélicas seja “tirar os meninos do tráfico”, a estratégia não é de embate direto, mas de acolhimento, aspecto ressaltado por Thiago:

[E aí você falou, por exemplo, do tráfico, de pessoas que eram traficantes e foram para a igreja e conseguiram sair do tráfico. Existem também traficantes que são evangélicos e continuam sendo traficantes?]

Thiago: Sim. Existem. Uma coisa não anula a outra, na verdade, em alguns momentos. É porque é assim, é como eu te falei, as igrejas de bairro, normalmente, as pessoas são melhores instruídas e na periferia é mais um escape mesmo. Só que é um escape de que? Para adolescente, por exemplo, é um escape da encheção de saco dos pais, da responsabilidade e às vezes é a pessoa camufla ali para poder esconder para a sociedade o que ela é, o que ela faz. Então às vezes a pessoa vai para a igreja, mas na madrugada está no tráfico.

[Mas todo mundo sabe?]

Thiago: É. Mas a pessoa passa a impressão de que ela quer parar com aquilo. Ela passa a impressão só, às vezes. Às vezes ela tem essa intenção mesmo, mas às vezes ela faz isso só para poder ter um escape. Tipo: “olha, eu estou tentando”.

[Às vezes ela tem intenção de fazer mais para frente, tipo, no futuro.]

Thiago: Isso.

[E mas aí essas pessoas são acolhidas na igreja?]

Thiago: São. Porque não pode ser expulsa na verdade, porque ninguém ali é dono de nada, então a política pregada dentro das igrejas é isso. Tipo, não tem porque eu te expulsar, você fuma? – fumo, mas. – O que eu posso fazer, eu não posso te expulsar daqui, não é meu, eu posso tentar de acolher, te ajudar para você parar com isso. Se você quiser eu te ajudo, se não eu não posso te expulsar. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019).

Nesse cenário, portanto, a aproximação que “os meninos” fazem com as igrejas evangélicas nem sempre representa uma ruptura total com seu passado, uma transformação imediata, o abandono das práticas criminais ou a construção de uma nova identidade. Vagner Marques (2013), em sua dissertação de mestrado sobre processos de conversão de membros do PCC ao pentecostalismo, descreve a trajetória de Kadu, um “bandido” que virou “crente”. Os percursos caminhados por Kadu foram diversos e complexos: sua conversão não se deu como um momento de quebra com seu passado, mas antes significou o desenvolvimento de uma capacidade de “se mover nas duas redes de engajamento (PCC e Igreja)” (p. 63). Assim também acontecia com vários dos “meninos” do Morro da Luz que, durante o dia frequentavam cultos e passavam a madrugada na boca. As linguagens se misturam, as formas de se pensar o mundo e a vida se inter cruzam, *crime* e igreja se sobrepõem.

Comumente, ressaltam Amanda e Thiago, “bandidos” frequentam cultos e eventos religiosos, compartilham com os “crentes”, em maior ou menor medida, um sistema de crenças e valores, e seguem trabalhando no varejo de drogas ilícitas. A igreja os acolhe, “ninguém ali é dono de nada”. O autoritarismo e as hierarquizações da “caridade” católica de que falava Danilo parecem não estar presentes (ou ao menos não com os mesmos contornos) nos meios evangélicos, e isso contribui para a capilaridade que as igrejas evangélicas têm nas periferias, inclusive entre os “bandidos”. Em contrapartida, esclarece Thiago, “a pessoa passa a impressão de que ela quer parar com aquilo”. Deixar o “mundo do crime” não é tarefa fácil e essa dificuldade é reconhecida entre fiéis e pastores das várias igrejas evangélicas da comunidade que com o *crime* também tem intimidade: seus filhos, amigos, vizinhos, parentes e, como vimos, muitas vezes eles mesmos já estiveram “envolvidos”. O importante, nesse contexto, é demonstrar a *intenção* de “mudar de vida”. A partir daí, Deus e diabo se enfrentam na disputa pelas subjetividades e práticas dos traficantes evangélicos.

A circulação entre as muitas denominações e a produção de governamentalidade

Camila também ressalta a importância do acolhimento que as igrejas oferecem – ou, em sua opinião, deveriam oferecer – aos “diferentes”. Ela me conta que havia construído um importante vínculo com a Assembleia Missionária do Morro da Luz, que era frequentadora assídua e que não raramente, além de assistir aos cultos, também os ministrava, principalmente através do canto. Hoje em dia, embora ela ainda mantenha uma relação com o pastor (aquele que já foi “bandido”), Camila raramente vai às celebrações da igreja. Seu “estilo andrógono”, ela me explica, tinha se tornado um problema para a congregação. O pastor, apesar de ser, nas palavras de Camila, “um amor de pessoa”, insistia que ela, ao menos quando fosse para o altar, usasse saia e batom claro. Com alguma dificuldade, Camila encontrava meios de seguir as exigências da igreja, vestia saias combinadas com acessórios menos “femininos”, como tênis e jaqueta jeans, “tentava quebrar aquele padrão”. Ela percebeu, porém, que era mais bem tratada pelos outros fiéis quando se vestia conforme as regras da igreja e cantava no altar do que quando assistia aos sermões vestida como queria. Incomodada com a situação, Camila se afastou da Assembleia Missionária e começou a buscar uma igreja que a aceitasse como ela é.

Existiam pessoas que, por exemplo, em culto era até então combinado era o seguinte: durante os cultos eu poderia ser quem eu sou de boa, mas quando eu ministrasse no altar eu tinha que estar de saia, aí eu tentava adaptar isso com meu jeito, colocava um colete jeans, um tênis, alguma coisa, e tentei ir quebrando, de alguma forma eu ser quem eu sou dentro do que ele me pediu, mas quando eu estava de calça assim, quando eu não estava no altar tinha gente que nem me cumprimentava assim, eu falava “tudo bem, a paz do senhor”, tal e a pessoa virava a cara, não me cumprimentava e tal, mas quando eu estava no altar, que eu cantava e estava aquela coisa, aquela euforia, aquela presença, tals, aí as pessoas ficavam super bem, choravam, eu achava engraçado, falava “poxa, eu sou a mesma pessoa”, entende? “qual é o problema?”, existe um pouco de preconceito. (Entrevista com Camila, moradora, junho de 2018).

Entre os “preconceitos” que Camila identificava entre os fiéis da Assembleia Missionária (e de outras denominações evangélicas, principalmente da Assembleia de Deus, da qual sua mãe fazia parte), estava a homofobia.

(...) Eu percebo uma união muito grande, por exemplo, entre os homossexuais, eu tenho amigos homossexuais e eles se amam e eles me amam se eu chegar perto, independente, sabe? Desde que eu não tenha preconceito com eles, eu ser cristã não interfere, então eles me aceitam muito mais do que talvez eu aceitaria eles e isso é errôneo, totalmente errado, porque Jesus pediu pra que a gente amasse uns aos outros, então onde tá esse amor?

Entende? É algo muito sério porque depende muito da igreja, se já houve lugares de eu ir ministrar com grupos de jovens, no coral não [ela se refere ao coral da Igreja Batista da Lagoinha, do qual faz parte atualmente], porque no coral é de mim pra mais, assim questão de estilo, tem gente muito louca lá e muito homossexual, muito. A ideologia do coral é até muito interessante porque ela é uma ideologia cristã, mas não se canta apenas músicas evangélicas e não se fala apenas de Deus, restrito um nível espiritual de vida corretíssimo, com Jesus, não, tanto que isso é algo muito discutido lá dentro porque existem pessoas muito religiosas e o líder em si ele fala, “eu estou aqui e Deus me deu esse propósito pra libertar pessoas” e tem muitos, assim, muitos, eu tenho um amigo muito íntimo que é [gay] que ele fala “eu só não me matei ainda porque eu tô cantando aqui, porque minha vida não teria sentido se eu não tivesse o dom que Deus me deu”. Então eu entendo que as pessoas não conseguem diferenciar isso, a questão do dom e Deus te usar daquela maneira e em questão da sua aparência em si, durante muito tempo eu me questionei sobre isso, muito tempo, e eu sempre me perguntei porquê de ser tão diferente, porque de ter uma vontade muito grande de cantar e de estar na presença de Deus, até que eu fui num evento, era foi em um evento, “congresso de louvor e adoração”. E, aí, muitas pessoas que não me conheciam, durante os 2 dias, várias delas chegaram pra mim, sem saber nada da minha vida e falou e foi né, usada por Deus, foi falar olha “não mude quem você é, que você vai ganhar pessoas do seu jeito”, “Deus te fez diferente desse jeito, então não tente ser outra pessoa”, porque eu já tentei me encaixar, ser normalzinha e vestir uma saia, botar, existem lugares, lógico e eu consigo fazer isso, mas de tentar ser comum e eu não conseguir e eu ficar naquele conflito interno comigo, e quando eu entendi isso eu falei “cara, acabou”. E foi um dos pingos nos i’s, não, foi a gota d’água pra que eu falasse, não por isso que eu sai de lá, mas existe preconceito infelizmente. (Entrevista com Camila, moradora, junho de 2018).

Algum tempo depois na entrevista, porém, Camila segue o debate sobre a homossexualidade e afirma que a prática homossexual não é aceita por Deus, mas que a igreja deve acolher os homossexuais e ajudá-los a lidar com o desejo. Ela argumenta que se a pessoa sente desejos homossexuais mas não os pratica, ela não vai para inferno, que a questão é a luta constante contra o desvio interior. Isso seria diferente, por exemplo, de usar calça, porque, segundo ela, a roupa não pode afastar um indivíduo de Deus, mas a homossexualidade “é errada de verdade”. Camila não parecia ver a homofobia em sua própria fala, seu tom denotava que a percepção que ela tem de si mesma é de uma pessoa “sem preconceitos” que havia se cansado das restrições – estas, sim, preconceituosas – da Assembleia de Deus e da Assembleia Missionária⁴¹.

⁴¹ Não cabe no escopo desta tese a realização de um debate aprofundado sobre as conflituosas relações entre homossexualidades e religiões, o que seguramente seria material para outra tese completa. Para saber mais sobre o assunto, ver Fernandes et al. (1998); Natividade (2008, 2013); Rosas (2013, 2018).

Incomodada com as limitações das duas igrejas que tinha como referência até então, Camila busca uma opção fora da favela. Em pouco tempo, ela passa a integrar uma importante igreja de Belo Horizonte, a Igreja Batista da Lagoinha⁴², de vertente carismático-pentecostal e de público tanto de classes populares quanto de classe média. Ainda que existissem igrejas batistas na comunidade (como as que Thiago frequentava), a Igreja Batista da Lagoinha tinha características que lhe atraíam o suficiente para compensar o deslocamento: um coral grande e famoso, que viaja e se apresenta em outras partes do Brasil; e uma visão, segundo Camila, ainda mais “aberta” sobre as individualidades de cada pessoa do que as outras batistas – a valorização, ela me explica, do “dom” específico que Deus concedeu a cada um. A sede original da IBL está localizada no bairro Lagoinha, mas nos últimos anos tem havido uma expansão territorial da igreja através da criação de sedes em outros bairros, dentre eles, o Morro da Luz.

Sem dar muitos detalhes, Camila diz que “não se adaptou” à IBL da Luz, e que a frequenta raramente. Eu quis entender melhor o motivo para ela se deslocar até um bairro distante, gastar dinheiro e tempo, para ir até a sede original ao invés de ir na Igreja Batista da Lagoinha recém-criada na Luz. Perguntei, então, se o pastor ou a pastora era morador/a da favela.

É uma pessoa de fora, é muito engraçado, parece que você estava junto com a gente conversando, a gente estava conversando justamente disso, porque na verdade eu era de lá, eu ministrava lá porque eu canto, então eu fazia parte da liderança e tals, só que ai houve algumas divergências em alguns pontos exatamente por isso, porque a pastora que foi colocada lá pra liderar essa igreja ela não é da Luz, ela era do Camargo (outro bairro de Belo Horizonte) e aí ela veio pra cá e trouxe meio que a ideologia do Camargo aqui pra igreja da Luz, e aí foi algo que ficou meio desconexo assim porque é outra vivência, é outra coisa. Por exemplo, tem a Lagoinha que é da Savassi (bairro comercial e de classe média), ela, vamos dizer assim, ela é muito mais “style”, muito mais jovem do que essa igreja daqui, entende? Então, ela está muito nova, acho que abriu em dezembro essa igreja aqui da Lagoinha da Luz, então acho que eles vão conseguir encontrar uma identidade, sim. Mas eu dei uma afastada, estava ficando mais na sede, mas não, não é da Luz, foi uma pessoa de fora. (Entrevista com Camila, moradora, junho de 2018).

A ausência de uma “identidade” entre os moradores e a pastora que liderava a IBL da Luz era um fator negativo na perspectiva de Camila. A pastora, afinal, traria uma “ideologia” de outro bairro, uma forma de pensar e ministrar que não estava encontrando, pelo menos não nesse primeiro

⁴² A Igreja Batista da Lagoinha, também conhecida como IBL, foi criada em 1957 e é frequentada por um público diversificado em termos de raça e classe. A pastora e cantora Ana Paula Valadão, conhecida pela banda Diante do Trono, é filha do pastor Márcio Valadão, principal fundador da IBL.

momento, ressonância nas experiências de quem vive todos os dias na favela. Uma das materializações dessa “desconexão” entre igreja e moradores era, ressalta Camila, a falta de abertura aos “meninos”.

Mas eu já vi “meninos” que acreditam, sabem que pra eles saírem dali é só algo superior a eles pra fazer, acreditam em Deus, mas não vão porque talvez não tenham opção, talvez já se envolveram tanto no tráfico que eles não podem sair mais, ou talvez por não serem acolhidos, por isso eu fiquei muito nervosa quando eu vi que essa Lagoinha não tá muito com a cara da Luz porque é tudo pra dar muito certo, porque é uma igreja que não tem religião alguma e ela tem uma força muito grande, sei lá, no país, porque a Lagoinha é muito pesada em todos os aspectos, assim, em todos os aspectos, então existem pessoas que eu acredito que não vão por questão do preconceito, apesar de acreditar em Deus (...). (Entrevista com Camila, moradora, junho de 2018).

O “preconceito” que os jovens envolvidos com o tráfico podem sofrer em uma igreja em grande medida voltada para a classe média pode fazer com que o diálogo entre *crime* e igreja se fragilize. A pastora do “asfalto” não tinha a intimidade necessária com o “mundo do crime” para ministrar em território de periferia.

O que identifiquei em campo, portanto, é que além da presença das conversões “típicas”, as igrejas, especialmente as evangélicas, comumente lideradas por moradores do Morro da Luz, são frequentadas por jovens que ainda estão no “mundo do *crime*”. Elas são, aliás, um dos poucos locais em que eles podem circular sem terem suas vidas ameaçadas. O evangelismo que Garmany (2010) analisou em seu trabalho na favela de Pirambu é pelo autor caracterizado pelo rígido estabelecimento de comportamentos ascéticos e pela rejeição de tudo que é profano, que consistiria, argumenta, uma forte forma de produção de governamentalidade. Garmany afirma que:

Práticas religiosas, na forma como induzem certos comportamentos e obrigam certos indivíduos a frequentarem certos espaços em detrimento de outros, são profundamente capazes de afetarem indivíduos e produzirem corpos e espaços governamentalizados. Ao frequentar cultos na igreja e participar de atividades religiosas (como grupos de estudos bíblicos, atividades de música e coral, eventos de arrecadação de renda), evangélicos em Pirambu efetivamente removem a si mesmos do perigo e da imprevisibilidade de outros espaços (seculares). (2010, p. 915, tradução minha)

A etnografia do Morro da Luz me mostrou que, sim, existem muitos evangélicos cujas vidas, como a de Thiago em boa parte de seus 23 anos, estão construídas em torno da crença evangélica e cujos hábitos são profundamente moldados a partir dos preceitos das igrejas que frequentam. Não são raros os moradores da Luz que parecem ser os próprios “tipos ideais” (WEBER, 2006) do “crente”,

que sem vestem formalmente, os homens de calça social e as mulheres de saias abaixo do joelho, que andam sempre com a bíblia debaixo do braço, que escolhem fazer sexo somente a partir do matrimônio, que não ingerem álcool ou fazem uso de drogas. Mas também existem aqueles, como Camila, que buscam igrejas cujas exigências comportamentais sejam mais flexíveis, que se tatuam e usam qualquer tipo de roupa. E existem também os traficantes evangélicos, os “meninos” que circulam nos meios religiosos e criminais, que compartilham crenças e hábitos com ambos os “mundos”, que não veem necessariamente uma contradição em serem traficantes e escolhem acreditar (SMILDE, 2007) no evangelismo. Para alguns jovens do Morro da Luz, cuja circulação se vê reduzida devido aos conflitos entre gangues, a vida é entre a casa, a boca e a igreja.

Retomando as ideias de Garmany (2010) sobre governamentalidade religiosa em contextos periféricos, me parece que não é tanto na rigorosidade de algumas vertentes evangélicas ressaltadas pelo autor que está a capacidade de governança das igrejas. Pelo contrário, o poder normativo das igrejas no Morro da Luz parece residir principalmente em duas características do evangelismo: 1) a diversidade de denominações (que possibilita que sujeitos circulem entre as muitas versões diferentes da religião evangélica, em um processo de constante adaptação entre o fiel e a igreja); e 2) nessa legitimidade quase total que as igrejas evangélicas parecem ter no território (incluindo, aqui, entre os “bandidos”).

3.4 A legitimidade que se pega emprestada

A bíblia como arma em contexto de guerra

Em “zonas de crise” – conceito empregado por Rubin, Smilde e Junge (2014) para designar “espaços de privação material, exclusão, violência e destruição ambiental” (p.8, tradução minha) – como o Morro da Luz e muitos outros territórios de periferia urbana da América Latina, a vivência religiosa se materializa com contornos específicos que com essas realidades se relaciona. Se Camila se mostrava irritada com a pastora da recém-fundada Igreja Batista da Lagoinha da Luz que trazia a “ideologia do bairro” para a favela é porque a *religião vivida* não é apenas um sistema de crenças único e fechado em si mesmo e desconectado do que se passa no terreno “mundano”, mas antes trata-se da *prática religiosa* contextualizada (RUBIN; SMILDE; JUNGE, 2014). A divisão entre o

que é religioso e o que é secular, ou entre o que é racional e o que é espiritual, ou ainda entre o que é transcendental e o que é mundano, não encontra materialidade na empiria da vida cotidiana (ASAD, 2003). Martin Riesebrodt (2010) argumenta que o significado das religiões é construído em *performance*. A promessa religiosa, afirma o autor, “está preocupada com o afastamento de infortúnios, a lida com as crises e o lançamento de bases para a salvação” (p. vii, tradução minha). Em um território no qual o *crime* é parte das experiências de muitos sujeitos – seja porque o praticam, seja porque são por ele afetados, seja porque o regime normativo que dele advém modula suas ações cotidianas –, a igreja, para que atraia fiéis e para que, nas palavras de Camila, tenha “a cara da Luz”, deve com ele se relacionar, o que se dá frequentemente através da perspectiva da “salvação” e do combate à ação do diabo (que induz os sujeitos a consumirem drogas, a atuarem no tráfico, a serem “promíscuos”, etc.). O inimigo da igreja, como foi discutido ao longo deste capítulo, não é a pessoa pecadora, mas a entidade sobrenatural que a “desvia” do caminho “de Deus”. Os “bandidos”, nessa lógica, devem ser bem-vindos na igreja, porque eles demonstram um desejo de articulação com a religião na luta contra o Mal que, no caso, atua em suas próprias mentes.

Se, conforme abordado nos capítulos 1 e 2, *crime* e estado atuam no Morro da Luz através da negociação cotidiana de suas legitimidades, a igreja parece ocupar outra posição: sua legitimidade já está quase que a priori dada e é amplamente reconhecida tanto por moradores quanto por trabalhadores estatais da favela. Pedro, o coordenador de um dos CRAS da Luz, confirma a importância que as igrejas têm nas vidas de muitas das pessoas por ele atendidas: são espaços de sociabilidade, de construção de vínculos, de lazer. Elas são também, Pedro defende em um trecho da entrevista que me concedeu já mencionado no capítulo 2, “referências” possíveis para a construção de visão de mundo e a busca por justiça de boa parte dos moradores do Morro.

Lideranças tanto católicas quanto evangélicas não raramente atuam, desde o espaço de legitimidade a elas conferido, como moderadoras de situações de conflito em um território em que o acionamento da polícia, como demonstrado também no capítulo 2, encontra obstáculos significativos. Situação semelhante é identificada por Rocha (2017) em sua pesquisa também sobre bairros periféricos da capital mineira. A partir de seu trabalho de campo, o autor identifica a capacidade mediadora que as lideranças religiosas têm em meios de “guerra”. Picolé, um dos interlocutores de Rocha, é “oficineiro” do Fica Vivo! e é também uma liderança religiosa, atuando

fortemente na lida com os jovens inseridos no “mundo do crime” tanto em suas atividades como ator estatal quanto como religioso. Na entrevista que concedeu a Rocha, Picolé destaca a legitimidade e a familiaridade da religião evangélica como fatores importantes na lida com os traficantes e usuários de drogas:

E a igreja (...) é das poucas, vamos dizer, a única que entra mais nesse meio, nessa questão de intervenção contra a criminalidade, a questão da dependência química, de tentar recuperar o dependente químico e tal. Então, aos 21 anos, eu vim aqui pra igreja e, desde então, é isso mesmo, desde então tô intervindo na questão de guerra e tal. E desde antes, se você for ver, *a maioria do pessoal do que sai do crime aqui é por meio de igreja*. E é igual no PCC, Comando Vermelho, eles só aceitam que o cara se desligue deles se ele for pra igreja. Então é meio que uma ética do crime assim, sabe?, a dinâmica do crime é tipo: “se foi pra igreja, tá tranquilo, você não tem nada conosco mais”. *É uma questão mais de respeito, eu percebo assim, que se for pra ver também, a grande maioria dos jovens que estão inseridos nesse contexto [do crime] a avó é crente, a mãe é crente, o pai é crente, frequentaram igreja quando eram menores, cresceram num ambiente de igreja; aí, de repente, saíram*. E aí eles identificam tipo assim: “aquele pessoal ali é um pessoal que eu sei que tem uma boa ideia para me dar, aquele sabe, eu abaixo a cabeça e ouço o que eles têm para me falar”. E é coisa assim de às vezes o cara tá para matar e você fala “não faz não”; e por aquele pedido: “Pô, não vou fazer”. Então é mais ou menos assim, não é a figura, talvez seja o que há por detrás da figura. Tipo: “pô, minha mãe é [crente], meu pai é, eu sempre fui lá na igreja e tal”. Então assim, eu acho que é mais uma questão de respeito mesmo, neste sentido... (Picolé, liderança jovem religiosa, e officineiro do Fica Vivo!) (ROCHA, 2017, p. 350, ênfases minhas)

Outro entrevistado de Rocha, César, “ex-bandido” e também “officineiro do Fica Vivo!”, afirma que “a bandeira da igreja é a que desarma, é Cristo, é a palavra de Deus que, assim, é uma coisa que os meninos respeitam” (2017, p. 356–357). Em uma fala interessante que reproduzirei a seguir, César reconhece a importância de outras instituições, inclusive estatais, na resolução de problemas cotidianos da favela (são, em suas palavras, “ferramentas”, e nas palavras de Pedro, coordenador de um dos CRAS da Luz, “referências”), mas destaca, novamente, a legitimidade desigual que a igreja tem em relação a essas outras instituições, especialmente entre os jovens envolvidos no tráfico de drogas:

As ferramentas, vamos supor, preciso de alguma interlocução com a polícia pra resolver algum problema, uma ferramenta que vou usar é acionar o Fica Vivo! pra fazer uma articulação. Ou se eu preciso tirar um menino depressa aí do bairro, se tiver ameaçado e tal. Mas, se eu preciso de conversar com alguém a questão de agressão policial, às vezes eu vou

acionar a CUFA⁴³. Questão de saúde, de alguma doença ou uso excessivo de droga, vou acionar o centro de saúde. As ferramentas são essas, porque, assim, a única, assim, instituição, vamos dizer assim, que se comunica assim com o indivíduo no crime mesmo é a igreja, de o cara parar, sentar e falar assim: “Ó velho, vamos trocar uma ideia aqui, o que você tá arrumando, pá, qual é o seu proceder, o que você tá arrumando? Eu tenho isso aqui pra te oferecer”. (ROCHA, 2017, p. 357)

A conexão entre o poder sobre-humano da religião e a capilaridade estatal na margem

Na minha pesquisa etnográfica no Morro da Luz, percebi que os trabalhadores estatais da favela, embora percebam a importância de suas ações na comunidade, percebem também que não são as únicas referências normativas para a população. Enquanto o *crime* é comumente representado como o oposto da atuação estatal (embora, como debatido no final do capítulo anterior, muitas vezes não seja bem assim que as dinâmicas sociais de periferia funcionem e os supostos “controles paralelos” contem com importantes intercruzamentos), as igrejas são muitas vezes tidas como uma outra forma, comumente mais eficiente, de atingir os mesmos objetivos. Pedro, apesar de fazer ressalvas em relação a alguns aspectos das religiões, como o fundamentalismo e a cobrança do dízimo, ressaltou o caráter de provedora de laços que as igrejas assumem em contextos de pobreza:

Nós aqui do CRAS, geralmente, nos atendimentos, a gente vê como, assim, quando a pessoa fala “ah, eu frequento tal igreja, eu vou em tal igreja”, né, assim, lógico que a gente é... a gente sabe, por exemplo que determinada... fundamentalismo religioso, né, determinadas questões do dízimo, né, que a gente às vezes pode discordar de todas as questões da religião. Mas quando alguém fala assim “eu estou inserido em um grupo”, “eu faço parte de tal igreja”, geralmente a gente tende a fazer “ah, que bom”, no sentido de que, olha só, né, está num grupo de apoio, um grupo de proteção, né? Igual eu falei lá atrás, às vezes é um pastor, alguém da igreja que vai mediar [o conflito]. (...) Então quando fala assim “ah, eu vou em tal igreja”, e a gente às vezes a gente fica trabalhando questão de saúde mental, questão de alcoolismo, a própria questão de outras drogas, a família desesperada, de repente consegue uma inserção na igreja, né, a gente fala assim “ah, que bom”, porque às vezes o Centro de saúde não conseguiu intervir, o CRAS não conseguiu intervir. De repente é uma questão, a pessoa vai, né, no linguajar né “ah eu encontrei Jesus” ou “eu encontrei um grupo”, olha, “que bom”, mas a gente sabe que é muito precário, a gente sabe que dependendo da igreja, essa não é uma, né, assim, pode ser uma proteção e um projeto de vida às vezes muito precário. Até porque as igrejas são muito pequenas, tem suas ideologias, né, assim... mas... e às vezes até de lazer. Às vezes você pergunta pros idosos “o que vocês fazem pra lazer?”, “ah eu vou à igreja”. *Então cumpre várias funções sociais, assim, que às*

⁴³ A Central Única de Favelas (CUFA), é uma ONG de caráter nacional criada pelo rapper MVBill, que promove atividades culturais e artísticas em territórios periféricos. Para saber mais, ver “Sociabilidades subterrâneas: identidade, cultura e resistência em favelas do Rio de Janeiro” (JOVCHELOVITCH, 2013).

vezes falta em outros: proteção, lazer, amparo, vínculo, né, enfim... (Entrevista com Pedro, coordenador de CRAS, janeiro de 2018, ênfases minhas).

O que Pedro argumenta em sua fala é que as igrejas, em territórios “vulneráveis”, têm a capacidade de consolidação de vínculos que auxiliam na vida cotidiana de seus fiéis. Pedro também destaca que intervenções de ordem religiosa são muitas vezes eficazes na lida com casos complexos como o abuso de álcool e drogas ou a vinculação ao *crime*, situações que ele e a equipe do CRAS que coordena parecem ter dificuldade de alcançar, ou em que o atendimento do Centro de Saúde, por exemplo, resulta insuficiente. Os atores estatais, ainda que *respeitados*, e as instituições do estado, ainda que legitimadas, enfrentam barreiras cotidianas no acesso a sujeitos, para usar um vocabulário corrente nos meios evangélicos, “desviados”. As limitações de ação dos trabalhadores “da ponta” das políticas públicas na favela não são encontradas, ao menos não com a mesma intensidade ou com a mesma configuração, pelas lideranças religiosas que lidam com “problemas” similares: estes sujeitos são pelos moradores identificados, afinal, como “portadores de um poder, como privilegiados de uma mensagem e, em última instância, do ‘poder de Deus, em nome de Jesus’”, destaca Vital da Cunha (2015, p. 285).

Nesse contexto, o que identifiquei em campo é que os atores estatais muitas vezes estabelecem parcerias com as igrejas – e conseqüentemente com seu prestígio (VITAL DA CUNHA, 2015) e com suas práticas de comunicação com poderes sobre-humanos (RIESEBRODT, 2010) – de forma estratégica na busca por aumentar a capilaridade estatal no Morro da Luz, fenômeno também discutido em trabalhos sobre outros territórios de pobreza urbana do país. No processo de “pacificação” do Complexo do Alemão no Rio de Janeiro, por exemplo, argumenta Machado (2010), diversas atividades e shows religiosos, financiados e articulados pelo governo do Rio, tinham como função a ocupação de territórios que, se deixados “soltos”, seriam, dentro do discurso de que imperaria nesses territórios um “vazio institucional”, retomados pelo tráfico e pelo crime. Ou seja, elementos estatais e não-estatais se associariam em uma rede complexa para a formação, em termos foucaultianos, de um dispositivo de pacificação dos territórios “perigosos” (MACHADO, 2010). De formas possivelmente menos institucionalizadas, ações estatais na Luz também articulavam a legitimidade da igreja como forma de implementação de políticas sociais (LIPSKY, 1980). Como debatido ao longo deste capítulo, no Morro, *crime* e igreja frequentemente performam um antagonismo, mas não raramente também se reforçam mutuamente. A capacidade de diálogo entre igreja, particularmente as evangélicas, e os “meninos” é reconhecida por

trabalhadores estatais como Pedro e Amanda, e, no dia-a-dia no Morro da Luz, é precisamente essa porosidade que parece ser por vezes cooptada nas ações estatais no território.

Amanda conta, por exemplo, que muitas das oficinas culturais, esportivas e profissionalizantes oferecidas pelo Fica Vivo! são realizadas em igrejas, evangélicas e católicas, o que ocorre, segundo ela, tanto por uma questão orçamentária, quanto pela relação que a igreja parece ter com o tráfico. Segundo Amanda, essa relação é de diálogo e *respeito*: as igrejas não tentam disputar com o *crime*.

Eu acho que nem só de quem quer sair, como que eu acho que a igreja ela dá um suporte muito grande pra quem está no tráfico, assim, de drogas. *Eu via que a igreja ela conseguia estar mais próxima dos jovens do que a gente enquanto estado, assim, por ela ser do território, ter as pessoas que estavam no território, em muitos casos elas conhecerem o jovem desde pequeno...* Na Luz tem muita igreja, muita igreja, e o próprio programa, a gente faz uma aproximação com eles muito grande, porque as oficinas elas são em espaços comunitários, então a gente sempre tenta criar parcerias porque senão os oficineiros tem que pagar aluguel. E o dinheiro que eles recebem pra oficina, se for pra eles custearem um aluguel, eles não dão conta de manter a oficina. *Então a gente tinha muitas oficinas em igreja. E a gente via a relação que algumas igrejas tinham com os jovens muito interessante, assim. E até mesmo a própria relação que eles tinham com o tráfico, sabe, de ter uma aproximação e de um respeito.* (Entrevista com Amanda, ex-profissional do Fica Vivo! novembro de 2017, ênfases minhas).

Ainda nesse sentido, Amanda relata outro caso em que a parceria com a igreja foi fundamental: uma garota, órfã, que sofria maus tratos dos tios, deixou uma carta na porta do prédio do Centro de Prevenção à Criminalidade, onde funciona o Fica Vivo!, na qual relatava sua situação e pedia ajuda. A comunicação com ela se fazia, inicialmente, por carta, e, depois, passou a se dar no espaço da escola. Em determinado momento, no entanto, os tios descobriram e tornaram impossível que o processo continuasse naquele espaço. A solução encontrada foi, então, a de o fazerem na igreja, em uma capela católica, a partir de um acordo entre o Fica Vivo! e o padre, o que se demonstrou eficaz, uma vez que a igreja estaria “acima de qualquer suspeita” – havia ali uma “blindagem moral” (VITAL DA CUNHA, 2015).

O *respeito* atribuído a figuras religiosas passa a ser um dos critérios pelos quais Du, ex-traficante e ex-usuário de drogas, é, depois de convertido e de construir uma carreira como artesão, contratado para ser “oficineiro” do Fica Vivo!. Amanda ressalta o potencial de impacto que ele representava nas ações do programa e o nível de acesso aos jovens envolvidos com o “mundo do *crime*” que com Du poderiam se identificar. Nesse caso, o próprio fato de ter sido *do crime* faz com que ele represente a possibilidade de mudança e de ruptura com a *vida errada*. E essa transformação,

processada a partir de um evento de quase-morte, tinha acontecido através de seu “resgate” e do início de uma nova sociabilização de Du nos meios religiosos, mas também no nível na batalha espiritual, da guerra entre “Deus e o diabo”, e é a característica sobre-humana da transformação outrora “malandro” que faz com que a saída do tráfico de drogas pareça plausível.

A legitimidade, ancorada em uma suposta habilidade de diálogo com o divino, que a igreja (e os líderes religiosos) parece ter no território do Morro da Luz é um fator chave para sua capacidade de atuação e normatização das relações que ali acontecem. É essa mesma legitimidade que parece ser o atrativo que leva algumas instituições estatais, como o Fica Vivo!, a enxergarem nesse ator um importante parceiro para a realização de suas atividades – a governamentalidade através da religião (GARMANY, 2010) é útil para a governamentalidade estatal (e as separações entre elas estão muitas vezes borradas). Dessa forma, “pegar emprestada” a legitimidade religiosa tem sido uma estratégia largamente empregada para o fazer-estado no Morro da Luz. A trajetória de Du, assim como a de César e Picolé, entrevistados de Rocha (2017), mostra como o estado muitas vezes precisa se articular com a igreja para se (re)fazer na favela. A capacidade que Du tem de transitar entre os três “mundos” que compõem as moralidades normativas do Morro da Luz (estado, igreja e *crime*) é justamente o principal motivo para que o estado-sistema (ABRAMS, 1988), na forma de políticas de prevenção a homicídios, tenha nele um aliado em seus objetivos.

O que este capítulo pretendeu demonstrar é que a igreja, em especial as evangélicas – em impressionante expansão principalmente em territórios de pobreza urbana (ALMEIDA, 2006; ALMEIDA; MONTERO, 2001) – são capazes de penetrar os mais distintos grupos de moradores do Morro da Luz: trabalhadores, traficantes, estudantes, donas de casa, etc. Ao contrário do estado e do *crime*, sua legitimidade é raramente questionada (e também diferentemente do estado e do crime, a igreja não maneja uso da força, mas atua, nas práticas, através do contato com o sobre-humano), e, por isso, ela apresenta uma capacidade de articulação com (quase) todos atores da favela. Na próxima seção me aprofundo nos mecanismos através dos quais essas articulações entre igreja, estado e crime são concretizadas.

PARTE III – A CONSTRUÇÃO COTIDIANA DO CERTO

CAPÍTULO 4: A MALEABILIDADE NORMATIVA

Nos capítulos anteriores, argumentei que estado, *crime* e igreja atuam como regimes normativos no Morro da Luz. Isto significa que, além de construírem normas para aqueles que estão diretamente envolvidos nos “mundos” de cada uma dessas três esferas, estado, igreja e *crime* extrapolam seus grupos de pertença e constroem moralidades que afetam as vidas e sociabilidades dos moradores da favela como um todo: os três regimes constroem o que é e o que deixa de ser “certo”. No plano discursivo, estado, igreja e *crime* se apresentam como totais, estanques e impenetráveis, e podem fazer parecer que, para cada um deles, existe um conjunto fixo de regras que estabelecem o que é permitido, o que incentivado e o que é proibido. O que defendo neste capítulo é que, na prática, o “certo” é determinado *a posteriori* e depende da *situação*, dos *atores envolvidos*, e das *performances* desses atores no episódio em questão. Na coexistência permanente entre estado, igreja e *crime*, as normatividades são, portanto, maleáveis.

4.1 A lei que é negociada

A construção cotidiana de interpretações situacionais de conflitos

Na entrevista que me concedeu, Caio, o professor da escola que é também morador do Morro da Luz, ao tentar responder a minha pergunta sobre como as pessoas geralmente fazem diante de algum conflito e a quem elas recorrem, traduz em um exemplo que simplifica para mim, “estrangeira” àquela realidade, a compreensão das complexas dinâmicas que permeiam sua vida e as dos demais moradores e trabalhadores da Luz:

Depende muito, por que o que acontece? Geralmente, o que é usual de se fazer, *depende do contexto*, uma briga onde teve uma mãe e o filho bateu na mãe, coisa e tal, polícia direto que eles vêm e resolve. Porque se você apela pro tráfico eles vão resolver de outra maneira, ou seja, eles chegam matando. [Mas o tráfico não acha ruim que você chama a polícia?] Com certeza, porém o que acontece? *Eles vão primeiro procurar saber o que está acontecendo*. Pensa em uma mãe “é um probleminha nosso aqui e tal”, mas por quê? Quando a polícia vem é um dinheiro que ele perde. É um dinheiro que ele perde ali de venda, né, então tem isso também, mas depende muito de quem chama também. Por quê? O seu Zé, ranzinza, mora aqui há mais de não sei quantos anos, que eles chamam até de “morador”, né? Vai lá e chama a polícia pra resolver, eles vão caçar encrenca com o seu Zé que chamou a polícia? Lógico, eles vão tentar entender o que aconteceu de alguma forma,

mas eles vão lá, talvez pode ir uma pessoa, vai falar “seu zé, o que aconteceu aí?”, “ah, não, é porque cara aqui tá mexendo”, aí vão virar pro senhor e falar “ô seu Zé, se o senhor precisar você chama a gente, tá?”. Mas seu Zé sabe que se chamar eles vão resolver de outra forma, então o que acontece? Geralmente essa questão do controle paralelo ele existe, lógico que todo mundo, quando o cara vai ligar, igual já aconteceu da pessoa ligar, a pessoa ligar {para a polícia} e eles encontrar a pessoa no coro {espancamento}, mas o que acontece? São os que estão envolvidos com eles, ou seja, pessoas que já tem intimidade, né, que fazem uso, compram {drogas}, então eles vão lá. (Entrevista com Caio, professor/morador, abril de 2018, ênfases minhas).

O que a fala de Caio ilustra é que existe um espaço para *negociação* na convivência cotidiana entre múltiplos regimes. Nesse processo, importa qual a *situação*, quais os *atores envolvidos*, e qual a *performance* das pessoas no episódio em questão. No exemplo hipotético de Caio, o “seu Zé”, idoso, “morador”, não é tratado pelos “meninos” da mesma forma que seria, por exemplo, um usuário de drogas ou alguém que mantenha uma relação mais próxima com o “mundo do crime”. Com o “seu Zé”, existe a possibilidade do diálogo. A abordagem que os “meninos” fazem do senhor trabalhador que “desobedeceu” às regras do tráfico (a “lei da favela”) é a de tentar construir um entendimento entre as partes (“seu Zé, o que aconteceu ali?”). Nesse mesmo sentido, Luís Felipe Zilli (2011), a partir de sua pesquisa também nas periferias de Belo Horizonte, busca traçar uma diferenciação entre a “lei da favela” e a “lei do crime” / “mundo do crime”:

Enquanto a “lei da favela” parece se referir a um conjunto mais amplo de valores e práticas que normatiza a relação entre as gangues e as comunidades locais, a noção de “mundo do crime” parece dizer respeito exclusivamente à complexa rede de significações, práticas de violência e regras de conduta inerentes à rotina dos jovens dentro das gangues, ou mesmo entre os muitos grupos que atuam em uma determinada região (p. 201).

A violência mediaria e construiria ambas as leis, que, defende o autor, em muito se assemelham, mas parecem se distinguir quanto à amplitude (a “lei da favela” valeria para a comunidade toda e a “lei do crime” apenas para os envolvidos com as gangues) e quanto à rigidez da punição aplicada diante de algum “vacilo” (para os envolvidos com o crime, as consequências são muito mais graves, e mais frequentemente resultam em homicídio). Zilli (2011) afirma que

Na fala dos informantes, a “lei da favela” parece se referir a um conjunto de crenças, normas, valores e condutas que regula as relações entre os jovens envolvidos com as gangues e suas comunidades locais. Essa estrutura normativa, no entanto, assume um caráter extremamente tradicionalista, justificando e legitimando a adoção bastante frequente de uma série de práticas machistas e violentas, para lidar com determinadas situações de conflito dentro dos aglomerados. Nesse contexto, as gangues acabam se tornando uma espécie de instância de poder local que, por meio da constante ameaça de

uso de seu poder de fogo, se encarrega de operacionalizar e fiscalizar o uso desta estrutura normativa. (p. 201, ênfases minhas)

A teoria que propõe Zilli em relação tanto à “lei da favela” quanto à “lei do crime” destaca, portanto, a existência de um “conjunto de crenças, normas, valores e condutas” que são impostas pelas gangues aos moradores de periferia e, mais especificamente, aos envolvidos com o “mundo do crime” através da “constante ameaça do uso de seu poder de fogo”. Dessa forma, na obra de Zilli (e em muitas outras interpretações que circulam social e academicamente sobre o assunto), quando se pensa na produção de ordem em territórios de pobreza urbana, a ideia que muitas vezes vem à mente é a de um código fixo e pré-estabelecido de regras e um conjunto de punições para seus respectivos descumprimentos. No cotidiano, seria a lei, por exemplo, que proíbe a violência doméstica e os furtos dentro da favela, bem como a de que não se pode chamar a polícia na comunidade, como já foi abordado várias vezes ao longo do texto. Nessa perspectiva, os “agentes aplicadores” das sanções seriam os traficantes de drogas, que tem a violência como uma importante ferramenta para fazer valer o código compartilhado no território. Dessa maneira, o crime funcionaria como funciona a lei estatal (“aqui a polícia é o bandido”, disse o estudante Júlio na oficina já debatida no capítulo 2 desta tese), e concorreria com o estado na disputa pela legitimidade do uso da força. Nesse raciocínio, portanto, predominaria a percepção de um “controle paralelo” ao estado.

Como visto em diversos exemplos etnográficos trazidos neste texto, existem, de fato, elementos que coincidem com a noção de que as gangues atuam como instâncias de poder que ameaçam e frequentemente recorrem à violência para fazer valer o conjunto de regras da “lei da favela”: o “ladrão” que apanhou na rua, a paciente que havia agredido a médica que teve que voltar ao Centro de Saúde para se desculpar, etc. No entanto, a etnografia do Morro da Luz trouxe elementos que indicam, conforme debatido no capítulo 2, que *crime* e estado nem sempre são tão paralelos assim, atuando muitas vezes de maneira a se reforçarem mutuamente. Além disso, também foi possível identificar que, na concretude do cotidiano, o recurso da *negociação* entre os atores – ausente nas análises de Zilli – é frequente. Isto é, o *enquadramento* das atitudes lidas como legítimas, aceitáveis, desejáveis ou repudiadas é maleável. Ou seja, não se trata somente da existência de dois conjuntos de “leis”, uma mais rígida (aplicada a membros do “mundo do crime”) e outra um pouco mais branda (aplicada a moradores sem envolvimento direto com a criminalidade), mas antes de

um emaranhado de noções compartilhadas que são acionadas na *construção cotidiana de interpretações situacionais de conflitos*.

No capítulo 1, ao tratar do estouro da “guerra de gangues” de 2017, ressaltai a sensação compartilhada pelos moradores (e intensificada no período de concretização do conflito armado entre grupos criminais rivais) de que as atitudes cotidianas devem ser bem pensadas, de que os “mal entendidos” devem ser evitados, de que o dia-a-dia de quem vive na favela passa por um processo de constante avaliação moral. Argumentei, naquele capítulo, que na Luz também existe, embora configurado de outras maneiras, o que Menezes (2015, 2018) denomina de “regime de campo minado” em que um “piso em falso” pode gerar consequências catastróficas. Essa “zona de tensão ela nunca acaba”, afirmou Pedro, coordenador de um dos CRAS da Luz. Na fala de Caio, vem à tona a variabilidade com que determinada atitude pode ser interpretada na favela: se um adicto aciona a PM, as consequências serão provavelmente mais graves do que se o “seu Zé” o fizer. O “seu Zé”, afinal, é “respeitado”, sua vida é valiosa e, por isso, ele tem maior capacidade de *negociação* no território (inclusive com os traficantes). É também por ser variável que a “zona de tensão” é permanente. Isto é, se existisse um conjunto fixo e pré-estabelecido de regras e punições, como parece indicar o trabalho de Zilli, já não seria tão necessário “pensar duas vezes” antes de qualquer atitude, já que as *normas* estariam claras e óbvias. É, portanto, o aspecto de *avaliação moral situacional* que faz com que os cuidados nas atitudes cotidianas de moradores e trabalhadores do Morro da Luz, como estratégias de sobrevivência (LOMNITZ, 1973; ZUBILLAGA; LLORENS; SOUTO, 2019), sejam intensificados, que as precauções sejam redobradas e que o medo se propague em um efeito semelhante ao que Freitas (2003) chamou, como também discutido no capítulo 1, de “ecos da violência”.

Na teoria de Butler (2006, 2015), são os esquemas de inteligibilidade por meio dos quais as normas são construídas que determinam o enquadramento através do qual a vida e as pessoas são olhadas e classificadas. Em inglês, “framing” também significa moldura, e a autora defende que as molduras sempre selecionam o que fica dentro e o que é deixado de fora, quem é tido como sujeito e quem não é, quais vidas importam e quais não. Nesse processo, defende a autora, alguns seres humanos são vistos como menos humanos, e é isso que permite que suas vidas sejam eliminadas e que suas mortes não sejam choradas. Como demonstra a narrativa de Caio, de forma semelhante ao que Butler identifica em contextos de guerras nacionais, no Morro da Luz, algumas pessoas são

menos pessoas do que outras. E essas dinâmicas, defendo no presente capítulo, são complexas e atualizadas cotidianamente. Isto é, o que é enquadrado e o que não é varia conforme o contexto, os atores nele envolvidos e a performance desses atores. As normatividades são, portanto, maleáveis e são também maleáveis as classificações cotidianas das importâncias das vidas de quem vive e trabalha na favela.

A possibilidade de negociação

Essa maleabilidade normativa também apareceu em diversas outras situações do meu trabalho de campo. Uma delas foi durante uma longa conversa que travei com um missionário estrangeiro em uma instituição religiosa que atua no território. Trata-se de uma organização evangélica internacional e interdenominacional que reúne jovens que se dedicam a atividades de evangelização missionária em territórios de pobreza ao redor do mundo, à qual me referirei aqui como OPORTUNIDADES. Na sede da organização que fica no Morro da Luz, são ofertadas diversas atividades, especialmente para o público infantil, como natação, futebol, artes manuais, histórias bíblicas, circo, música e inglês. Existem também aulas de hidroginástica para mulheres, cultos, e “estímulo à leitura”. É um lugar muito conhecido na comunidade, do qual eu já havia ouvido falar em diversas ocasiões. Pensei que seria interessante visitar o espaço e entender melhor do que se tratava. Tentei por vários dias ligar, mandar mensagens pelo *facebook* e pelo site oficial da instituição, mas a comunicação estava difícil. Depois de algum tempo, finalmente consegui que alguém atendesse o telefone: era um gringo, que chamarei aqui de Ryan. Expliquei a ele que eu estava fazendo uma pesquisa sobre o Morro da Luz, que tinha ouvido falar muitas vezes do trabalho deles e que gostaria de conhecer o espaço que eles têm e conversar um pouco sobre a favela. Simpático, ele disse que me receberia e marcamos o encontro.

A casa ficava em uma parte da Luz em que eu tinha ido poucas vezes. Quando desci do ônibus, depois de quase uma hora de percurso, perguntei às pessoas que estavam sentadas no ponto aonde ficava a instituição. Todos sabiam de que se tratava, me falaram para subir uma longa escada até uma parte bem alta do morro. Essa porção da favela me pareceu ter menos estrutura do que as vilas que eu conhecia melhor. A escada passava por lugares que, apesar de íngremes, eram transformados em pastos para a criação de galinhas, cavalos e porcos. A criação de animais não é incomum na favela como um todo, mas ali havia uma concentração maior, um aspecto que me

pareceu muito mais “rural” do que o restante das vilas do Morro. No meio da escadaria precisei parar e recuperar meu fôlego enquanto crianças me ultrapassavam correndo sem o menor sinal de cansaço. Lá no alto, havia uma barraquinha em que uma mulher ouvia música pop estadunidense enquanto fritava pastéis. Perguntei a ela, quase cedendo à tentação de pedir a promoção de “pastel na hora, 3 por R\$5” antes das 10 da manhã. Resisti, e segui pelo caminho que ela me indicou, “você vai ver fácil, é um muro todo grafitado”. Cheguei lá, o muro colorido desembocava em um portão grande de ferro que estava trancado. Não era possível enxergar nada da parte de dentro e ninguém respondia às minhas barulhentas batidas no portão. Liguei para o telefone oficial da instituição e me atendeu uma moça, também estrangeira, que disse que Ryan já viria atender a porta. Em alguns minutos ele chegou e abriu o portão. Ryan fez um gesto com as mãos para que eu entrasse no terreno, e logo em seguida fechou o portão outra vez.

Já na entrada, do lado esquerdo, vejo uma construção com um grafite de duas crianças e uma pasta de dente enorme. A instituição estava fechando um acordo com uma dentista que quer fazer trabalho voluntário, me explicou Ryan. Do lado direito, um parquinho com pequenos escorregadores e balanços e um pedaço de grama. Em uma primeira olhada, parece haver duas casas no terreno, uma pequenininha e outra grande. Conversávamos sentados em uma longa mesa de madeira do lado de fora da casa maior. Do lado de dentro, uma moça, brasileira, negra, e também missionária fazia o almoço e me foi apresentada pela janela. O terreno era amplo e tinha uma vista bonita da cidade. Fazia calor, mas lá do alto eu sentia uma brisa fresca que tornava a visita mais agradável. Ryan pediu que eu lhe contasse de novo sobre a minha pesquisa, falou que não conseguiu entender direito quando conversamos por telefone sobre o assunto dias antes porque a qualidade da ligação estava ruim. Eu passei, então, a resumir meus interesses de pesquisa e, em meio a outros temas, destaquei que queria compreender melhor o funcionamento e o papel da religião no Morro da Luz. Ryan me perguntou, quase que imediatamente, se eu era “crente”, e eu, achando um pouco engraçado que ele tivesse empregado um termo tão brasileiro e que muitas vezes tem um caráter pejorativo, respondi que não, que eu não era religiosa, mas que percebia que as igrejas tinham uma grande influência nos moradores do Morro da Luz. Ryan se mostrou surpreso com a minha resposta, destacou que era “interessante” que alguém como eu (sem identidade religiosa) tenha elegido este tema como objeto de pesquisa. O que Ryan não sabia é que é justamente por ter sido criada em uma família em grande medida atea que o “mundo religioso” me parece misterioso e intrigante.

O modo como Ryan, poucos momentos depois, passou a descrever seu cotidiano e as atividades que ele e seus colegas missionários desenvolviam na Luz era cuidadoso, como alguém que tenta ensinar uma criança a ler, que faz aproximações sucessivas e lentas, primeiro pelas letras, depois pelas palavras, e ao final pelas frases. Ele me disse que é holandês e que sua esposa, Susie (aquela que havia atendido meu telefonema minutos antes), é americana. Ele contou que está morando ali, em um “apartamento” (quando ele fala isso faz sinal de aspas com as mãos) há mais de 2 anos. Poucos minutos depois, Susie saiu de dentro da casa, nos cumprimentou, e disse que estava indo para a UFMG, aonde estava fazendo um curso de português. Ela hoje teria uma apresentação, para a qual estava nervosa. Depois de lhe desejarmos sorte, Susie saiu com um carro que Ryan disse ser deles (o que interpretei como sendo do casal e não da instituição), um Pálio que aparentava ser velho. A conversa com Ryan foi longa e me trouxe muitos elementos interessantes sobre os quais tratarei em outros momentos do texto. O que me interessa agora é como a fala de Ryan evidenciou a possibilidade e frequência de uma *negociação normativa* no Morro da Luz.

Em meio a vários outros assuntos, perguntei a Ryan como era a relação da organização com os jovens envolvidos com o tráfico, e ele respondeu que era “muito boa”, mas ressaltou que acredita que a população em geral “não fica muito feliz com o tráfico”. Com a pele clara, cabelos curtos e loiros e anéis de pedras grandes que me faziam lembrar de filmes de máfia, Ryan relata – em um português não muito bom para alguém que já vivia no Brasil há dois anos – um episódio em que acordou de manhã cedo e viu um olheiro da boca de fumo mais próxima dormindo em cima da mesa da área do lado de fora da casa da organização (a mesma mesa em que conversávamos naquele momento). Disse que perguntou ao menino o que ele estava fazendo ali, e ele respondeu pedindo desculpas, explicou que tinha voltado de uma festa, esquecido a chave de casa e ficado sem lugar para dormir. O garoto teria falado que aquilo não se repetiria, mas voltou a acontecer por outras duas vezes. Diante dessa situação, Ryan conversou com o “responsável” (alguém de maior hierarquia na organização da boca) e aquilo não aconteceu mais. O missionário disse também que conhece os garotos pelo nome, que eles “não discordam” da organização, e acrescentou que o papel dele não é julgar, mas orar para aqueles jovens e tentar ajudá-los a não mais fazer “aquelas coisas”.

Um tempo depois, já no final da minha visita, Ryan me mostrou uma árvore específica, que ficava perto do muro que separava a instituição do restante da favela. Essa árvore, me relatou Ryan, tinha servido como um ponto estratégico para o tráfico de drogas da boca de fumo mais próxima. Ao

observar a árvore de forma mais atenta, percebi que a configuração dos galhos parecia realmente peculiar, uma parte muito mais densa do que a outra. Os “meninos”, me explicou Ryan, tinham cortado uma porção dos galhos de forma a fazer um buraco que permitisse que eles ficassem sentados, conseguissem ver o movimento desde a base do morro, e que, ao mesmo tempo, não fossem vistos pela polícia. Lá do alto, os jovens se comunicavam com a rede do tráfico e avisavam quando a PM entraria na favela falando “Galo doido” (um código que serve como alerta e que faz referência ao time de futebol Clube Atlético Mineiro, cujo mascote é um galo) em seus “radinhos”. Os missionários, por terem o hábito de se recolherem cedo, teriam demorado a descobrir esse esconderijo. Quando finalmente o descobriram, conversaram com os olheiros e disseram que eles não poderiam usar o espaço da instituição para as transações do tráfico. As conversas, porém, não tiveram o efeito esperado por Ryan e seus colegas: os jovens voltavam a subir sistematicamente na árvore nas madrugadas. Mais uma vez, Ryan decide apelar para o “responsável”, pedir que evitasse aquele procedimento e, enfim, depois de um breve encontro em que foi ressaltada a importância de um “respeito” ao espaço da instituição, o problema foi sanado e desde então nenhum garoto foi visto na árvore.

A presença da *negociação* – nesse caso, entre os missionários e os olheiros, entre os missionários e os “patrões”, e entre os olheiros e os “patrões” – é, portanto, recorrente. O fato de uma das partes estar armada (ou até mesmo as duas, na situação em que a conversa se dá entre membros do “mundo do crime”, por exemplo) não faz com que o diálogo perca a importância. Pelo contrário, a conversa é acionada em diversos momentos e negociações são travadas com frequência. Mas essa possibilidade de *negociar* não está igualmente presente para todos os moradores da favela. Ryan e os outros missionários são pessoas *respeitadas*, suas crenças religiosas são reconhecidas na comunidade, e eles são vistos como importantes nas vidas de muitas crianças e adolescentes do Morro da Luz que tem na organização estrangeira a possibilidade de acessar bens e serviços que dificilmente acessariam em outros espaços. Para atores que não contam com tanto reconhecimento assim, é possível que o espaço para negociação seja reduzido.

Combinados e suspensões de combinados

Outro episódio de *negociação* foi relatado por Rosângela, a coordenadora da escola, que havia mencionado o acordo que existe entre a diretoria e os jovens da boca de fumo ao lado da escola de

que os “meninos” não entrariam no espaço escolar. Durante a entrevista, porém, quando perguntei se ela já passou por alguma situação complicada com “os meninos”, Rosângela menciona um descumprimento do acordo e a rápida negociação que foi travada entre ela e um traficante:

Uma vez só. Eu estava na escola, era um sábado letivo e normalmente no sábado a direção não vai. Às vezes vai, às vezes não. Era o sábado que eu estava à frente da escola. Então todos os professores em sala e eu lá embaixo sozinha tomando conta da escola, tomando conta da escola e o que acontecesse lá em cima, né? Mas lá embaixo era só eu. *Aí um dos meninos da boca – ele tem até tornozeleira de presidiário – e ele entrou na escola.* Eu estava indo no banheiro que é ali do ladinho da entrada, ele entrou bem na hora que eu estava indo, *eu nem precisei falar, que ele mesmo já falou, ele virou e falou para mim, “olha, desculpa, mas tem polícia passando aqui na hora e tá todo mundo fumando, eu vou ser preso de novo, eu juro que eu não saio daqui, mas deixa eu ficar aqui 5 minutos”.* Eu fiquei sem reação, eu não tinha coragem de mandar ele sair, mas eu também não podia deixar ele ficar ali dentro. Aí eu só falei assim, “Ó, encosta nesse portão, eu vou ficar aqui esperando você sair, ou melhor, você vai ficar encostado e eu vou ficar no portão aberto, você vai ficar encostado no lado de cá, na hora que eles acabarem de passar você sai, aí eu te olho e olho eles”. Aí ele aceitou numa boa. Nem foi nada assim, eu acho que o susto que eu levei foi porque eu estava sozinha na escola, e isso já é uma decisão, assim, que eles sabem que ali eles não podem entrar.

[Aham, foi só num momento de desespero].

É.

[Mas ele não foi agressivo com você no jeito de falar?]

Não. Não. Não, ele foi muito tranquilo. *Eu só fiquei com medo, assim, porque se você for olhar pelo que eu tinha que fazer, socialmente eu tinha que ter colocado ele para fora, mas eu não tive coragem de colocar ele para fora.*

[É, eu acho que você fez bem].

Tanto por medo quanto também.... Eu sabia que ele não ia fazer nada ali, sabe? Eu já conhecia ele dali, porque eu não posso fumar dentro da escola. Eu fumo. Então eu tenho que sair ali no portão para fumar. Quando eu saio ali, eles batem papo comigo, então eu já conhecia ele. Aí eu fiquei assim, “Eu sei que ele não vai fazer – eu tenho certeza que ele não vai fazer nada, ele vai fazer se eu mandar ele para fora, aí sim”. Eu falei assim, “Ah, eu vou deixar”, mas aí foi uma.... Foi no dia que ele me deu.... Me deu uma tensão grande. (Entrevista com Rosângela, professora e coordenadora escolar, fevereiro de 2018, ênfases minhas).

Existiu, no episódio por Rosângela relatado, um reconhecimento por parte do traficante de que ele não deveria estar entrando na escola, de que aquilo representava um descumprimento do acordo que existia entre as partes, mas que, naquela situação específica, o perigo de ser preso se

sobrepunha a esse acordo. Rosângela também demonstra um conflito interno que vivenciou quando, enfim, optou por acolher o traficante em sua fuga da polícia (“eu só fiquei com medo, assim, porque se você for olhar pelo que eu tinha que fazer, socialmente eu tinha que ter colocado ele para fora, mas eu não tive coragem de colocar ele para fora”). Em Belo Horizonte e mais especificamente no Morro da Luz, como é característica das cidades “modernas” e “ocidentais”, legalismos e ilegalismos, formalidades e informalidades se inter cruzam e significativas porosidades são criadas entre diversas lógicas. Esse fenômeno é o que Ruggiero e South (1997) chamam de cidade como um “bazar”, o que significa que a cidade se apresenta como um grande mercado no qual as pessoas estão constantemente manobrando, circulando e negociando. Nesse contexto, pessoas comumente trabalham em atividades legais e ilegais, buscando aproveitar as diversas oportunidades que a vida urbana lhes oferece. Os autores afirmam que “o valor sugestivo da ideia de *bazar* é que ela faz alusão à variedade de indivíduos interagindo em um mercado aonde produtos e serviços são comprados e vendidos independentemente de serem legais ou ilegais” (p. 63, tradução minha, ênfase original). Embora a noção de bazar e a afirmação de uma vida de “viração” (GREGORI, 2000) pareçam indicar uma completa ausência de fronteiras ou uma circulação totalmente livre de conflitos entre os diversos “mundos” e “submundos” da cidade, os sujeitos, em meio a essas complicadas tramas, “negociam constantemente a aceitabilidade moral de seus comportamentos” (RUGGIERO; SOUTH, 1997, p. 64, tradução minha). Quando o “menino” da boca de fumo percebe a aproximação da polícia, antecipa a possibilidade de seu retorno para a prisão e vislumbra a escola como um espaço seguro, o acordo que havia entre o tráfico e a diretoria entra em suspensão. Ao mesmo tempo, essa suspensão só é possível porque é também acatada por Rosângela que, apesar de perceber que permitir que o garoto se escondesse dentro da escola não era o que supostamente deveria fazer, se engajou em um rápido e duplo processo de negociação: por um lado, Rosângela e o “menino” negociam a relação entre tráfico e escola diante de um momento crítico (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999), e, por outro, a professora negocia consigo mesma o significado de sua escolha por acobertar o traficante diante do avanço da polícia.

Existiu ali, naqueles minutos de interação entre professora e traficante, não exatamente uma circulação entre mercados legais e ilegais, ou entre empregos formais e informais (aspectos salientados, a partir das realidades estadunidenses e britânicas, por Ruggiero e South), mas antes

uma interação direta entre atores notadamente criminais e estatais. Dessa forma, ainda que com outros contornos, se deu também aqui o processo de negociação constante da “aceitabilidade moral” de comportamentos de que falam os autores. Nesse processo, não posso deixar de ressaltar, estava presente, é claro, a ameaça subentendida do uso da força por parte do traficante (materializada no medo sentido por Rosângela), mas existia, antes disso, alguma tranquilidade de que ele não a usaria (“eu sabia que ele não ia fazer nada ali, sabe?”), já que ela “o conhecia” e que os traficantes *respeitam* a escola. A atualização do combinado entre ambas as partes se baseava em um *respeito* mútuo, em uma confiança – ainda que não total – que se estabelecia entre atores criminais e estatais que, no cotidiano, conversavam sobre trivialidades enquanto fumavam seus cigarros. Aquele “menino” não era somente um traficante, era alguém com quem Rosângela tinha construído um determinado vínculo; aquela professora não era somente professora, era alguém que compartilhava o dia-a-dia na favela e com quem se podia conversar.

A infinita busca pelo certo

Também no sentido das negociações cotidianas entre distintos atores no Morro da Luz, Thiago, na entrevista que me concedeu, ressaltou, assim como Caio, que as possibilidades de ação são distintas a depender dos sujeitos envolvidos, da situação e da performance desses sujeitos diante de algum episódio específico. Eu havia lhe perguntado a quem os moradores do Morro da Luz recorrem em momentos de conflito:

[Se existe algum conflito, por exemplo, algum conflito dentro de casa, tipo dois irmãos estão brigando, por exemplo, ou se existe um conflito entre vizinhos ou sei lá, qualquer coisa. Essas pessoas podem recorrer a quem, essa família, por exemplo? Ou a ninguém, ou fica entre a própria família?]

Thiago - *Consegue recorrer sim, tanto ao tráfico quanto à polícia, quanto a pastores dependendo da situação.* Já vi fatos d’a pessoa achar, que o cara, como ele está agindo estranho, de forma estranha, a pessoa achar que ele está endemoniado, ir lá no pastor, ir lá no padre e chamar para fazer exorcismo e tudo o mais. Mas, o mais frequente é ir lá no pessoal do tráfico. Porque tem uma política muito grande aqui também que é o seguinte, olha, se você chama a polícia ela atrapalha o movimento, e é por isso que no começo eu falei que a gente mora num lugarzinho “premium”, porque assim, nada acontece justamente por causa disso, ninguém quer polícia aqui. E por isso normalmente recorre o povo, *resolve o problema conversando*. Tipo assim, você convencer a pessoa de que ela tem que parar senão ela vai sofrer por algo de alguma forma. E tem casos que não tem jeito, tem que chamar a polícia.

[Você tem exemplo de um e exemplo de outro? Por exemplo, um que recorre ao tráfico e um que recorreu a polícia, por exemplo. Não precisa falar nome.]

Thiago - Roubo. Roubo aqui dentro recorre ao tráfico. Não reporta à polícia, recorre ao tráfico.

[E aí o tráfico faz o quê?]

Thiago - Eles vão e conversam com o cara e faz ele devolver.

[Só conversa?]

Thiago - Às vezes dá um couro também {espancamento}. Mas dependendo da situação é mais conversa mesmo. Normalmente primeiro tem um aviso e se repetir aí vem a agressão. (...) *Depende da situação*. Se a pessoa for usuário {de drogas}, por exemplo, aí já é uma questão mais bruta mesmo. Porque não é uma pessoa que fez e não vai fazer mais, ela fez querendo fazer, para vender e para se desfazer do bem material e comprar e muitas vezes se desfaz e vai lá e compra e ela vai e ela volta. Agora, quando é um pai de família, por exemplo, que houve um mal-entendido, é um caso meio duvidoso, tipo, o vizinho fala assim “sumiu um negócio lá no meu quintal” e aí o vizinho fala assim “eu acho que foi fulano”. Aí eles vão lá e falam assim: “olha, sumiu lá e eu estou achando que foi fulano”. E aí vai e conversa até entender a situação e resolver. Agora se for algo mais concreto, já tem um aviso.

[E o aviso é o quê?]

Thiago - Um aviso mesmo, verbal. (...) “Se fizer isso, você vai tomar um couro” {espancamento}, “se fizer isso, a gente vai te colocar pra fora do morro, porque aqui não pode acontecer isso”. (...) E recorre à polícia quando é uma coisa assim, tipo, *quando é uma família mais tranquila, recorre a polícia, mas aí não dá problema nenhum porque essa família não traz problema para o morro*. Mas se vir frequentemente, a família já é pressionada, “evita ficar chamando, chama a gente”. Porque senão atrapalha o movimento deles. Mas, assim, *sendo uma família de boa, eles vão vir conversar*. (Entrevista com Thiago, morador do Morro da Luz, maio de 2019, ênfases minhas).

Thiago depois me esclarece que todas as situações que ele elencou de maneira hipotética foram exemplos de casos que aconteceram com quem ele conhece: amigos, vizinhos e familiares (ou possivelmente com ele mesmo). Nesse trecho da entrevista, Thiago ressalta a multiplicidade normativa atuante no Morro da Luz: a depender da situação, recorre-se à polícia, ao tráfico ou ao pastor. Ele, que, como vimos no capítulo 3, foi criado no evangelismo, demonstra, em sua fala, que compartilha com “os meninos” um modo moralizado de enxergar o (e atuar no) mundo. É, afinal, devido à capacidade do *crime* de produzir ordem (MOTTA, 2017) na favela que ele considera viver em um “lugarzinho *premium*”.

Discuti, no capítulo 3, a presença da religião no Morro da Luz e a forma como as fronteiras entre o “mundo religioso” e o “mundo do crime”, embora pareçam rígidas, contam, na realidade, com importantes interpenetrações. Christina Vital da Cunha (2008, 2015), em seu trabalho sobre a religião em favelas cariocas e sobre a presença dos traficantes evangélicos (identidade até então pouco conhecida nos meios acadêmicos), ressalta, nesse sentido, que muitas vezes ser *bandido* não é um problema nas relações familiares, em especial entre pais e filhos. A autora argumenta – e é isso que fica evidente também nesse trecho da entrevista de Thiago – que a oposição entre “crentes”/ trabalhadores de um lado (representando o “Bem”), e a de bandidos de outro (representando o “Mal”) é, na materialidade do dia-a-dia de quem vive nas comunidades por ela estudadas, muito mais diluídas do que poderíamos pensar. “No cotidiano dos moradores”, defende a autora, “o julgamento moral do outro se dá em situação” (p. 161).

A importância do caráter situacional das construções normativas é explicitada na fala de Thiago. No primeiro exemplo que ele traz, de uma pessoa que se comportava de maneira “estranha”, a interpretação construída pelos sujeitos que com ela lidavam era a de que atuava naquele corpo o demônio, e, então, a abordagem apropriada na busca por sanar o problema foi o acionamento do pastor (como também poderia ter sido o do padre entre os católicos). O conflito, nesse episódio, transcenderia o plano mundano e, por isso, as intervenções do pastor ou do padre – com a habilidade de comunicação que teriam com o sobre-humano (RIESEBRODT, 2010) – seriam mais adequados do que as do tráfico ou da polícia, por exemplo. Já no caso do roubo, tanto a polícia quanto o tráfico poderiam ser acionados (embora o método mais eficiente e mais comum, afirma Thiago, fosse a intervenção dos “meninos”). O desenrolar dos eventos a partir do acionamento dos jovens do “mundo do crime”, por exemplo, dependeria da *situação* e de *quem* estava nela envolvido. Thiago ressalta que são muitas as possíveis consequências de cada ação: pode ser uma *conversa* (o estabelecimento de um diálogo em que se busca compreender melhor a situação), pode ser um “*aviso*” (um encontro em que o autor da “infração” é alertado e informado de que está sendo atentamente vigiado e de que deve saber se comportar bem), pode ser um “*couro*” (um espancamento como punição para alguma atitude considerada, sempre contextualmente, como inaceitável) e pode também ser a morte (embora Thiago não tenha mencionado a consequência mais trágica desse complexo sistema normativo). O que percebi, portanto, é a existência de uma cotidiana classificação de comportamentos, sujeitos e moralidades, que, como consequência,

formam também uma classificação entre vidas mais ou menos *precárias* (BUTLER, 2015), mais ou menos importantes.

No caso das periferias (e prisões) paulistas, em sua maioria regidas pela lógica do PCC, também existe uma constante análise ética das relações, ou o que Adalton Marques (2016) chama, tomando emprestado o termo “nativo”, de “uma preocupação obstinada com a pergunta ‘o que é certo?’” (2016, p. 335, ênfase minha). O PCC, defende Marques e outros autores (ADORNO; SALLA, 2007b; BIONDI, 2016; FELTRAN, 2018, 2010c; MARQUES, 2013; SINHORETTO, 2014) tem um vocabulário específico. Na gramática criminal paulista – que, sabemos, se espalha para muito além das fronteiras de São Paulo (FELTRAN, 2018) – um termo parece ser dotado de particular importância: o *proceder*. Como é comum nas histórias das grandes facções criminais (BRENNEMAN, 2014; FELTRAN, 2018; LESSING, 2017; MARQUES, 2016) – e como também já mencionado na parte I desta tese – o PCC surge inicialmente no interior do sistema prisional. É também dentro das prisões que toma forma o “proceder”, que se refere à normatização moralizada da convivência (inicialmente nas cadeias, e posteriormente englobando também as periferias). Existem, em territórios de domínio do PCC, os chamados “debates”, que são as resoluções, baseadas em conversas, de litígios entre presos (ou entre membros do “mundo do crime” filiados ao Comando), em que um determinado caso é debatido e é buscada uma solução para o problema criado por esse caso. A partir do debate, são determinadas punições para os sujeitos que, naquela situação, são classificados como “sem proceder”⁴⁴ (MARQUES, 2010). Assim como a ideia de “lei da favela” em Belo Horizonte, o “proceder” em São Paulo também pode parecer se referir a algo terminantemente objetivo. No entanto, a oposição entre “ter proceder” e “não ter proceder” é, em grande medida, interpretativa e, por isso, varia de acordo com pontos de vista (e é por isso que não é possível saber, de antemão, qual será o resultado de um “debate”). Isso implica dizer que existe,

⁴⁴ Mais especificamente, Marques sustenta que “no interior das prisões, o ‘proceder’ é uma enunciação que orienta parte significativa das experiências cotidianas, distinguindo presos de acordo com seus históricos ‘no crime’, diferenciando artigos criminais, alicerçando resoluções de litígios entre presos, estabelecendo modos de se portar na chegada à prisão, modos de utilização do banheiro, modos de habitação das celas, modos de se portar no refeitório, modos de se portar durante os dias de visita, modos de se despedir do cárcere, etc. Mas essa é só uma parte da história, a do seu uso enquanto substantivo: ‘o proceder’. Há mais. Derivado para uma forma adjetivante, o ‘proceder’ é um atributo daquele que tem sua experiência prisional considerada pelos outros presos como estando em consonância ao ‘proceder’ (substantivo). Um indivíduo nessa condição é denominado ‘cara de proceder’, ‘sujeito homem’, ‘ladrão’ etc., possuindo, portanto, os requisitos para viver num espaço denominado de ‘convívio’. No mesmo sentido (enquanto forma adjetivante), mas tomando o exemplo contrário, o ‘proceder’ é aquilo que falta ao indivíduo que é exilado no espaço ‘seguro’ ou morto em decorrência de um ‘debate’.” (MARQUES, 2010, p. 315).

no plano discursivo, um embate sobre a “verdade”, sobre o que é “ter proceder” e sobre o que é “agir pelo certo” (MARQUES, 2009).

No Morro da Luz – um contexto, como já defendido em muitos momentos ao longo desta tese, bastante diferente daquele em que atua o PCC – também se faz presente a disputa contextual e relacional sobre o que deve e o que não deve ser permitido. Embora não pareça haver um análogo do que em São Paulo é chamado de “debate”, o que a fala de Caio sobre o “seu Zé”, a cena narrada por Rosângela sobre a interação travada entre ela e o traficante da boca de fumo, os múltiplos acordos travados entre Ryan e os “meninos”, e as considerações de Thiago sobre as diferenças entre “famílias tranquilas” e “famílias problemáticas” ilustram é que também aqui, nessa grande favela da capital mineira, existe a constante e histórica (TELLES, 2013; ZALUAR, 1985) preocupação com o que é o *certo* (sem que nunca se alcance uma resposta única, total ou satisfatória).

Uma gramática moral ampliada

Dessa forma, o que Rafael Rocha (2017) denominou de *gramática moral do mundo do crime* (debate já introduzido no capítulo 2), conceito que designa um conjunto de noções que precisam ser lidas e operacionalizadas por membros do “mundo do crime” a cada situação conflitiva – ou a cada momento crítico (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999) – pode também ser útil para se pensar a construção moral e normativa de modo mais amplo no Morro da Luz. Isto é, se o que Rocha identificou em seu trabalho em territórios de pobreza de Belo Horizonte foi que não existe um conjunto estático de regras (ou um análogo do código penal) que são homogeneamente impostas para todos os integrantes de todas as gangues de determinado bairro, mas sim a mobilização situada de noções em certa medida difusas que são acionadas na interpretação valorativa de sujeitos e comportamentos, o que percebo através da etnografia que conduzi no Morro da Luz é que isso também acontece de maneira mais generalizada (e não somente entre os jovens do “mundo do crime”). Existem, é claro, particularidades características da associação a gangues, não só em Belo Horizonte, mas em muitos outros lugares do país e do mundo, como o alto índice de participação em homicídios, o caráter fortemente identitário que caracteriza os grupos, as dificuldades que membros tem em deixar o “mundo do crime”, e assim por diante (Ver: BRENNEMAN, 2014;

DECKER; PYROOZ, 2011; LESSING, 2017; RODGERS; JENSEN, 2015; ZILLI; BEATO, 2015). Ainda assim, o que acontece no cotidiano do Morro da Luz é que essas noções compartilhadas no “mundo do crime” se associam, como já argumentei, a noções religiosas e estatais, e parecem formar uma ampla “gramática moral”, compartilhada, em medidas variáveis, pela população da favela como um todo. Essa *gramática moral ampliada* é acionada de formas diferentes a cada momento, de acordo com o perfil de cada indivíduo e com o modo com que as pessoas envolvidas lidam com cada ocorrido.

Como destacado por Thiago, *o que e quem é tido como legítimo varia, e variam também os efeitos* que sucedem cada *situação*: se o autor do roubo é uma certeza do denunciante, a atuação dos jovens do “mundo do crime” é uma; se é apenas uma suspeita, a abordagem é outra. Se o sujeito que acionou é de alguma maneira envolvido com o tráfico (seja como usuário ou participante ativo do mercado varejista de drogas), a abordagem é uma; se é *trabalhador*, “pai de família”, a abordagem é outra. Se a família de quem aciona os “meninos” e a família do possível “ladrão” é “tranquila”, a abordagem é uma; se é uma família com histórico de desavenças ou *desrespeitos* na favela, a abordagem é outra. O mesmo vale para o acionamento da polícia: se a situação denunciada às autoridades tem a ver com conflitos dentro do âmbito doméstico, a reação dos “meninos” é uma; se tem a ver com a atividade dos traficantes, a abordagem é outra; se o morador que acionou a PM é idoso e “merece respeito”, a abordagem é uma; se é um “nóia”, a abordagem é outra; se a ligação para a polícia é recorrente, a abordagem é uma; se é a primeira vez, é outra; se os sujeitos envolvidos na situação “sabem conversar”, a abordagem é uma; se não, a abordagem é outra.

O gerenciamento de conflitos e a construção do *enquadramento* (BUTLER, 2006, 2015) através do qual a realidade é lida são, então, sempre situacionais. A “lei da favela”, é, portanto, negociada e a capacidade de negociação é variável de acordo com uma série de critérios que incluem, mas não se limitam a, reputação, idade, posses, imersão em redes de trocas de favores, histórico familiar, e assim por diante.

4.2 Muita gente, pouco espaço: quem pode negociar?

1ª parte do conflito: participação de todos e debate sobre o terreno

Fiquei sabendo, por conversas informais com moradores e, principalmente, através das entrevistas que fiz com Luisa e Tamara, trabalhadoras do Centro de Saúde já abordado nesta tese (aquele em que a paciente agrediu a médica e depois voltou para pedir desculpas acompanhada de um traficante), de uma história que evidencia o caráter móvel e moldável dos *enquadramentos* e das *normas* atuantes no Morro da Luz. Me disseram que o Centro de Saúde estava passando por um processo burocrático de negociação na Secretaria de Saúde de Belo Horizonte para a expansão e melhoria de sua estrutura, alegadamente, como discutido no capítulo 2, um dos motivos de um grande número de atritos entre trabalhadores e pacientes, e também do desgaste dos profissionais que lá trabalham. Esse processo tinha sido iniciado a partir de uma visita do prefeito da cidade, Alexandre Kalil, à comunidade. A visita de Kalil teria sido motivada por um dos muitos conflitos ocorridos no CS: um paciente psiquiátrico, que tinha tido uma passagem prévia pelo tráfico de drogas, teria solicitado à médica que aposentasse por invalidez sua namorada de 19 anos que estava grávida. Quando a profissional disse que não havia motivos para fazê-lo, que “gravidez não é doença”, ele, em uma fase de surto, teria feito uma ameaça pública a trabalhadores da unidade, citados por ele nominalmente em uma postagem de *facebook*. Luisa, a dentista, me explica a situação:

E ele (o prefeito) veio aqui, por um problema de violência: um paciente que havia ameaçado os médicos com revólver, com armas – se você quiser eu tenho as fotos, né? A gente tirou o rosto dele, mas eu tenho as fotos. Ele fez uma ameaça via Facebook, mandou para todos os profissionais num domingo, cumpriu a ameaça vindo aqui na segunda-feira para matar os profissionais que ele disse. Foi preso pela guarda {municipal}; depois foi levado ao CERSAM⁴⁵ como um paciente psiquiátrico – que é. (Entrevista com Luisa, trabalhadora do Centro de Saúde, novembro de 2017)

O incidente, me explicam Luisa e Tamara, serviu como “a gota d’água” de uma série de episódios violentos vivenciados por trabalhadores da unidade. Aquele caso específico, relatou Tamara, que é psicóloga, era relativamente menos preocupante do que muitos outros pelos quais passou ao longo

⁴⁵ O Centro de Referência em Saúde Mental, CERSAM, é um aparelho municipal com unidades em todas as regiões de Belo Horizonte. Os usuários podem passar o dia no CERSAM, e lá recebem tratamento psiquiátrico, psicológico e generalista, além de atividades voltadas para o convívio e lazer. Para um debate sobre a Reforma Psiquiátrica em Minas Gerais (incluindo aqui os CERSAM), ver Goulart (2015).

dos anos em que trabalha no Morro da Luz. Tratava-se, afinal, de um paciente de saúde mental que não estava seguindo a rigor seu tratamento, que não havia sido devidamente encaminhado pela rede de saúde da cidade, e que vivenciou um surto psicótico de caráter violento como resultado de um infeliz acumular de fatores. Os maiores problemas, no entanto, relembra Tamara, não advém de pacientes psiquiátricos, mas de pacientes “sãos” e dos encontros, explosivos, desses pacientes com uma equipe profissional já desgastada diante da precariedade estrutural de seu ambiente de trabalho. Ainda assim, o fato de aquele paciente ter feito a ameaça obviamente gerou um temor generalizado nos profissionais de saúde e teve o efeito também de chamar a atenção da prefeitura. Alexandre Kalil, afinal, havia feito uma campanha eleitoral em que destacava sua intenção de “cuidar de quem cuida” e de dar suporte aos trabalhadores “da ponta” das políticas públicas.

A presença de Kalil teria gerado, me relatam as trabalhadoras do CS, uma intensa mobilização na favela. Quando o prefeito – que tinha sido presidente do Clube Atlético Mineiro (C.A.M.) por 8 anos e cuja reputação foi marcada por depoimentos agressivos e em certa medida cômicos que fazia em relação ao principal rival futebolístico do Atlético, o Cruzeiro – chegou na Luz, muitos dos jovens envolvidos com o tráfico tinham se enfileirado para recepcioná-lo trajando a camiseta do C.A.M., em uma atitude que Luisa nomeou como “respeitosa”. A agitação na favela, relembram as profissionais de saúde, era intensa: grande parte da população enxergava na visita do prefeito uma oportunidade de terem suas demandas (em relação à infraestrutura do aglomerado, aos serviços de saúde e assistência social, às escolas municipais etc.) ouvidas.

Kalil, de uma maneira que Tamara classificou como “populista”, teria perguntado, com um tom de ameaça subentendida, se os moradores do Morro da Luz queriam o Centro de Saúde ali, se valorizavam aquele serviço. O prefeito teria afirmado, sem qualquer embasamento na realidade, me relatam Luisa e Tamara, que se as agressões a trabalhadores da prefeitura continuassem, a equipe de saúde seria transferida para outro lugar da cidade, para um território em que os profissionais seriam tratados com o “respeito” que merecem. A conversa, embora confusa como é quase toda interação entre figuras públicas e grandes contingentes de pessoas, teria sido conduzida de forma a demonstrar que o principal “problema” do Centro era a insuficiência de sua estrutura. Um senhor, antigo morador da Luz, teria mencionado então um terreno da Associação Comunitária de uma das vilas da favela, localizado próximo à unidade de saúde, como uma possibilidade de ampliação do C.S. Lá funcionava uma creche particular desativada, previamente conveniada com

a prefeitura; uma igreja (não fica claro de qual religião); um depósito de gás, também particular; e um barracão da associação. Naquele primeiro momento, a sugestão do senhor pareceu ter sido bem aceita e rapidamente teve início um longo processo de articulação entre o C.S. e a prefeitura, com dezenas de reuniões, mapeamento e planejamento de como se daria a reforma, visitas dos profissionais ao terreno para se pensar como seria cada nova sala de atendimento, especulações orçamentárias das construções, e assim por diante.

Depois de quatro meses de trabalho conjunto no planejamento da tão esperada expansão do C.S., a ex-diretora da creche desativada localizada no terreno da Associação (cujas estruturas seriam ou eliminadas, ou acopladas ao novo prédio do C.S.) teria apresentado um documento, firmado na própria Associação Comunitária anos antes⁴⁶, pleiteando o direito que ela teria ao terreno, documento esse cuja validade é questionada pelas trabalhadoras com quem conversei. Tamara, psicóloga da unidade, me descreve essa sequência conflituosa de acontecimentos:

Esse terreno todo que é da Associação é aquelas coisas super corruptas, tem uma história lá de bastidores que é o que eu acho que, né? Eu não sei se é verdade e que eu acho que tem que cuidar, tem que um cuidado com isso, mas o que a gente fica sabendo.... *Eu sei que é um terreno grande, nesse terreno tem um Associação Comunitária que é um barracão lá muito derrubado, tem uma creche particular conveniada com a prefeitura, tem um depósito de gás que é completamente particular, tem uma igreja que é completamente particular.* Então, assim, um terreno de uma Associação Comunitária, que eu não sei quando que existiu, qual que é a história dela, a legitimidade dela – parece que tem muitos anos, 60 anos, que está totalmente assim, irregular – ocupado por iniciativas privadas, né? E teve uma creche que funcionou lá há muito tempo que era contraturno, tinha várias crianças, fazia aula de balé, disso, daquilo, que fechou porque – *a notícia que eu sei – que a diretora roubou*, a diretora fazia essa.... Capitaneava fundo internacional de apadrinhamento para as crianças e que ela passava o mínimo para as crianças e roubava um tanto, entendeu? Então os dólares que chegavam.... E aí foi fechado: a diretora, era diretora lá há xis anos. Então tinha esse espaço físico lá que era convênio com a prefeitura também, então o espaço talvez a prefeitura tenha investido para construir e.... E aí foi fechado. (...) Aí esse senhor vira e fala isso {comenta que o terreno poderia ser usado pelo C.S.}. Aí no dia seguinte que o Kalil foi lá já estava a URBEL⁴⁷, vários órgãos da prefeitura, da área da construção civil, não sei quê, fazendo os mapeamentos, os projetos.... O nosso gerente ficou 4 meses fazendo

⁴⁶ Danilo, o ex-morador do Morro da Luz que atualmente é professor de Direito e que foi um dos criadores do cursinho comunitário que serviu como uma das maneiras do meu acesso ao campo (cuja trajetória foi descrita no capítulo 3), tinha me dito, na reunião que fizemos na sala de professores da faculdade em que leciona, que os terrenos da Luz eram vendidos e comprados através da Associação de Moradores. Danilo destaca que embora não houvesse valor jurídico real naqueles procedimentos, era essa a forma localmente legitimada de processamento de terrenos na favela.

⁴⁷ A Companhia Urbanizadora e de Habitação de Belo Horizonte (URBEL) é uma empresa pública que atua em projetos de urbanização de vilas e favelas e construção de moradias populares. Para saber mais, ver: <https://prefeitura.pbh.gov.br/urbel>

reunião, com distrito, não sei que lá, para viabilizar uma reforma (...), “Ah, o consultório odontológico fica aqui, a sala da psicologia pode ir para lá, não sei quê”, sabe? Nós fomos lá, visitamos e tal. Passados 4 meses que isso estava em projeto já com orçamento para começar, a mulher da creche (...) ela pleiteou esse espaço para ampliação da creche, apareceu com um documento de comodato, de não sei quantos anos atrás que esse espaço ela tinha direito tanto quanto o Centro de Saúde, e ela apareceu com um documento – uma confusão, Aninha, uma confusão! Que, assim, eu prefiro até não ficar sabendo totalmente, senão não consigo nem trabalhar direito. (Entrevista com Tamara, trabalhadora do Centro de Saúde, dezembro de 2017).

Tamara faz questão de ressaltar que não tinha certeza da veracidade do que estava me relatando sobre a Associação Comunitária e sobre a creche particular (que era conveniada com a prefeitura) que funcionava no terreno, mas que se tratava de boatos amplamente difundidos entre moradores e trabalhadores do Morro da Luz (“eu não sei se é verdade e que eu acho que tem que cuidar, tem que um cuidado com isso, mas o que a gente fica sabendo...”). Boatos e fofocas, sendo verdadeiros ou falsos, podem ter efeitos extremamente “reais” e concretos, como ilustram diversas pesquisas na literatura, em especial sobre territórios marcados por violência (LEAL; MARTIN, 2019; MENEZES, 2018; VITAL DA CUNHA, 2015). A suposta corrupção da ex-diretora da creche, bem como a noção de que muitos dos participantes da Associação Comunitária seriam pais de importantes traficantes na favela pareciam contribuir para uma desconfiança da legitimidade do documento apresentado pela “mulher da creche” por parte dos trabalhadores estatais do Centro de Saúde.

2ª parte do conflito: a disparidade de legitimidades

A disputa pelo terreno se acirrava progressivamente, e, também progressivamente, se instaurava uma oposição entre creche e Centro de Saúde. Diante dessa situação, teria havido uma reunião noturna com representantes da comunidade, representantes do Centro de Saúde, um político supostamente também mancomunado com o tráfico, e membros da Associação em que se decidiria os rumos que teria o tão disputado terreno. Nessa ocasião, a tensão entre creche e Centro de Saúde teria ficado ainda mais forte e explícita, gerando divisões também na população do Morro da Luz, que parecia não chegar a um consenso acerca de qual das duas instituições deveria ser priorizada.

Houve uma reunião à noite perigosíssima, que estava muita gente armada, e mesmo assim nós fomos à reunião porque a comunidade ia decidir por votação se queria que o local fosse Centro de Saúde ou se queria que o local fosse a creche. Na votação ganhou-se o Centro

de Saúde, mas continuou sendo a creche”. (Entrevista com Luisa, profissional de saúde, dezembro de 2017).

Resumindo: a tal da Associação Comunitária – esse senhor que chegou lá, *vários senhores da Associação Comunitária são pais de traficantes, né?* Tem traficantes ali no morro, tem, por exemplo, eles falam que o traficante lá, já ouvi falar que o cara tá em Las Vegas, sabe? E que é um traficante de 50 anos de idade, é um cara que tá dominando o tráfico há muitos anos (...). *Mas esse mesmo senhor que ofertou, né? Juntou com ela e com mais outras pessoas que dizem, né? – As coisas que eu vou escutando, né? – que são pessoas da Associação Comunitária, mas que têm seus filhos no tráfico e tal e tal e tal. Tipo os mandantes, vamos dizer assim. E no final das contas eles articularam com – tem um tal de Juninho lá, eu acho, Juninho {um vereador}... – que é um cara parece que complicado, porque é um cara.... É essa convivência, né? Do tráfico com a política, né? Que é uma realidade do Brasil. Uma realidade velada, mas que é. (...) E o aglomerado também é um grande eleitorado, então tem! Tem Leandro {outro vereador, mais conhecido do que o Juninho}, tem uns, tem umas, tem uns políticos aí que saí daí, e esse Juninho então é assessor dele {do prefeito}, sabe?* (Entrevista com Tamara, profissional de saúde, dezembro de 2017).

Nas minhas vivências no Morro da Luz, percebi um mistério em relação às lideranças do *crime* na favela. Nomes ou apelidos (quase) nunca apareciam nas conversas que travei com moradores e trabalhadores da favela, o que me parece ser um indício da “lei do silêncio”, ou da máxima de que “não vi nada, não sei nada”, de que me falavam os estudantes da escola em diversos momentos dos nossos encontros, como já abordei no capítulo 2 desta tese. Não raramente, porém, ouvi dizer que existiria um único “chefão” dos negócios de venda de drogas ilícitas na Luz. Tamara comenta, nesse trecho da entrevista que me concedeu, que o dono do tráfico já estaria com seus 50 anos, bastante mais velho do que a grande maioria de seus empregados nas bocas de fumo da comunidade. Esse homem, relata Tamara, teria enriquecido com os lucros das vendas de drogas na Luz e morava fora do país, supostamente em Las Vegas.

Thiago também menciona, na entrevista que me concedeu, a existência de uma autoridade máxima do “mundo do crime” na Luz, que estaria, segundo ele, “bem de vida”. O “patrão” que aparece na fala de Thiago, porém, diferentemente daquele mencionado por Tamara, moraria em Belo Horizonte, no asfalto, e comandaria o tráfico à distância, “o pessoal do tráfico aqui, eles não mandam, eles cumprem ordem”. Logo em seguida, de maneira um pouco mais clara, Thiago afirmou que “eles não podem matar sem autorização”. Surpreendida, já que o que eu tinha percebido até então – e o que é apontado na literatura (BEATO; ZILLI, 2012; ROCHA, 2015, 2017; ZILLI, 2011, 2015) – parecia indicar o contrário (que os conflitos poderiam surgir por “quase

qualquer coisa”, o que, como argumentei no capítulo 1, contribuía para a sensação de que o Morro da Luz se assemelha a uma zona de guerra), lhe perguntei de quem os “meninos” cumpriam ordens. Thiago, sempre evitando mencionar qualquer nome ou detalhe que possibilitasse a identificação dos sujeitos que permeavam sua fala, respondeu que “do chefão deles, que não fica aqui”. Em seguida, ele volta a dizer que “então não pode tomar uma decisão muito grande assim, de matar”. Eu, na entrevista com Thiago – de quem eu era mais próxima devido às atividades que desenvolvemos no grupo cultural – esperançosa de que poderia haver ali uma abertura maior para que eu finalmente entendesse (ou começasse a entender) a dinâmica hierárquica do tráfico, persisti na questão, para mim tão nebulosa e obscura. Lhe perguntei, então, “se é um chefão só, porque é que tem várias gangues?”, ao que ele respondeu, ainda sem fornecer maiores detalhes, que a dinâmica do tráfico é empresarial: “é tipo, é um cara, são vários gerente, vários subgerentes, e aí o subgerente anda em pontos diferentes e esses conflitos acontecem quando os menores, os menores novatos, brigam entre si”. Ele completa ressaltando a função de mediador do “patrão”, “aí gera um problema maior, mas aí é solucionado pelo cara lá de cima”.

Amanda, a ex-assistente social do Fica Vivo!, comentou também que em alguns momentos os “meninos” recebem ordens de matar ou de cessar fogo, mas em sua fala os mandantes seriam membros de gangues de maior hierarquia que teriam entrado em acordo (ou desacordo) com membros de gangues rivais no interior do sistema prisional. Ryan, visivelmente temeroso e preocupado com os rumos que nossa conversa estava tomando, também ressaltou que todas as gangues eram comandadas por um único “patrão”, mas que não poderia me dizer quem era. Segundo me relatou, ele já o tinha visto em algumas ocasiões vestido de terno e gravata caminhando pelas ruas e becos do Morro da Luz.

A nebulosidade que cercava o assunto desse suposto “chefe” geral não foi dissipada ao longo da pesquisa. Pelo contrário, o mistério parecia se intensificar, e eu percebia que são muitas as histórias e boatos acerca desse homem, e que muitas vezes as versões (sempre pobres em detalhes) se contradizem mutuamente. Tamara comenta também que, além do homem que supostamente vivia em Las Vegas, o senador, ex-governador de Minas Gerais e ex-candidato a presidente da nação Aécio Neves também teria alguma relação com o mercado ilegal de drogas na Luz. Não era a primeira vez que eu ouvia falar dessa associação. Mais uma vez, os boatos atuam na cidade e, mais especificamente, na favela: Aécio seria o maior traficante de Minas Gerais, ou possivelmente um

grande consumidor de cocaína (e fecharia um andar do hospital Mater Dei, em Belo Horizonte, para seus frequentes tratamentos otorrinolaringológicos decorrentes de lesões causadas pelo uso excessivo e prolongado da droga), seria um articulador do comércio internacional de drogas, estaria enriquecendo cada vez mais com os negócios ilícitos que gerencia, e assim por diante. A suspeita foi aprofundada e as conversas sobre o assunto foram intensificadas na cidade a partir de 2013, quando foram apreendidos 450 quilos de pasta base de cocaína em um helicóptero da família Perrella (do então deputado estadual de Minas Gustavo Perrella e seu pai, senador e ex-presidente do Cruzeiro Esporte Clube, Zezé Perrella), que, apenas algumas horas antes teria parado em um aeroporto clandestino pertencente à família Neves na cidade de Cláudio, Minas Gerais⁴⁸. Em meio a tantas especulações (que tomam formas mais concretas na favela), Tamara afirma ter “ouvido falar” que a creche do Morro da Luz (que, quando em funcionamento, era uma parceria público-privada), também teria algum tipo de relação com Aécio Neves.

A etnografia que empreendi na Luz não foi capaz (e tampouco foi esse meu objetivo) de identificar quem seria esse “chefão” único de que me falaram tantos interlocutores da pesquisa, e menos ainda de verificar a veracidade ou a forma com que se dá a suposta associação entre Aécio Neves e o varejo de drogas no Morro da Luz. A intenção da pesquisa, resalto mais uma vez, não era a compreensão detida do modo de funcionamento do tráfico, mas sim os *efeitos* que essas dinâmicas – aliadas, como argumentei nos capítulos anteriores, aos regimes normativos estatais e religiosos – tem no dia-a-dia na favela. Esses boatos, estando ou não baseados na realidade, tem consequências reais nas relações estabelecidas na Luz, materializadas, por exemplo, em *ecos da violência* (FREITAS, 2003; PAIVA; DE FREITAS, 2015) como o medo e a própria manutenção de um mistério em relação aos topos hierárquicos do tráfico que permeia os discursos como algo aparentemente inalcançável e nunca perfeitamente compreendido não somente por mim, mas também, pelo que percebi no trabalho de campo, pelos próprios moradores e trabalhadores da Luz.

Embora as relações entre moradores do Morro e Aécio Neves estejam longe de ser confirmadas ou esclarecidas nas minhas andanças, conversas e entrevistas realizadas na favela, vínculos estabelecidos com políticos de escalão mais baixo aparecem com mais materialidade. Tamara cita, afinal, dois nomes (aqui modificados por motivos de privacidade e segurança) de vereadores de

⁴⁸ Ver “Caso do helicóptero da cocaína completa 3 anos e ninguém está preso”, 2016.

Belo Horizonte que estabelecem conexões diretas com moradores, sendo que um deles participou da reunião noturna de discussão sobre os encaminhamentos do território da Associação dos Moradores. A comunicação entre “pobres” e políticos – ou entre “pobres” e estado – não é novidade no país. Pelo contrário, as camadas populares, especialmente as urbanas, tem participado ativamente do jogo político há muitas décadas. Brodwyn Fischer (2008) argumenta, a partir de seu minucioso trabalho sobre a história brasileira (e, mais especificamente, carioca) do século XX, que a participação popular moldou em grande medida os eventos públicos e políticos da época, tendo sido bruscamente interrompida a partir do golpe civil-militar de 1964. Antes disso, destaca Fischer, em um período de aproximadamente 40 anos (de 1920 a 1960), o perfil do Brasil se transformou: o que antes era uma nação rural e recém-saída de um regime escravagista, passa a ser um país predominantemente urbano e em grande medida industrializado. Nesse processo, além das migrações rural-urbano, também se destacaram as migrações nordeste-sudeste, resultando na conformação das periferias de cidades como Rio, São Paulo e Belo Horizonte (como já apontado na Parte I desta tese), marcadas pela diversidade de perfil de seus habitantes em termos de raça, ocupações e identidades regionais.

Essa heterogeneidade dos pobres urbanos, porém, defende Fischer, não impediu que fosse formada uma identidade que os unisse e através da qual eles puderam se organizar politicamente: todos eram “pessoas pobres tentando construir seus caminhos na cidade” (FISCHER, 2008, p. 3, tradução minha). Foi muitas vezes a partir desse senso de pertencimento que os pobres urbanos se articularam em prol de demandas coletivas. O governo de Getúlio Vargas, salienta a autora, ainda que tenha agido de forma a aprofundar as desigualdades entre os pobres (a partir da implementação de leis trabalhistas válidas somente para a parcela – minoritária – dos proletários cujos empregos eram formais), a reprimir opositores políticos e a apoiar o fascismo, teve também um importante impacto nas dinâmicas das cidades brasileiras por ter criado ferramentas para que os pobres pudessem lutar por sua existência. As porções empobrecidas das cidades, em especial no Rio de Janeiro, atingiram uma dimensão que tornava inviável, principalmente a partir da reforma eleitoral conduzida por Vargas em 1932⁴⁹, que um político se elegeisse ou crescesse em sua carreira sem

⁴⁹ Um dos marcos da Revolução de 1930, o Código Eleitoral de 1932, primeiro código eleitoral do país, é conhecido como Reforma Eleitoral por seu alegado caráter de moralização do sistema político do país. O decreto trouxe avanços importantes para a população, como o voto feminino, a redução da idade para votar para 18 anos, o voto secreto e a simplificação do processo de voto, resultando em um significativo aumento da população votante no Brasil (FISCHER, 2008).

levar em consideração as demandas populares (por meios de transporte, moradia etc.). Ainda assim, “a escassez de recursos da cidade, uma estrutura administrativa conservadora, e uma vontade política ambígua fizeram com que fosse impossível atender a essas demandas de modo consistente com o diagrama urbanístico e legal do Rio” (p. 50, tradução minha). O que acontecia – e, em alguma medida, ainda acontece – é que “frequentemente a principal moeda de troca dos políticos era a tolerância informal de uma cidade cujas realidades sociais se encontram cada vez mais baseadas em uma ambiguidade legal” (p. 50, tradução minha). Isto é, a ampliação do número de votantes decorrida da reforma eleitoral de 1932 não significou uma eliminação ou ainda uma redução do clientelismo característico do antigo sistema. Pelo contrário, a autora defende que as ações estratégicas da Era Vargas na busca por apoio popular se davam através da “distribuição de recursos públicos como generosidades pessoais” (p. 57, tradução minha), e não da lógica de direitos.

Nos relatos que me fizeram Tamara e Luisa, o caráter pessoalizado das relações estabelecidas entre moradores do Morro da Luz e políticos fica evidente. Aquela reunião, feita à noite, era um encontro comunitário que buscava debater o dilema que se estabeleceu entre Centro de Saúde, que utilizaria o terreno para a ampliação de sua estrutura, e creche, que utilizaria o terreno para a retomada de suas atividades. Na ocasião da reunião, a presença de alguns atores ganha destaque: os “senhores da Associação de Moradores” (que tinham relações familiares com traficantes), a diretora da creche (supostamente corrupta e também associada ao *crime*), o vereador Juninho (do qual também se suspeita uma articulação com o tráfico) os profissionais do CS, lideranças religiosas (um padre e um pastor), e “representantes da comunidade” (não fica claro quem são). O encontro – que não tinha caráter “oficial” e não foi formalmente divulgado para membros do governo – contou com a presença e a articulação de vereadores da cidade que provavelmente foram informados do conflito que vinha tomando forma na favela através de contatos diretos com moradores.

Segundo relatam as entrevistadas, durante a reunião teria ficado decidido que o terreno seria usado para a expansão do Centro de Saúde. No entanto, no dia seguinte, sem nenhum tipo de comunicação com os trabalhadores da unidade de saúde, teria ocorrido uma segunda reunião, ao mesmo tempo secreta e “oficial”, entre essa diretora da creche, líderes religiosos (os mesmos padre e pastor que haviam comparecido à primeira), o vereador Juninho e a assessora do Secretário de Saúde de Belo Horizonte. Nesse caso, em detrimento da tão desejada e já planejada expansão do C.S., a decisão

antes tomada na reunião da Associação Comunitária teria sido desrespeitada e a maior parte do terreno teria sido designada para a creche, que, de fato, veio a retomar suas atividades no local.

Eu sei que no dia seguinte já tava essa Joana {ex-diretora da creche} com esse mesmo senhor que veio e que falou lá, com mais não sei quem da associação, com mais Juninho, não sei que lá, na Secretaria de Saúde, reunindo com a assessora do Secretário, sabe? E o gerente do Centro de Saúde dividindo o espaço entre o Centro de Saúde e a creche, mas mais do que rapidamente foi feito uma obra, foi.... Sabe? Foi tudo...

(...) Mas nesse caso que eu tô te contando(...), na hora que veio à tona toda essa confusão, que essa mulher tem envolvimento com as pessoas da Associação Comunitária e que são pais de traficantes, e que ela tem envolvimento direto com o tráfico,...) e tal, nessa reunião que foi feita na Secretaria de Saúde, da noite pro dia, com representantes da Associação Comunitária, ela, o gerente, a G1 (que a gente fala G1 que é abaixo do secretário, né, cada região tem um G1), tinha o padre, tinha pastor, sabe, os representantes da comunidade congregados... então você vê que é um “trem” que tem o tráfico por trás, sabe? Disputa de poder, que a mulher da noite pro dia pega lá o chefão lá, a proteção dela, e está lá dentro da prefeitura, e os poderes religiosos estavam todos juntos, nessa reunião que teve à noite dentro da comunidade, que teve essa briga, que estava a comunidade, o Centro de Saúde (...) teve essa reunião-chave, assim, com a população e teve essa a portas fechadas com cúpulas dentro da secretaria... (Entrevista com Tamara, profissional de saúde, dezembro de 2017).

A partir dessa segunda reunião, o processo até então construído foi desfeito, a creche se apossou da maior parte do tão disputado terreno e ao Centro de Saúde teria sido designado uma parte menor daquela área, um espaço “totalmente inadequado”, segundo Tamara, cuja reforma ultrapassaria em muito o orçamento disponível. O problema estrutural da unidade de saúde teria voltado, afinal, a seu estágio inicial. Esse episódio, relatado com um tom de revolta por Tamara e Luisa, evidencia quem são os atores sociais autorizados a falar em um cenário de desentendimento (RANCIÈRE, 1996). Em uma situação como essa, que envolve os interesses de toda a comunidade, qualquer um parece poder participar do primeiro momento de negociação: moradores sugerem a obra do Centro de Saúde para o prefeito, profissionais da saúde se engajam no planejamento da expansão de seu local de trabalho, órgãos da prefeitura se articulam em torno do projeto desenhado, em alguma medida, de maneira mais comunitária. Já na segunda fase da problemática aqui narrada, a realização de uma outra reunião, alegadamente às pressas, com membros do alto escalão da prefeitura, da qual poderiam sair (e de fato saíram) resoluções de grande impacto diante do dilema entre creche e Centro de Saúde, as regras do jogo parecem ter sofrido algumas alterações. Agora os sujeitos que tomam frente do processo guardam especificidades importantes: notadamente, nesse caso, foram os poderes religiosos e os criminais, que, ao se articularem com políticos e atores

estatais de altos cargos na hierarquia da Secretaria de Saúde da cidade, negociam e fazem valer seus objetivos e suas preferências naquele impasse que já durava alguns meses. A porosidade da fronteira entre lei privada e lei estatal (POOLE, 2004) torna-se evidente nessa cena.

A instabilidade das legitimidades

É o caráter pessoalizado das relações entre políticos e população pobre atuantes nessa sequência de eventos que confere aos “acordos” estabelecidos uma característica instável. Em uma primeira reunião, o combinado foi um. Em uma segunda reunião – gerada a partir da articulação entre lideranças comunitárias, atores criminais, religiosos e estatais – o acordo foi repensado e transformado. Desmond Arias (2006), baseado em sua pesquisa de campo em favelas cariocas, argumenta que o modo como o comércio de drogas ilícitas se dá no Rio de Janeiro, especialmente a partir da ampliação do mercado de cocaína na década de 1980, resultou em um empoderamento de traficantes pobres em territórios periféricos. Esse empoderamento, no entanto, não se mantém sozinho. É preciso, por um lado, estabelecer relações de suborno com policiais (que devem permitir que as atividades criminais sigam acontecendo), e, por outro, construir articulações com políticos (que devem atuar na melhoria da infraestrutura de vilas e favelas de forma a alimentar o apoio da população aos traficantes). Essas articulações com políticos, porém, precisam ser feitas discretamente, uma vez que a legitimidade estatal está em grande medida atrelada a seu papel de “combate ao crime”. Nesse contexto, destaca Arias, traficantes ficam “de lado” e deixam que lideranças comunitárias (geralmente integrantes das Associações de Moradores), busquem e negociem relações clientelistas com políticos.

Algo semelhante parece se passar no evento relatado por Luisa e Tamara: aparentemente, membros da Associação dos Moradores, a diretora da creche e os traficantes preferiam – não consigo saber o motivo, mas possivelmente teria relação com o desvio de verba mencionado por Tamara – que o disputado terreno fosse (re)apropriado pela creche em detrimento do Centro de Saúde. A presença do padre e do pastor, embora citada reiteradas vezes pelas entrevistadas, não é em momento algum aprofundada. Não consigo saber, nem pelas entrevistas e nem em posteriores conversas que travei com outros trabalhadores e moradores da Luz, qual exatamente era o posicionamento dos religiosos na primeira reunião e se esse posicionamento mudou na segunda por algum motivo, mas fica claro que a presença dessas figuras “emprestou legitimidade” (como argumento no capítulo 3) às

decisões, ainda que contraditórias, tomadas em ambas as reuniões. De qualquer maneira, fato é que rapidamente, depois de terem sido derrotados na primeira reunião (mais ampla, com múltiplos membros da comunidade), os atores favoráveis à creche se articularam com Juninho (que também estava na primeira reunião e com o qual provavelmente já tinham uma relação anterior), que acionou outro vereador, Leandro, de maior influência dentro da prefeitura, e arquitetaram uma segunda reunião, dessa vez com a sub-secretária de Saúde, para construírem um novo acordo.

Pelo que me relatam as trabalhadoras do Centro de Saúde, ainda que a ampliação da unidade tenha “ganhado” o debate desenvolvido no primeiro encontro, a decisão tinha sido baseada em uma disputa acirrada. A marcada ausência de consenso parece ter criado uma “margem de manobra”, uma segurança de que essa nova articulação “secreta” poderia ser feita sem que a legitimidade de nenhum dos atores ali envolvidos fosse seriamente comprometida. A segunda reunião enfim aconteceu e a decisão que prevaleceu foi a que foi acertada nesta oportunidade: a maior parte do terreno seria destinada à creche, que, de fato, retomou suas atividades em 2017, enquanto eu fazia meu trabalho de campo. A população, relatam Luisa e Tamara, que desde o início estava “muito dividida”, parece não ter feito grandes questionamentos acerca da repentina mudança de rumos que o terreno (e, em alguma medida, suas vidas) tomaram a partir dessa nova articulação, caracterizada pela psicóloga como um encontro “a portas fechadas com cúpulas dentro da secretaria”. Caso a grande maioria da população estivesse apoiando o Centro de Saúde, é possível que as consequências dessa segunda reunião fossem sentidas no abalo do “respeito” que os moradores conferem ao tráfico e na diminuição de votos ao Juninho e ao Leandro nas próximas eleições para vereadores, por exemplo. Na verdade, a consciência, debatida nos capítulos 1 e 2 desta tese, que atores estatais e criminais tem de que estão constantemente engajados em uma negociação de suas legitimidades no território possivelmente faria com que a segunda reunião não fosse sequer proposta.

O que ocorreu, portanto, parece ser um exemplo do que Arias denomina de “uma nova forma de clientelismo”, na qual se concretiza “uma particular articulação entre relações estatais, sociais e criminais que ativamente empregam o poder estatal a serviço de seus interesses criminais”, ou seja, essa complexa dinâmica depende de relações “construídas a partir de tradições clientelistas e transformadas pelas maneiras particulares com que o comércio global de drogas foi inserido na economia local no processo de democratização” (ARIAS, 2006b, p. 323, tradução minha).

Matías Dewey (2012), a partir de sua pesquisa na província de Buenos Aires, discute episódios que com esse da disputa pelo território da Associação Comunitária guardam algumas semelhanças. O autor descreve alguns acordos entre policiais e criminosos, evidenciando – como busquei fazer no capítulo 2 e como o embate aqui tratado ilustra – as porosidades das fronteiras entre o formal e o informal, entre o lícito e o ilícito. Dewey argumenta que nem sempre o que entendemos como um “estado forte” é um “estado legal”. Não raramente, defende o autor, a força estatal está atrelada justamente a práticas ilegais empreendidas cotidianamente por agentes do estado. O que Dewey defende – e o que identifiquei em campo no Morro da Luz – é que a compreensão que devemos ter do estatismo (em inglês, “stateness”) “não deve estar restrita à habilidade legal que o estado tem de prover bens e serviços, mas também à habilidade estatal de operar ilegalmente e além da lei” (p. 660, tradução minha). As entrevistas e conversas com Tamara e Luisa me forneceram informações importantes sobre o embate que se estabeleceu entre Centro de Saúde e creche, mas não tenho elementos suficientes, a partir somente do que me disseram as entrevistadas, para compreender total e profundamente as relações que se desenvolveram a partir da disputa pelo terreno. Eu também não poderia dizer qual o nível de conhecimento que os trabalhadores da Secretaria de Saúde tinham acerca dos sujeitos que com eles conversavam naquela segunda reunião. Não sei se o envolvimento de alguns dos participantes no tráfico era de conhecimento geral, tampouco posso afirmar que esses agentes estatais estavam cientes de que os trabalhadores do C.S. se sentiriam “enganados” ao não serem convidados para aquele encontro. Não posso dizer, portanto, o quão cientes da “irregularidade” daquela situação estava a sub-secretária de saúde de Belo Horizonte, mas o que aconteceu (sendo essa a intenção dos atores envolvidos na segunda reunião ou não) foi o estabelecimento de uma conexão “oficial” entre atores criminais, religiosos e estatais.

O desenrolar desses acontecimentos, portanto, se fez de forma distinta do caso anteriormente analisado da paciente que agrediu a profissional de saúde e voltou no dia seguinte para se redimir. Se na primeira situação os traficantes agiram em “defesa” do Centro de Saúde (conversaram com a moradora e fizeram com que ela voltasse ao local para se redimir), na segunda o *crime* age de maneira contrária aos interesses desse mesmo Centro de Saúde. No primeiro caso, o *respeito* que deve ser atribuído ao C.S. e aos profissionais que nele trabalham motivou (assim como a insatisfação com o fato de a polícia ter sido acionada) a intervenção dos “meninos” na tentativa de “proteger” aquele ambiente. No caso do conflito entre o mesmo Centro de Saúde e a creche (que estaria relacionada às igrejas e ao tráfico), a modulação da situação e do *enquadramento* do que

estava acontecendo foi alterada, a legitimidade do Centro de Saúde já não é mais a preocupação primordial. Essa instituição não é, então, merecedora de *respeito* máximo por si só, mas o *respeito* a ela atribuído *depende da situação*.

O que a história narrada por Tamara e Luisa me mostrou, portanto, é que, ainda que seja atribuído ao Centro de Saúde certo *respeito*, quando se trata de um conflito de interesses, torna-se clara a existência de uma disparidade no poder de barganha. O Centro de Saúde, representante, nessa cena, de um fazer-estado “na ponta”, teria sido deixado de lado (mesmo provendo serviços de fundamental importância para a comunidade) e a negociação (mediada por líderes da Associação Comunitária) que teve impacto concreto teria sido feita diretamente entre representantes das normatividades criminais, religiosas e estatais – mas dessa vez as estatais de maior grau hierárquico. Aqui temos uma negociação não somente entre igreja, *crime* e estado, mas entre igreja, *crime* e governo, uma vez que foi delineado um projeto oficial, com orçamento e planejamento também oficiais, com pessoas de alto cargo da prefeitura.

No Morro da Luz – e em boa parte dos territórios de periferia urbana no Brasil e da América Latina de forma mais geral –, portanto, a possibilidade de barganha não é igualmente distribuída: alguns sujeitos (e algumas situações) parecem ter maior capacidade de negociação do que outros. O Centro de Saúde, em alguns momentos, tem sua legitimidade reconhecida e reafirmada (ninguém pode agredir um profissional de saúde que atua diariamente no cuidado dos moradores da favela – e quem o fizer, deve pedir desculpas); em outros, o Centro de Saúde é um dentro muitos atores na disputa por um terreno e sua legitimidade não é necessariamente maior ou sequer igual à das lideranças religiosas ou de traficantes conhecidos no Morro. Relembro, aqui, o dilema que vivi junto aos estudantes da escola em relação ao jornalzinho sobre a favela no qual vínhamos trabalhando há meses, sobre o qual tratei no capítulo 1. Naquela ocasião, a escrita e publicação desse jornal, empreendimento que até antes do estouro da “guerra” de gangues de 2017 parecia não representar um objeto de preocupação, passa a significar um risco e, como todo risco, torna-se alvo de uma cuidadosa avaliação. A análise da situação, como defendi naquele capítulo, se configurava de forma semelhante ao que Menezes (2018) caracterizou como “uma espécie de imperativo de realização constante de antecipações” (p. 213), se apresentava, nos discursos dos estudantes, como uma questão fundamental, que poderia ser traduzida na pergunta “qual o poder de barganha que teríamos caso o jornalzinho se apresentasse como um causador de conflito, especialmente em

relação ao *crime*?”. A resposta, diante de situações de morte de jovens sem envolvimento direto com o tráfico, pareceu ser construída unanimemente: naquele momento, era mais seguro não correr o risco.

O que este capítulo buscou demonstrar é que as normatividades que modulam as sociabilidades no Morro da Luz, ainda que frequentemente pareçam ser totais, são, na prática, caracterizadas por uma maleabilidade e, conseqüentemente, por uma instabilidade. Atores, performances, históricos, conversas e reputações são o tempo inteiro entrelaçados – de maneira semelhante, ainda que caracterizada por importantes peculiaridades contextuais destacadas reiteradas vezes ao longo deste texto, à análise de Marques (2009, 2010, 2016) sobre o “proceder” do PCC – em uma construção cotidiana do *certo*. É em grande medida a partir desses processos, embasados primordialmente no trinômio normativo estado-igreja-*crime*, que são construídas escalas de vidas mais ou menos *precárias* (BUTLER, 2006, 2015), e, conseqüentemente, escalas de mortes mais ou menos importantes (GAYOL; KESSLER, 2018) no Morro da Luz. No próximo capítulo, avanço nesse raciocínio a partir de uma análise mais aprofundada de uma noção que já se apresentou diversas vezes ao longo deste texto: o *respeito*. Argumentarei que é essa a noção que possibilita a interlocução entre esferas morais (aparentemente) tão distintas.

CAPÍTULO 5: O RESPEITO

Era muitas vezes a partir da ideia de *respeito* que os adolescentes na escola, as trabalhadoras do Centro de Saúde, os alunos do cursinho pré-vestibular, os amigos que fiz ao longo do meu percurso de investigação, e os inúmeros sujeitos com quem interagi nas andanças pelas ruas da comunidade e nas conversas informais que pareciam acontecer quase que automaticamente nos caminhos atribulados do micro-ônibus na subida do Morro, construía interpretações sobre suas vidas. Neste capítulo, argumento que é a noção de *respeito* que possibilita as interlocuções entre estado, igreja e *crime* no Morro da Luz. Definir seu significado, porém, não é tarefa simples. Ao mesmo tempo em que *respeito* é algo que se põe em prática (um sujeito age com respeito, é respeitoso, respeita a comunidade), trata-se também de um atributo que se conquista ao longo de uma trajetória (determinado sujeito merece respeito, é alguém “de respeito”). *Respeito* é, portanto, uma noção instável e vaga, mas também grandemente compartilhada por quem vive e trabalha na favela. Neste capítulo, defendo que é justamente por ter essas duas características que o *respeito* pode fazer essa intermediação simbólica entre normatividades diversas.

5.1 Respeito é pra quem tem?

*Ae irmão.
Sou da favela "tou" aqui Sabotage
tem certos lugar ligeiro criminalidade
eu to de pé bum não arrisco o pescoço é
da desgosto porque aqui não tem socorro
é impressionante é tipo pirituba na mirante
não sou chinês, as vezes fumei, sou fumante
um câncer da sul humildade é minha lei
aqui Sabotage não é viagem o que sei
então vai faz sei que Jesus é a luz
a humildade é que conduz para que o rap reproduz
o crime que não é creme eu faço parte também
cada lugar um lugar cada lugar uma lei ok
só não dever para ninguém porém eu sei*

*Respeito pra quem tem, pra quem tem, pra quem tem...
é sempre assim na humildade
respeito é pra quem tem, pra quem tem, pra quem tem...
Brooklin meu filho é assim ligeiro com a criminalidade
respeito é pra quem tem, pra quem tem, pra quem tem...
meus truta curte rap é o som*

*respeito é pra quem tem, pra quem tem, pra quem tem...
escuta pois Deus dá o tom
respeito é pra quem tem, pra quem tem, pra quem tem...
tem que ser pra vencer merecer, guerreiro de verdade*

(“Respeito é pra quem tem”, Sabotage)

O Pré-Vestibular Comunitário

Roberto, 50 anos, morador do Morro da Luz desde que nasceu, formado em Direito e membro da diretoria do Pré-vestibular comunitário (PVC) que serviu como uma das minhas formas de acesso ao campo (e autor do trecho de entrevista com o qual abro a apresentação desta tese) é, como já mencionei, uma dessas pessoas que parecem se desdobrar em mil: trabalha em um almoxarifado, em um escritório de advocacia, no cursinho, é técnico de um time de futebol de várzea do Morro da Luz e membro ativo de uma capela católica da favela. Com esse perfil, Roberto consegue circular por uma diversidade de grupos sociais e é uma pessoa visivelmente bem articulada na comunidade.

Roberto e eu nos conhecemos na minha segunda visita ao cursinho. Na primeira, a conversa foi com Ítalo, o coordenador pedagógico. Quando contei a ele meus objetivos de pesquisa, Ítalo, que deve ter seus 25 anos, cabelos castanhos claros e lisos, pele branca e uma postura curvada que parece indicar uma introspecção ou timidez exacerbada, me disse que, apesar de ocupar o principal cargo do PVC, conhece muito pouco da realidade do Morro da Luz. Visivelmente de classe média, Ítalo, que é jornalista de formação, se mostrava dedicado ao cursinho mas também frustrado ao relatar as dificuldades que vinham enfrentando nos últimos anos: a taxa de R\$30,00 mensais cobrada a cada aluno não estava sendo suficiente para a adequada manutenção do espaço; os estudantes pareciam “desmotivados” e céticos em relação à possibilidade de conseguirem, enfim, ingressar em um curso de ensino superior; as taxas de evasão eram muito altas (fato que ele atribui tanto a uma crença que os estudantes teriam de que a universidade “não é para eles” quanto à necessidade, por questões financeiras, de acúmulo de empregos que resultava na falta de tempo e energia para estudar para o ENEM). O número reduzido de alunos, ressalta Ítalo, teria levado a diretoria a elaborar uma espécie de “campanha” de divulgação do cursinho através da distribuição de folhetos pela comunidade e, principalmente, da ajuda de igrejas frequentadas por outros membros da diretoria (estes sim viviam no Morro), o que teria sido, em concordância com a ideia

defendida no capítulo 3 de que as igrejas “emprestam legitimidade” a outros atores na favela, “muito eficiente”. De fato, nas atividades que vim a conduzir no cursinho, a sala de aula não estava tão vazia como esteve, segundo relatos de Ítalo e Roberto, no ano anterior. Em 2016, eles esclarecem de forma exclamativa, a turma terminou o ano com apenas 4 alunos. Em 2017 e 2018, nas ocasiões em que visitei o PVC, a turma, embora sempre variável, tinha aproximadamente 10 ou 15 estudantes em sala de aula (e mais de 20 oficialmente matriculados).

O cursinho fica no segundo andar de um edifício. No primeiro, funciona uma ONG católica que oferece refeições às famílias mais pobres do Morro da Luz. O prédio fica na exata fronteira entre favela e “asfalto”, o que confere ao lugar uma particularidade importante. A sensação de estar ali não era a mesma que eu tinha quando ia a partes mais “internas” da comunidade. Havia, nesse território fronteiro, uma mescla entre carros usados e carros mais novos, uma alta circulação de motos e de ônibus (ali era o limite para muitas linhas de ônibus comuns, daqueles grandes e azuis – a partir daquele ponto, só subiam os ônibus menores, conhecidos como “amarelinhos”, que conseguiam passar pelas vielas estreitas da favela), sorveterias cujas filas eram formadas tanto por jovens da Luz quanto por jovens de classe média.

Não era a primeira vez que eu frequentava aquela região: na mesma rua, há apenas 2 ou 3 quarteirões de distância, fica a escola em que estagiei durante minha graduação em Psicologia. Diferentemente da escola, porém, o cursinho funcionava no período noturno, e aquelas mesmas casas e bares e padarias que eu via todas as semanas quando ministrava oficinas com estudantes, familiares e professores do colégio pareciam adquirir outro caráter com o anoitecer. Eu percebia, nas minhas visitas ao PVC, no curto caminho que eu percorria entre o ponto do ônibus e o prédio do cursinho, as diferenças, para mim gritantes, entre as minhas lembranças e o que agora eu apreendia daquela mesmíssima rua. À noite, por razões óbvias, eu não encontrava aspectos que habitavam vivamente minha memória sobre aquele lugar: eu não via uma legião de crianças correndo com mochilas desproporcionalmente grandes para seus pequenos corpos, nem me irritava com um engarrafamento caracterizado por buzinas estridentes e pouco eficientes (ninguém parecia chegar mais rápido a lugar nenhum), e tampouco me impressionava com filas enormes de adolescentes que queriam comprar chiclete na padaria depois da aula. Agora, o que eu via era uma circulação maior de adultos, muitos dos quais chegavam do trabalho com olhares cansados e ao mesmo tempo possivelmente aliviados diante da perspectiva de que em alguns minutos estariam

em casa. Os bares pareciam concentrar mais pessoas, especialmente às quartas-feiras, quando muitos ali se reuniam para tomar cerveja e assistir a jogos de futebol na televisão. À noite também se formava uma grande fila de carros cujos motoristas, diferentemente daqueles que se enfileiram no trânsito durante o dia, não buzonavam. O objetivo, agora, era outro: a poucos metros do PVC, funciona uma boca de fumo, e muitas pessoas dos bairros de classe média que circundam a favela passavam por lá depois do trabalho para comprar drogas. As buzinas não eram ouvidas porque havia um ritual muito bem conhecido e amplamente divulgado que todos que passassem de carro por ali (quer fosse para ir à boca, que fosse por qualquer outro motivo) precisavam seguir: a aproximação deveria ser lenta e silenciosa, as janelas do carro deveriam estar totalmente abaixadas, o farol desligado e a luz interna acesa. Ninguém queria ser confundido com policiais ou com membros de gangues rivais.

Entre o cursinho e os “meninos”, existia um combinado: os professores eram instruídos a não estacionar seus carros na rua para que os clientes da boca de fumo pudessem passar com tranquilidade e para que os “olheiros” conseguissem fazer um melhor mapeamento visual do lugar e de possíveis ameaças. A moeda de troca não foi dita em palavras, mas parecia estar implícita: alunos e professores deveriam ser “protegidos”. De fato, Ítalo destaca que “ninguém nunca teve problema aqui”. Cuidadoso, Ítalo ainda assim toma algumas precauções e reproduz orientações que ele próprio recebeu quando passou a fazer parte da equipe dois anos antes: mulheres e qualquer pessoa que vá de ônibus devem ter prioridade para dar aulas no primeiro turno (de 19h às 20h30m), homens e quem vai de carro são geralmente alocados para darem aula no segundo turno (de 20h30m às 22h).

Na conversa que tivemos, esclareci que estava fazendo minha pesquisa de doutorado e disse, como também fiz ao longo das minhas interlocuções com outros atores e instituições do Morro da Luz, que, além do meu foco investigativo, gostaria de desenvolver atividades que fossem importantes ou úteis para o PVC de alguma forma. Ítalo pareceu ter gostado da ideia, mas aconselhou que eu conversasse com outros professores e participantes da diretoria, dentre eles, Roberto, para o qual enviei uma mensagem de *whatsapp* no dia seguinte. Na mensagem, me apresentei, comentei que estava fazendo uma pesquisa sobre a Luz e que gostaria de pensar em atividades em conjunto com o cursinho. Muito solícito, Roberto sugeriu um encontro no PVC.

A busca por imagem positiva da favela

Quando cheguei, Beto já estava lá. Enquanto me contava que tinha recentemente saído do hospital aonde esteve internado com pneumonia, ele varria intensamente a sala do PVC. Era agosto de 2017 e as aulas estavam recomeçando depois do recesso de meio de ano. A sala estava desorganizada e visivelmente empoeirada, e eu fiquei preocupada com o pulmão de Roberto que ainda estava se recuperando. As carteiras, dessas brancas com uma “prancheta” para se apoiar cadernos e livros, estavam aleatoriamente distribuídas pelo espaço e havia apostilas e livros no chão. Os estudantes iriam chegar em meia hora e eu me sentia aflita com a quantidade de trabalho que Roberto teria que fazer em um curto intervalo de tempo. Ainda assim, ele não aceitou quando lhe ofereci ajuda. Extrovertido, uma simples pergunta que fiz sobre qual era sua profissão foi o suficiente para que ele me contasse parte de sua trajetória.

Ex-aluno daquele mesmo cursinho de que agora é diretor, Roberto disse ser “eternamente grato” à oportunidade que teve de estudar ali e conseguir se formar em Direito. A gratidão que tinha em relação ao PVC era traduzida na reiterada afirmação que me fazia sobre o lugar: “enquanto eu tiver condições, nunca vou abandonar isso aqui”. Na época em que frequentava o cursinho como estudante, relembra, a estrutura física era muito mais precária: não havia telhado (o que fez com que, em diversas ocasiões, Roberto e seus colegas assistissem aula debaixo de chuva) e as cadeiras eram insuficientes para o número de alunos. Não foi fácil, mas ele conseguiu conciliar seu trabalho no almoxarifado de uma empresa com os estudos. Ainda hoje, Roberto trabalha no almoxarifado. Ele me diz que “pensa em largar”, que quer “alçar voos maiores”, mas que a “carteira assinada” representa uma segurança da qual ele não quer e não pode abrir mão. Além do almoxarifado, Roberto me disse que trabalha em um escritório de advocacia. Em outro momento, quando conversei com Danilo, o professor de Direito que foi cofundador do cursinho, soube que Beto nunca conseguiu passar na prova da OAB⁵⁰ e que sua função nesse escritório provavelmente seria análoga (em termos de atividades e de salário) à de um estagiário. Esta foi uma questão destacada por Danilo quando me relatava as frustrações que sentia em relação ao cursinho que tinha ajudado a criar: durante os anos que se dedicou à instituição, muitos estudantes conseguiram ingressar em cursos superiores, um número menor conseguiu se formar na faculdade, e nenhum tinha conseguido

⁵⁰ Ordem de Advogados do Brasil

atuar como profissional de sua área de formação. Esses obstáculos, frutos não de uma coincidência, mas provavelmente de um “ciclo de acumulações de desvantagens” (HASEBALG; SILVA, 1988) que sujeitos como ele – negros, pobres, moradores de periferia – enfrentam em seus percursos de vida, não faziam parte da fala de Roberto, que aparece vestido com capelo e aquela roupa preta de formando de filme estadunidense em sua foto de perfil do *whatsapp*.

De qualquer forma, Roberto tem contato com a esfera do Direito, e, dentro dessa esfera, ele diz gostar de Direito Penal. É esse o tipo de serviço que desenvolve o escritório em que trabalha, comenta orgulhoso. Quando lhe perguntei, ajudando-o a organizar as cadeiras em filas, os tipos de casos com os quais lida no escritório, ele disse que trabalha “com traficante e assassino, mas estuprador não”. Perguntei a Roberto se ele representava moradores do Morro, e ele respondeu que sim, mas não deu nenhuma informação a mais. Disse, porém, que, se eu quisesse, ele poderia me apresentar “um tanto de ex-presidiário”. No time de futebol do qual é técnico, participam traficantes, evangélicos e policiais, “todo tipo de gente, sem preconceito”. Roberto mencionou também a igreja católica que frequenta, uma capela que fica na mesma vila aonde mora, e disse que cumpre um papel relevante na comunidade religiosa. Não entendo muito bem qual é esse papel, mas ele comenta que em alguns momentos sobe no púlpito com o padre. Eu quis saber mais especificamente como era a relação entre a Igreja e os meninos do tráfico, já que ele tinha um contato íntimo com ambas as esferas. Ele me respondeu prontamente: “de *respeito*”. Exemplificou contando que em frente à capela que frequenta existe uma boca, mas que as atividades são interrompidas durante as missas, e retomadas depois.

Sempre muito solícito, Roberto me disse que poderia me levar para passear no Morro da Luz em um sábado. Perguntei a ele se naquele mesmo seria possível, e ele respondeu que sim. Nos encontramos na porta do PVC, ele perguntou onde eu queria ir, e eu disse que ele poderia escolher. Ele falou para irmos primeiro para a principal praça da favela (aquela mesma que Amanda disse que servia como “desova de corpo”). Chegando lá, Roberto comentou que durante o dia os traficantes ficam “tímidos” de irem até a praça e a venda de drogas acontece só nas bocas de fumo. À noite, porém, o comércio de drogas de alguns grupos criminais acontecia ali mesmo, na praça. A guerra de gangues de 2017 ainda não tinha estourado, mas a sensação de que há que se tomar um cuidado constante no dia-a-dia na favela aparecia no discurso de Roberto que me mostrava uma viela localizada do outro lado da praça e dizia que não poderia passear comigo por ali, que não

entra lá porque ali ninguém o conhece. A rua em que caminhávamos, do lado oposto à porção da favela que Roberto não frequenta, era uma das principais ruas da favela. Ele comenta que antes da urbanização, ali era “terra de ninguém”. Existia naquela rua, relembra, um forte controle por parte do tráfico de quem podia e quem não podia passar, “igual no Rio de Janeiro”. Andamos mais um pouco, ele comentou em voz baixa “não incomoda com o cheiro, aqui é sempre assim”. Eu ainda não tinha percebido o cheiro, mas logo vi um garoto, sentado no meio-fio, fumando um cigarro de maconha que me parecia enorme.

Continuamos andando, passamos pela capela que ele frequenta, e que estava fechada. As ruas estavam movimentadas, mais do que eu imaginei que estariam sendo uma tarde de sábado. Passamos na área comercial, que estava em pleno funcionamento, com todas as lojas abertas. A maioria dos estabelecimentos, pelo que eu percebi, eram de venda de roupa ou salão de beleza, inclusive barbearias “estilosas”, dessas que estão na moda, e que não existiam nem lá e nem no resto da cidade na minha época de graduação. Chegamos em um ponto alto, com uma vista ampla da cidade. Paramos um pouco para admirar a paisagem e descansar as pernas. Dentro de poucos minutos, voltamos a caminhar pelas ruelas. Roberto me contava que sua trajetória escolar foi toda na favela, que era também na comunidade que jogava bola quando criança e que nunca viveu fora da Luz. Ele mencionou que foi casado durante sete anos, época em que morava em outra casa, também dentro do aglomerado, e que depois que “graças a deus” se separou voltou a morar com a mãe na casa aonde cresceu. A mãe faleceu, e agora moram na casa ele, o filho de 28 anos e uma irmã. Ele tem uma outra irmã que mora em frente.

Chegamos em um campo de futebol, de terra, muito empoeirado. Roberto comentou que eles tinham comprado uma mangueira pela internet e estavam esperando chegar. Ao lado do campo, uma barraca como essas de praia vendia cerveja e refrigerante. Atrás do campo, ficava o vestiário. Naquele exato momento, acontecia uma partida entre dois times uniformizados, um de dentro da favela e outro de fora. Roberto me explicou que o jogo era parte de um campeonato amistoso. Ao lado do campo, um homem assistia à partida com particular atenção: era Arnaldo, amigo de Roberto e técnico do time que estava vencendo. Animado, Arnaldo, cujo time já completava a segunda rodada de vitórias, pareceu não gostar muito quando Roberto lhe contou que eu estava fazendo uma pesquisa sobre o Morro da Luz. Branco, mais baixo do que eu, provavelmente com seus 50 anos de idade e vestindo um boné que protegia seus olhos do sol de meio-dia, Arnaldo se dirigiu a mim

com um semblante desconfiado: “pra falar coisa boa do Morro, né?”, e eu respondi “boa também, mas é pra falar do Morro em geral, coisa boa e coisa ruim”. Rapidamente, Arnaldo retrucou, “as coisas ruins a mídia já fala”. Imediatamente me lembrei das oficinas com mulheres que fiz em 2012, do empenho que as senhoras participantes empregavam em tentar nos passar uma imagem positiva do lugar em que viviam, em combater a representação simplista que normalmente se tem da favela, em ressaltar a ideia de comunidade, em afirmar a correção moral delas mesmas, de suas famílias e amigos.

No que parecia ser um processo de convencimento para que eu falasse “coisa boa” do Morro da Luz nos meus estudos, Arnaldo começou a elencar iniciativas importantes que eram desenvolvidas na favela, disse que seu filho, que estava jogando no momento, é integrante de um grupo cultural, que eles dançam e fazem oficinas e aulas em todas as vilas do Morro, e que eu deveria fazer uma pesquisa sobre isso. O grupo, me disse Arnaldo, estava ficando famoso e estava sendo convidado para se apresentar em lugares de prestígio da cidade. Ainda no tema das “coisas boas”, Arnaldo me perguntou se eu sabia o que era “bate e volta”. Fiz que não e ele disse que é uma iniciativa que ele teve de alugar um ônibus para sair da favela e ir até o Rio de Janeiro assistir jogos do Clube Atlético Mineiro no Maracanã, ir para a praia e voltar, sem dormir. Disse que é um “sucesso”, e que atualmente tem tanta gente interessada, que “tem que sair três ônibus de cada vez”. Arnaldo me contou que isso lhe deu a “oportunidade de apresentar o mar para muita gente que nunca tinha ido à praia”. Em dado momento, passa um moço em uma moto, levanta o capacete e pergunta a Arnaldo como foi o jogo, ele responde que ganharam de 12 a 0. O moço retruca, em tom jocoso, dizendo que o outro time era muito ruim, e arranca a moto em seguida. Nos despedimos de Arnaldo, e Roberto me perguntou o que eu queria fazer. Perguntei se ele poderia me dar uma entrevista, e ele disse que sim. Foi nessa entrevista que ele me contou que muitos de seus amigos conseguiram “ser alguém na vida”, mas outros tantos foram presos ou mortos.

Percalços de uma etnógrafa

A figura de Roberto me parecia muito interessante para a minha pesquisa, e eu estava animada com a abertura que ele demonstrava ter para minhas curiosidades e perguntas. Pouco tempo depois, a convite de Beto, fui a uma missa na capela que ele frequenta. Era domingo de manhã, a missa começava às 07h, eu tinha acordado às 5h. Cheguei na igreja antes dele. Tendo sido criada em uma

família ateia, aquela foi a primeira vez em que entrava em uma igreja que não fosse por turismo, missa de sétimo dia, casamento ou batizado. Logo que cheguei, vi uma pequena fila que se formava em frente a uma moça jovem, negra de pele clara, que parecia fazer anotações em sua prancheta. Eu não sabia o que fazer, entrei na fila imaginando que se trataria de um simples registro dos participantes, ou de uma coleta de dinheiro para manutenção do lugar. Quando chegou a minha vez, a moça perguntou: “nome de quem?”. Eu não sabia a que ela se referia, o que ela pareceu perceber pela minha expressão facial que provavelmente explicitava que aquilo não era algo comum na minha vida. Ela, então, perguntou de novo, “você quer rezar para quem?”. Respondi, sem saber o motivo, que para o Pedro, meu irmão. Enquanto Roberto não chegava e enquanto não começava a missa, fiquei do lado de fora, observando a movimentação. O público era composto majoritariamente por senhoras mais velhas, que não tinham em seus rostos o sono que eu certamente tinha estampado no meu.

A igreja era uma casa comum, não tinha uma arquitetura peculiar. Do lado de fora, as paredes eram pintadas de amarelo claro. Do lado de dentro, a imagem de santos, as representações da via sacra, o altar com um púlpito de madeira. O padre – a quem Roberto disse que me apresentaria – chegou alguns minutos atrasado. Todos se acomodaram rapidamente e o burburinho de conversas logo se dissipou. Eu me sentei em um dos bancos mais ao fundo da igreja. Quando a missa começou, Roberto ainda não estava lá, e eu me perguntava se ele não viria. No sermão, o padre se referia constantemente à profissão de empregada doméstica, possivelmente representativa de seus fiéis no Morro da Luz. A relação com a patroa, ele dizia, podia ser cansativa, mas as pessoas deveriam saber conversar com calma e cautela. O padre então passou a desenvolver uma analogia: perguntou se nós, que o assistíamos, deixávamos qualquer pessoa entrar na nossa casa. Os movimentos de cabeça, imediatamente, responderam com uma negativa. Ele disse, buscando confirmação, que geralmente deixamos entrar em nossas casas quem nos é de confiança. Todos concordavam em movimentos afirmativos. O padre afirmou que isso era necessário na vida em geral, que deveríamos trabalhar em uma proteção de nós mesmos através da medida da confiança que se estabelece (ou não) com as pessoas com quem nos relacionamos. Em pouco tempo, Roberto apareceu, já no palco, e leu uma passagem bíblica ao microfone. Eu não estava gravando e tampouco queria ficar anotando de forma que aquelas pessoas pudessem se sentir incomodadas com o fato de estarem sendo observadas, e, por isso, não me lembro muito bem a que se referia a passagem (até porque, devido à minha parca educação católica, não a compreendi inteiramente). De qualquer forma, fiquei

interessada em saber como funcionava essa escolha de quem lê ou não fragmentos da bíblia, e como funcionava a escolha de qual passagem seria lida.

A missa foi breve. Todos se levantaram, se despediram, as senhoras comentavam o que iriam cozinhar para o almoço de domingo. Fiquei do lado de fora esperando por Roberto. Passaram-se 20 minutos, e não tive notícias dele. Mande uma mensagem perguntando se estava tudo bem, e, depois de mais alguns minutos, Roberto disse que estava havendo uma reunião entre os membros mais importantes da capela. Eu já sabia que o padre tinha outras missas para celebrar aos domingos e imaginei que não haveria tempo para uma conversa. Escrevi a ele dizendo que estava indo embora e agradecendo o convite.

Roberto e eu continuamos a conversar por *whatsapp* e *facebook*. Eu lhe disse que queria conhecer o time que ele treinava, ele afirmou que me convidaria para um jogo, mas muitas partidas estavam sendo cancelados, e Roberto não me dizia o motivo. Quando nos encontrávamos nas minhas idas ao cursinho, ele era muito afável e aberto. Quando era hora de eu voltar para casa, Roberto me levava até o ponto de ônibus e ficava ao meu lado até que o ônibus chegasse (o que muitas vezes não era rápido), e, nesse intervalo, parecia querer render conversas quase infinitamente. Ele passou a me escrever sem ter algum assunto específico, já não comentava mais do time, da missa, ou dos ex-presidiários a quem ele supostamente me apresentaria, mas me perguntava como eu estava e como tinha sido meu dia. Eu, que até então o enxergava como um simpático senhor que estava sendo um interlocutor importante para minha pesquisa, passei a sentir algum desconforto na nossa interação. Eu já não sabia como ele me enxergava, o que ele pensava das minhas perguntas, que tipo de relação ele imaginava que tínhamos e que poderíamos passar a ter. A frequência com que ele me mandava mensagens começou a me incomodar. Será que aquilo era um flerte? Será que ele achava que a minha curiosidade era um indício de algum tipo de interesse sexual? Será que ele tinha desenvolvido por mim algum interesse desse tipo? A sensação de que poderia se tratar de algo desse cunho crescia em mim, mas também crescia em mim uma culpa, um pensamento de que provavelmente não era nada disso, que ele era apenas um senhor que queria me ajudar. Me perguntei ainda se meu incômodo seria o mesmo se se tratasse de um senhor da mesma idade, mas branco e de classe média. Sinceramente, imagino que sim. Meu desconforto crescia até que decidi, enfim, me afastar de Roberto. Eu não tinha certeza de que, para ele, havia algo na nossa relação que ultrapassava a interlocução por motivos investigativos (ou até mesmo a amizade), mas não me

sentia confortável com a possibilidade de que fosse esse o caso. Essa foi uma das situações do meu trabalho de campo em que ser mulher teve efeitos mais concretos. Um homem que estivesse no meu lugar, que desconfiasse de que uma mulher do seu campo tivesse por ele interesses afetivos ou sexuais, possivelmente não se sentiria tão inseguro ou desconfortável com essa possibilidade quanto eu me senti.

De qualquer forma, os encontros e conversas que tivemos, Roberto e eu, estiveram presentes, na minha lembrança (amparada pelo diário de campo que escrevia) durante outros momentos da etnografia, fomentaram reflexões que fiz ao longo da investigação e me forneceram pistas para muitas das análises que desenvolvo nesta tese. Uma dessas pistas foi a relevância que ele conferia ao *respeito*: os jogadores do time de futebol – traficantes, policiais, evangélicos, católicos – se relacionavam com *respeito*; os “meninos” da boca em frente à capela, agiam de forma *respeitosa* ao interromperem a venda de drogas durante a missa; na região da favela em que ele não circulava, as pessoas não saberiam quem ele era e, portanto, não estariam cientes de que ele deveria ser tratado com *respeito*.

O respeito é aprendido

Assim como Roberto, muitos dos meus interlocutores destacavam a importância do *respeito* e as consequências potencialmente graves advindas da “falta de *respeito*”. Um exemplo que apareceu reiteradas vezes nos discursos de muitas das pessoas com quem interagi no meu percurso de pesquisa era a suposta inversão proporcional entre a idade com que os “meninos” entram no *crime* e o nível de violência na favela. Isto é, para muitas dos sujeitos com quem conversei ao longo desses anos, existe uma percepção de que quanto mais jovens os traficantes, maior o nível da violência por eles empregada nas transações comerciais de drogas e nas interações com os demais moradores e trabalhadores da favela. Os motivos para isso seriam, nesse raciocínio, a imaturidade (que não raramente é acompanhada de uma impulsividade) e a falta de *respeito*. Esses garotos, algumas vezes com seus 11 ou 12 anos, são mais impetuosos e lançam mão com mais frequência de seu poder de fogo, agravando a sensação comentada no capítulo 1 de que o Morro da Luz é como uma zona de guerra ou um campo minado (MENEZES, 2018) em que qualquer passo em

falso pode desencadear trágicas consequências. Amanda, a ex-assistente social do Fica Vivo!, comenta essa questão:

Teve uma onda na Luz quando teve essa guerra lá, que a polícia prendeu muita gente, muita gente, então os próprios moradores falavam do incômodo, porque quando tinham as pessoas mais velhas eles tinham as pessoas de referência, eles respeitavam eles, e quando esse pessoal foi preso, os próprios moradores falavam da confusão que tinha, porque *ia menino de 12, 13, 15 anos com arma na mão que não respeitavam ninguém*, aí teve uma época que tinha muito roubo entre os moradores, coisa que eles mesmos falavam que isso não acontecia. Então era uma época também que começou a morrer muita gente, porque aí quem tava preso mandava matar quem tava fazendo a bagunça toda. (Entrevista com Amanda, ex-trabalhadora do Fica Vivo!, novembro de 2017, ênfase minha).

A fala de Amanda destaca que o encarceramento de traficantes mais velhos teria como um de seus desdobramentos a entrada de meninos cada vez mais jovens no comércio varejista de drogas. Os traficantes que agora estão presos dão lugar a outros sujeitos que passam a ocupar seus postos de trabalho na “empresa” do tráfico, de forma que a política de segurança pública cujo foco está na prisão de jovens negros de periferia que ocupam postos subalternos no vasto mercado ilícito (SINHORETTO; SILVESTRE; MELO, 2013) pouco impacta nas engrenagens desse mercado, o qual continua a funcionar sem grandes alterações (FELTRAN, 2014).

Para a vida no cotidiano do Morro da Luz, por outro lado, os efeitos da prisão de traficantes mais velhos são sentidos de forma muito material através do incremento da violência no território. Os garotos, recém-saídos da infância (ou nem isso), que passam a compor as gangues da Luz não compartilham, segundo Amanda e muitos outros trabalhadores e moradores da favela, as noções e valores que são considerados importantes para a vida no território. Tamara e Luisa, as trabalhadoras do Centro de Saúde, ressaltam, nesse mesmo sentido, que essa dinâmica do “mundo do crime” teria a ver com um abalo das relações entre moradores da Luz e membros da equipe da unidade de saúde. A infraestrutura inadequada do CS seria, então, como já discutido no capítulo 4, um fator importante para o caráter “explosivo” da convivência entre pacientes e profissionais, mas não o único. Há também, destacam Luisa e Tamara, um desequilíbrio causado pelo armamento de crianças:

(...) porque o Centro de Saúde, tava tendo uma série de violências contra o funcionário, né? E as pessoas que estão lá há mais tempo podem te falar isso, mas dizem que foi mudando o perfil da comunidade, foi mudando a relação da comunidade com o Centro de Saúde, pessoal atribui a muitos traficantes jovens que não tinham... sabe? Com muito poder, nessa

coisa cada vez mais do armamento, né? Enfim, com isso começou, aumentou a agressividade, a violência contra os funcionários, né? E uma situação física, estrutural caótica que não favorece. (Entrevista com Tamara, profissional de saúde, dezembro de 2017)

A única coisa que eu quero colocar é que vem diminuindo muito a idade do tráfico, antigamente os traficantes eram mais velhos, hoje os traficantes estão com 13, 14, tem menino de 11 anos com arma na mão. Então tem se tornado mais violento, mas eu acho que a vida tem se tornada mais violenta, né? Então as pessoas estão mais violentas por si só. E como são crianças, uns 12 anos, a responsabilidade de uma arma na mão é menor ainda do que no caso de 18. (...) Então, o que eu tenho notado também é isso, né? Que é essa, esse aumento da violência por causa da idade em que eles tão agindo no tráfico. Então acho que isso é relevante do tempo que eu comecei para agora. O tráfico era mais organizado, hoje eles estão um tráfico desorganizado. (Entrevista com Luisa, profissional de saúde, dezembro de 2017)

Nessa perspectiva, faltaria aos “meninos” mais jovens do *crime*, uma aprendizagem moralizada sobre o *respeito*. Os mais velhos, por outro lado, teriam uma trajetória maior na favela, uma experiência no *crime*, um repertório mais rico de vivências cotidianas no Morro da Luz. Eles são, nessa perspectiva, “bandidos melhores”, que atuam, muitas vezes, na proteção a moradores, a trabalhadores de instituições (estatais ou não), e a figuras religiosas.

A igreja é respeitada e respeitosa

No capítulo 3, citei um trecho da fala de Picolé, um dos entrevistados de Rocha (2017), em que a questão do *respeito* é mencionada. Nessa fala – reproduzida, em parte, a seguir – Picolé, que é uma liderança religiosa e atua como “oficineiro” do Fica Vivo!, explica a capacidade que as igrejas evangélicas tem de atuar com os “meninos” do *crime* e a forma como essa capacidade está ancorada no *respeito*:

E a igreja (...) é das poucas, vamos dizer, a única que entra mais nesse meio, nessa questão de intervenção contra a criminalidade, a questão da dependência química, de tentar recuperar o dependente químico e tal. Então, aos 21 anos, eu vim aqui pra igreja e, desde então, é isso mesmo, desde então tô intervindo na questão de guerra e tal. E desde antes, se você for ver, *a maioria do pessoal do que sai do crime aqui é por meio de igreja. (...) É uma questão mais de respeito, eu percebo assim, que se for pra ver também, a grande maioria dos jovens que estão inseridos nesse contexto [do crime] a avó é crente, a mãe é crente, o pai é crente, frequentaram igreja quando eram menores, cresceram num ambiente de igreja; aí, de repente, saíram. (...) Então assim, eu acho que é mais uma questão de*

respeito mesmo, neste sentido... (Picolé, liderança jovem religiosa, e oficineiro do Fica Vivo!) (ROCHA, 2017, p. 350, ênfases minhas)

O que essa fala representa é a já discutida, especialmente no capítulo 3, legitimidade da religião no território, e o que quero mostrar aqui é que essa legitimidade é forjada a partir da noção contextualizada de *respeito*. Os traficantes, mais ou menos imersos no “mundo do crime”, mais ou menos imersos no “mundo da religião”, assim como os moradores da Luz de forma geral – e de outros territórios semelhantes espalhados pelo país (BIONDI, 2016; BIRMAN, 2012; GALDEANO, 2014; GIUMBELLI, 2008; TEIXEIRA, 2009; VITAL DA CUNHA, 2014) e pela América Latina como um todo (RUBIN; SMILDE; JUNGE, 2014; SMILDE, 2007; WOOD, 2014b) – enxergam na igreja (particularmente nas evangélicas) uma “blindagem moral” (VITAL DA CUNHA, 2015), admiram os religiosos, reconhecem nos indivíduos mais identificados com a religião uma habilidade de conexão com o sobre-humano (RIESEBRODT, 2010), e valorizam a capacidade que a religião tem de administração da vida mundana (LEVINE, 2012), de reforma psíquica (MCCLENDON; RIEDL, 2015) e de transformação do sujeito (TEIXEIRA, 2009). Geralmente, destaca Picolé, quem consegue “resgatar” um jovem do *crime* é a religião, e é também através da imersão na religião que os outros membros do “mundo do crime” reconhecem como legítimo o afastamento de alguém do tráfico de drogas: trata-se, afinal, de uma questão de *respeito*.

A igreja, por sua vez, ainda que conte com uma legitimidade espreada pelo território, também atua de forma *respeitosa* em suas relações cotidianas. Como já mencionado ao longo dos capítulos 2 e 3, Amanda (a ex-trabalhadora do Fica Vivo!), Pedro (o coordenador do CRAS), e muitos outros sujeitos com quem interagi durante a pesquisa destacam que a igreja tem maior poder de acesso aos jovens do *crime* do que os atores estatais. Em parte, isso se devia, sustenta Amanda, à paciência, ao “timing” com que agentes religiosos atuavam no território: ainda que, como afirmam Thiago e Camila, as igrejas busquem “tirar os meninos do crime”, elas o fazem de maneira estratégica, não a partir do embate (ainda que assim pareça no discurso), mas sim, nas palavras de Amanda, através de “uma aproximação e de um respeito”. O *respeito*, nesse caso, estaria na habilidade de esperar o melhor momento, na paciência que teriam com os processos de cada um, e na crença de que, como também defendi no capítulo 3, a batalha entre Deus e o diabo se dá no plano espiritual, e, portanto, a guerra não é contra o traficante, contra o bandido, contra o “nóia”, contra o alcóolatra, mas, sim, contra o demônio que estaria nos corpos e mentes destes sujeitos.

O respeito acontece em relação

As relações *respeitosas* na favela são também destacadas por Rosângela, a coordenadora pedagógica, que afirmou, como mencionei em capítulos anteriores, que os traficantes “*respeitam a escola*”. Existe, relembro, um acordo entre a diretoria e os “meninos” da boca de fumo ao lado de que não deve haver comércio de drogas dentro da escola e de que os traficantes devem manter uma distância física mínima do ambiente escolar. Este acordo, ainda que, conforme discutido no capítulo 4, tenha sido momentaneamente suspenso diante da urgência criada por uma perseguição policial, está baseado no *respeito*:

É uma coisa interessante... *Eles respeitam muito a escola: os pais respeitam. O pai que é traficante – é até engraçado falar isso, mas é – eles têm um respeito enorme, quando são chamados na escola, eles dão total razão para a escola. A gente tem que até dar uma segurada no pai ou tirar o menino de perto, porque se não eles acabam espancando o menino. E eles falam que ali que é sagrado, ali não. De tanto que na porta da escola tem uma boca de fumo ali. E eles já tem um combinado com a escola: eles não podem entrar. Eles não mexem com os nossos alunos, eles não mexem com a gente e também não podem entrar na escola, para nada. (Entrevista com Rosângela, professora, fevereiro de 2018, ênfases minhas).*

Mesmo na situação em que, desesperado diante da perspectiva de ser preso novamente, o traficante entra na escola para se refugiar da PM, existe um diálogo *respeitoso* que se trava rapidamente entre ele e Rosângela. Nesse diálogo, repito, o “menino” pede desculpas por estar rompendo o combinado ali existente, de modo a demonstrar que esse rompimento não tem relação com um *desrespeito*, mas antes com a urgência advinda de um momento crítico (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999). A coordenadora escolar, que já tinha com o jovem construído uma relação a partir de conversas cotidianas enquanto fumavam seus cigarros, ao optar por acolhê-lo e ajuda-lo a não ser pego pela polícia, não só se protege de uma possível violência retaliatória, mas também se embasa na certeza de que o garoto não faria nada com ela ou com ninguém da escola uma vez que o jovem nutria por ela e pela instituição um profundo *respeito*.

A negociação reestabelece a relação respeitosa

É também nesse sentido da construção de relações *respeitosas* na favela que uma estudante do Pré-Vestibular Comunitário relata, através da escrita de um texto, um evento ocorrido em sua casa dias antes. O texto era parte de uma atividade que desenvolvi em parceria com Ítalo que, além de coordenador pedagógico do cursinho, dava aulas de redação. A proposta que montamos em conjunto era a de promover debates acerca das trajetórias de vida e dos cotidianos dos estudantes de forma a transformar as especificidades de suas histórias em uma discussão maior sobre diferentes aspectos da sociedade brasileira. Sem perder de vista o ENEM, elencamos alguns temas a serem trabalhados em dois dias de encontro. No primeiro, dividimos a turma em grupos menores que deveriam discutir a relação entre, por um lado, a forma como a favela é retratada na mídia e, por outro, como a favela é experienciada pelos alunos. Depois de uma discussão inicial em grupo, haveria um debate com a turma toda. A oficina seguia conforme o planejado, as falas – de forma semelhante à queixa que Arnaldo me fez na conversa que tivemos em frente ao campo de futebol no dia em que Roberto me levou para passear no Morro – denunciavam o “preconceito” e as “generalizações” com que territórios de periferia aparecem nos noticiários: a ênfase que se dá (frequentemente de forma sensacionalista) à pobreza, a maneira como à favela quase sempre se atribui o *locus* por excelência do tráfico de drogas, e a forma como o tráfico é sempre caracterizado pela violência exacerbada.

O que não aparece na mídia, destacavam os estudantes, eram os “trabalhadores” – que, aliás, representavam a maior parte da população – e as muitas iniciativas culturais presentes no Morro (aspecto também mencionado reiteradas vezes por Arnaldo). Pedimos, então, que escrevessem textos sobre o assunto a serem entregues no segundo dia de oficina. A ideia, para Ítalo, era trabalhar técnicas argumentativas e persuasivas. O primeiro texto, escrito em primeira pessoa de uma forma mais livre, deveria ser transformado em um outro texto, em terceira pessoa, em que se defenderia um argumento de forma mais clara, o que é, segundo me disseram Ítalo e os estudantes, o que se requer nas produções de texto do ENEM. Eu não tive acesso a esse segundo texto, uma vez que a ideia era outra, mais diretamente relacionada aos objetivos do cursinho, mas sim ao primeiro, que chamamos de “relato pessoal”. Foi nessa oportunidade que uma das estudantes, Bárbara, escreveu sobre a complexidade do relacionamento que ela e sua família tem com os “meninos” do *crime*:

BANDIDOS INVADIRAM MINHA CASA

Eu moro no Bairro Luz há 18 anos e nunca tive problemas com as pessoas do tráfico de drogas da região onde moro. *Mas, de uns meses pra cá, desrespeitaram minha casa e minha família algumas vezes.*

Os bandidos usam walkie talkies na frequência da polícia, então eles sabem quando a polícia vai subir o aglomerado! Mas algumas vezes policiais vem disfarçados e os bandidos dão fuga e nessa bagunça de correr dos PMs pularam dentro da minha casa e se esconderam. Mas, assim, o problema foi resolvido, meu pai foi na boca e conversou com o chefe, o cara que comanda todos, e não pularam mais.

Se isso caísse na mídia, sem dúvida alguma iria generalizar de maneira extrema. Já posso imaginar os posts: “Morro da Luz: pessoas não tem mais paz”, “Moradores sofrem represálias em própria casa”, “Bandidos invadem casas de pessoas”, entre outros.

Contudo, não é assim, sabe? *Eles não prejudicam os moradores, respeitam a gente e muitas vezes até te protegem.* E a porcentagem de bandidos é mínima em relação à quantidade de moradores. Mas a mídia não mostra isso, polemiza de maneira errada e exagerada. (Texto de Bárbara, moradora do Morro da Luz, aluna do PVC, maio de 2018, ênfases minhas).

O que o pequeno texto de Bárbara demonstra é, mais uma vez, como argumentado no capítulo 4, a possibilidade de *negociação* existente no Morro da Luz. Sua casa havia sido invadida por traficantes que fugiam da polícia, o que a estudante classificou como um *desrespeito*. A família de Bárbara, que, até então, não havia tido “problemas com as pessoas do tráfico de drogas”, passa a conviver com a entrada de traficantes em sua casa, em uma espécie de quebra de um acordo subentendido de proteção entre os “meninos” e a família. No entanto, quando seu pai foi até a boca de fumo conversar com alguém de posto mais alto na hierarquia do tráfico, “o problema foi resolvido”. O pai de Bárbara, no momento em que aciona o traficante da boca de fumo para uma conversa, lança mão de sua capacidade de *negociação*. Possivelmente tido como “trabalhador”, o senhor se engaja em um diálogo *respeitoso*, no qual apela justamente para o *respeito* que ele e sua família devem merecer. A relação de *respeito*, é, então, reestabelecida.

O que parece causar irritação em Bárbara é a inabilidade (ou falta de interesse) que a mídia tem de conhecer os matizes e as complexidades da atuação do *crime* em territórios de periferia. As manchetes, ela argumenta, seriam “exageradas” justamente porque falhariam em retratar a ambivalência que, conforme defendi nos capítulos 1 e 2 desta tese, parece caracterizar as relações entre tráfico e população favelada. O que o texto de Bárbara sobre bandidos que “invadem” sua casa, as afirmações de Rosângela sobre a forma como os pais traficantes “apoiam” a escola, a fala de Roberto sobre como a venda de drogas é interrompida no horário da missa, as interpretações de Amanda, Luisa e Tamara sobre a impetuosidade com que meninos muito jovens atuam quando

entram para o *crime* ilustram é que, na negociação cotidiana de legitimidades, discutida nos capítulos 2 e 4, o que parece estar em questão é uma oscilação em relação à *respeitabilidade* presente em cada situação.

5.2 A possibilidade de comunicação entre os distintos regimes normativos

Imposição do respeito através do medo

Em sua já clássica etnografia “In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio”, Philippe Bourgois (2010) debate a importância do *respeito* quando toma como interesse de análise as relações que se estabelecem no âmbito do vertiginoso crescimento da venda de crack no East Harlem nova iorquino a partir dos anos 1980. No “barrio”, habitado em sua quase totalidade por porto-riquenhos e descendentes de porto-riquenhos, o comércio ilegal de drogas se entrelaça a outras relações e marcadores sociais: etnia, gênero, classe social e idioma se fazem presentes de maneiras específicas nesse lugar específico. Durante seus cinco anos de trabalho de campo, Bourgois percebeu como o tráfico de drogas representou, por um lado, um meio de considerável retorno financeiro em uma comunidade marginalizada e relegada à pobreza, e, por outro, o espraiamento da adição e da violência no bairro.

Em sua pesquisa, Bourgois se mudou para o East Harlem e, dentre outras formas de análise das relações que ali se estabeleciam, acompanhou de perto um conjunto de casas de crack marcadas por intensas movimentações (financeiras, de pessoas, de drogas) cujo dono se chamava Ray. Ainda no início do livro, o antropólogo relata um tenso episódio em que, claramente sem essa intenção, agiu de forma a *desrespeitar* o “patrão” do comércio de drogas do bairro. Bourgois havia saído nas páginas de um jornal por sua pesquisa no East Harlem e, em um momento de reunião com traficantes e/ou usuários de crack em uma boca, quis mostrar seu feito e provar para aqueles que dele pareciam desconfiados que era, de fato, professor e pesquisador, e não algum agente disfarçado da polícia. O jornal foi passado para Ray, e Bourgois, que a essa altura da pesquisa já se sentia íntimo daqueles sujeitos, chamava a atenção do traficante para a reportagem. Um pedido generalizado para que Ray lesse a manchete começou a se formar de uma maneira que, em pouco tempo, diante do modo desajeitado com que Ray segurava o jornal e do nervosismo que

transparecia em seu rosto, o analfabetismo daquele que ocupava um alto posto na dinâmica criminal do território tornou-se evidente.

Nesse episódio, analisa o pesquisador, a fracassada trajetória escolar de Ray foi revivida e exposta, em um momento que parece ter sido interpretado não só por Ray, mas por todos que ali estavam, como uma *humilhação*. Bourgois, então, foi aconselhado por amigos do bairro a “desaparecer” por um tempo para sua segurança: Ray era um “louco”, um “degenerado”, tinha “fama” – e a “fama”, esclarece outro personagem da vida no “barrio”, “quer dizer *respeito*” (César, interlocutor de Bourgois, 2010, p. 53, ênfase minha). Depois de algumas semanas em que cada mínima ação de Bourgois era precedida de uma série de precauções que visavam evitar uma possível irritação de Ray, a relação entre os dois foi finalmente reestabelecida. Aquele episódio e as consequências que dele adviriam chamaram a atenção do pesquisador para a noção do *respeito*.

Ao longo do livro, o antropólogo, a partir de cenas e conversas de seu trabalho de campo, desenvolve melhor a ideia de que existe, naquela porção do East Harlem e no envolvimento com a venda de crack, não somente um meio de sustento, mas uma busca por *respeito*. Estes sujeitos, destaca Bourgois, nem sempre pertenceram ao que parece ser um “submundo” do crime. Pelo contrário, eles tiveram, em sua maioria, uma trajetória laboral na economia legal que se iniciou quando ainda eram crianças e adolescentes e decidiram interromper os estudos para buscar trabalho. Mas essa busca não era tão simples: especialmente em períodos de crise econômica, conseguir um emprego sendo quem são (com a cor de pele que tem, com o sotaque com que conversam, com a trajetória escolar que tem) era um desafio. Quando o conseguiam, eram mal remunerados, subalternos e muitas vezes menosprezados em seus ambientes de trabalho. Seus saberes, a que Bourgois denomina de “cultura de rua”, não eram úteis naqueles espaços. Na economia formal, os traficantes de drogas do “barrio” não eram *respeitados*. No comércio de crack, por outro lado, os conhecimentos que tinham do bairro, da linguagem, e das relações hierárquicas eram reconhecidos. Nesse ambiente, ser quem eram tornava-se algo valorado.

Os jovens que participaram da pesquisa de Bourgois eram, destaca o autor, descendentes de antepassados que, nas zonas rurais de Porto Rico, faziam parte de grandes famílias que trabalhavam nas lavouras e que eram regidas por uma lógica patriarcal em que o homem adulto (o pai) era o membro central da organização societária. Ao “pai de família”, todos deviam *respeito*. Já as

segundas e terceiras gerações de imigrantes porto-riquenhos nos Estados Unidos precisavam se adaptar a um contexto urbano em que eram preteridos devido à sua origem. Em uma realidade que o autor denomina de “apartheid estadunidense”, esses sujeitos são tratados como cidadãos de segunda ordem no país em que nasceram. A segregação é severa e estas pessoas são apenas marginalmente integradas à grande e rica Nova Iorque. Além disso, em Nova Iorque, ao contrário do que acontecia nas zonas rurais de Porto Rico, ter mais filhos estava diretamente relacionado a ter mais gastos e, conseqüentemente, a viver em condições ainda mais agravadas de pobreza. Nos quarteirões habitados por esses sujeitos, o *respeito* dado aos homens progenitores já não encontra ressonância.

Nesse sentido, o autor argumenta, então, que a questão econômica, embora fundamental, não é a única motivação para que os personagens de sua etnografia adentrassem o mercado de venda de drogas: havia também – e este é o cerne de sua obra – uma “busca pelo sentido de dignidade e de realização pessoal” (BOURGOIS, 2010, p. 339, tradução minha). Isto é, menosprezados em muitos âmbitos, os traficantes da etnografia de Bourgois, conseguiam receber dinheiro e inspirar temor com a venda (e a violência que, nesse contexto, muitas vezes dela advém) de crack e outras drogas. Apesar de frequentemente insatisfeitos com a vida no bairro, com as constantes desavenças por eles vivenciadas, com as ameaças reais que sofriam e com a degeneração que a dependência química de muitos deles acarretava, aquela atividade e aquela sociabilidade faziam com que eles, ao menos ali, se sentissem *respeitados*.

O trabalho de Bourgois trata de uma população específica: são filhos e netos de imigrantes porto-riquenhos que vivem segregados em um bairro periférico de Nova Iorque, que sofrem com as alterações de sistemas de valores entre o mundo rural e centro-americano de seus antepassados e a nova e urbana realidade estadunidense em que agora se encontravam. Importa, nesse caso, a questão étnica, a identidade que se forma no bairro, o racismo estrutural dos Estados Unidos que sistematicamente exclui parte da população, o espraçamento do crack. O contexto do Morro da Luz e de outras favelas brasileiras, e, em grande medida, latino-americanas, é distinto: a origem nacional não importa tanto, tampouco é relevante o idioma na medida em que todos falam português (ou, nos outros países do continente, espanhol), o país é outro e também é outro o período histórico. A diferença também está na própria dependência química que, para grande parte da população da Luz, inclusive (e, talvez, principalmente) para o *crime* parece significar um

descontrole e um estado de degradação. Os “nóias” são vistos como pessoas que não tem controle sobre si mesmas e que já não são capazes de seguir as mesmas lógicas de sociabilidade que as demais. Ainda assim, essa incessante busca por um reconhecimento e por uma respeitabilidade que Bourgois identifica entre os vendedores/consumidores de crack no *barrio* está também presente na favela e é frequentemente acionada por membros do *crime* para justificar suas opções pela “vida errada”.

No trabalho de Zilli (2011) sobre o funcionamento do *crime* em bairros periféricos da cidade, por exemplo, alguns de seus entrevistados mencionam a importância de serem tratados com *respeito* e a forma como o *respeito* atua como uma vantagem da vida no “mundo do crime” em oposição à vida do “cidadão de bem” pobre:

Dinheiro e mulher. (...) Eu mesmo queria é mulher e dinheiro. E fama. Dá fama também. Você começa a roubar, todo mundo te conhece, te coloca apelido. *Quando o cara mata, todo mundo sabe que ele é matador, tem conceito. Quando tá na vida do crime é uma fama boa de ter porque dá respeito. (...) Respeito pra ninguém mexer com você. Pra ninguém tirar você. Se não tiver respeito, as pessoas olham pra sua cara com nojo. Aí você arranca uma nove e o camarada fica doido: ‘não pelo amor de Deus, desculpa, desculpa’.* (Informante 22, Morro das Pedras) (entrevistado de Zilli, 2011, p. 210, ênfase minha).

Dinheiro, fama, mulherzada. (...) Dá fama pra aglomerado. Tipo esses bairro normal assim ninguém conhece nós não. Nós é marginal. *Na favela assim, você ganha fama. Tem seu respeito, pá. É isso que eu queria ter. (...) O que muda? Você perde sua liberdade. Você tá preso aqui, mas lá fora também você tá preso. Você não pode ir em altos lugar. (...) Por causa da guerra. Isso eu falo pra altos menino. O preço da guerra é a liberdade. Tem gente que entra por necessidade. Eu já não tinha aquela necessidade. Eu entrei por causa de mulherzada, dinheiro, roupa doida, moto, carro. Foi nesse sentido. Mas é uma vida que você não tem sossego.* (Informante 28, Pedreira Prado Lopes) (entrevistado de Zilli, 2011, p. 210, ênfase minha).

Resolve matando porque a lei dos cara é essa. O cara pode dar um boi (aliviar) pro cara. Aí chega outro, ele vai dando boi, vai dando boi, vai dando boi... Aí ninguém vai respeitar o cara. Todo mundo vai falar que o cara é bundão. Ninguém vai respeitar. Nem o noiado vai respeitar o cara. *E o cara tem que impor o respeito. E o respeito do bandido o cara impõe é pelo medo.* Ele não tem aquele respeito normal. O bandido ganha o respeito das pessoa porque ele impõe o medo. Agora imagina: o cara pega a mulher do cara, o cara não faz nada. O cara pega a droga dele, ele não faz nada. Briga com o cara, ele não faz nada. Vai fazendo um tanto de treta. Aí que bandido que esse cara vai ser? Ele não vai ser bandido. Os cara do meio dele vai zuar ele, ele não vai ter respeito com ninguém. É por isso que muitos vai lá e mata.” (Informante 28, Pedreira Prado Lopes) (entrevistado de Zilli 2011, p. 215, ênfase minha)

Nas falas dos entrevistados de Zilli, a associação entre o medo e o *respeito* é enfatizada. Nos discursos desses sujeitos, quem é “bandido” precisa mostrar coragem, precisa “impor o respeito”, e essa imposição é feita muitas vezes através da violência. Nesse contexto, ser temido faz com que os outros moradores da favela e os demais membros do *crime* tenham um cuidado – baseado na crença de que o “bandido” com “fama” não hesita em matar em situações de “desrespeito” – que passa a caracterizar a sociabilidade desse sujeito no bairro. O poder de fogo e a disposição em usá-lo fazem com que os “bandidos” com “conceito” contem com uma capacidade normativa na favela. Ou seja, o que os informantes de Zilli indicam é que na medida em que se sabe da existência de uma “lei da favela” e que se reconhece que os “bandidos” estão dispostos a punir com violência (ou até mesmo com a morte) quem se “desviar” dessa “lei”, esses “bandidos” passam a representar uma força capaz de produzir ordem (MOTTA, 2017) na periferia.

O compartilhamento generalizado da noção de respeito

Como discutido nos capítulos 2 e 4, porém, o que se chama de “lei da favela” é muito mais flexível do que o termo parece fazer crer. Não se trata de regras ou de punições universais, mas antes de um conjunto de noções que precisam ser interpretadas diante de cada situação, configurando o que Rocha (2017) denominou de *gramática moral do mundo do crime*. A capacidade normativa do *crime*, porém, ao contrário do que uma análise superficial das falas dos informantes de Zilli poderia levar a se pensar, não está ancorada exclusivamente no poder de fogo dos integrantes do tráfico. Ainda que este seja um fator decididamente importante para o entendimento das relações que se estabelecem em territórios de periferia urbana, o que percebi a partir do meu trabalho de campo é que o *crime* se constitui enquanto regime normativo quando produz uma moralidade amplamente reconhecida como válida. Como também defendi no capítulo 2, esse reconhecimento se faz a partir da construção cotidiana de sistemas de definição do que é e do que não é justo. O que quero argumentar agora é que essa construção é possível, em grande medida, pelo compartilhamento generalizado da noção de *respeito*. Ou seja, o *respeito* não é somente o que os “bandidos” mais temidos recebem de outros moradores e de outros “bandidos” que a ele se submetem (ou com ele se relacionam) devido ao medo de serem violentamente punidos (fator destacado na obra de Bourgois), mas está presente nas mais diversas relações que se travam no Morro da Luz, configurando o que, inspirada no trabalho de Rocha (2017), denominei, no capítulo 4, de *gramática moral ampliada*.

Isto é, o que minha etnografia na Luz me mostrou é que tanto para a normatividade do “mundo do crime”, quanto para a normatividade da igreja e a do estado, o *respeito* é fundamental: é esse o principal significante da *gramática moral ampliada* que caracteriza as sociabilidades na favela. A questão da “lei da favela” – que, como vimos, transcende o “mundo do crime” – pode ser, então, interpretada como a construção moral que delinea o que é permitido e o que não é, o que é estimulado e o que não é, o que é rechaçado e o que não é. E isso, no cotidiano, se traduz primordialmente na definição, sempre situacional (FELTRAN, 2014; VITAL DA CUNHA, 2015), de o que/quem é *respeitado* e o que/quem não é.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que Thiago, como discutido no capítulo 3, cresce dentro do evangelismo e aprende, em suas palavras, um “*respeito* pelas regras” que ele, ainda hoje, afastado da igreja, relaciona ao fato de ser um “bom trabalhador”. Por sua vez, as igrejas evangélicas, como também apontado no capítulo 3, acolhem os “meninos”, e, ainda que busquem sua conversão e seu afastamento do “diabo”, o fazem a partir de um vínculo *respeitoso* (“o que eu posso fazer, eu não posso te expulsar daqui {da igreja}, não é meu, eu posso tentar de acolher, te ajudar para você parar com isso. Se você quiser eu te ajudo, se não, eu não posso te expulsar”, me explicou Thiago quando comentou a presença de traficantes nos cultos). Rosângela e o traficante da boca ao lado da escola também construíram uma relação *respeitosa*: os “meninos” não vendem drogas no espaço escolar, “defendem” a escola e protegem os trabalhadores, enquanto Rosângela estabelece uma conversa cotidiana sobre banalidades com os traficantes de forma a não os demonizar e a tratá-los com *respeito*. As trabalhadoras do Centro de Saúde e os traficantes se relacionam cotidianamente: os jovens e seus familiares vão consultar na unidade e ajudam na manutenção de um *respeito* aos funcionários que desempenham uma importante função para a comunidade (e, nesse contexto, fazem com que a paciente que agrediu a pediatra peça desculpas). Trabalhadores do CRAS reconhecem o *respeito* atribuído às lideranças religiosas na favela e, através de uma dinâmica, já debatida no capítulo 3, de “empréstimo de legitimidade” da igreja, buscam atingir setores da população por eles dificilmente acessados. Roberto, católico e “trabalhador”, diz que a relação entre os “meninos” e a capela que frequenta é de *respeito*, e que uma clara demonstração dessa respeitabilidade é a interrupção da venda de drogas no horário da missa. Os traficantes, na ocasião da visita do prefeito à favela, vestem a camisa do Clube Atlético Mineiro (que por muito tempo foi presidido por Kalil) para recebê-lo, como um sinal de *respeito*.

O pouco valor atribuído à vida de quem não respeita e não faz por merecer ser respeitado

Roberto também ressalta que trabalha, no escritório de advocacia, com “traficante e assassino, mas estuprador não”. O que está subentendido é que traficantes e assassinos podem ser vistos como merecedores de *respeito* – se, é claro, agirem de forma *respeitosa* em suas relações no Morro da Luz – mas estupradores são, por si só, impassíveis de *respeitar* e de serem *respeitados*. De fato, relatos de punição violenta para o estupro são recorrentes no território. Amanda, a ex-assistente social do Fica Vivo!, exemplifica:

Teve um caso (...) que uma menina tinha sido estuprada. Ela não revela quem foi, a pessoa, eles deduzem que é uma determinada pessoa, por causa do contato dessa pessoa com a menina, e eles matam ela, sabe? Tem muito disso, “ah, a gente acha que está acontecendo isso, a gente vai fazer isso”, assim. Depois passa um tempo, parece que eles descobriram que não tinha sido esse cara que eles mataram e que o cara que tinha feito isso já tinha ido embora. (Entrevista com Amanda, ex-trabalhadora do Fica Vivo!, novembro de 2017).

O comentário de Roberto e o exemplo de Amanda demonstram que, no *enquadramento* (BUTLER, 2006, 2015) através do qual a realidade é lida no Morro da Luz, os estupradores ficam de fora de quem pode ser considerado “gente”. É verdade que, como destaquei em uma nota de rodapé do capítulo 2, o que é ou deixa de ser considerado estupro ou violação nem sempre responde a questões puramente objetivas – dentro ou fora da favela, no bairro ou no sistema jurídico (VARGAS, 2008), o consentimento ou sua ausência são interpretados de maneiras variáveis a depender de quem são as pessoas que participam da situação específica, do modo como essa situação é relatada, do tipo de relacionamento existente entre o autor e a vítima etc. Tanto Roberto, quanto Amanda (quanto Tamara, que, conforme destaquei no capítulo 2, alega que nessas situações “o tráfico vai lá e faz a lei”) se referem a casos em que existe um consenso socialmente construído na classificação de determinado indivíduo como estuprador. Nesses casos, o violador não é *legível* como sujeito. Aquela não é uma vida, e por isso pode ser eliminada. A urgência é tanta que, na situação relatada por Amanda, não houve tempo para maiores investigações, a pessoa errada acabou sendo morta e o verdadeiro autor do estupro pôde sair do Morro e se salvar. Ou seja, no espectro de quem merece mais ou menos *respeito*, o estuprador está no extremo inferior. Os estupradores ocupam, portanto, na classificação entre vidas mais ou menos importantes e entre mortes mais ou menos passíveis de luto, o lugar da abjeção (BUTLER, 2006, 2015). Como destacado em diversos momentos ao longo

da tese, porém, nem sempre as ações são julgadas de forma tão rígida quanto nos casos socialmente classificados como estupro. Pelo contrário, o que venho argumentando até agora é que as normatividades contam com certa flexibilidade. Essa flexibilidade só é possível, repito, porque existe algo em comum entre os três regimes morais atuantes no território – e o que a etnografia no Morro da Luz evidenciou é que o que interliga estado-igreja-crime e possibilita a conformação de um trinômio normativo na favela é a noção de *respeito*.

5.3 Entre a *confianza* e o *respeito*

As redes de ajuda mútua

No capítulo 3, citei a antropóloga Larissa Lomnitz (1975), que, a partir de seu intenso trabalho etnográfico em Cerrada del Cóndor, um bairro de periferia da Cidade do México, argumenta que existem ali (e em territórios semelhantes espalhados pela América Latina) importantes relações de trocas não-monetárias chamadas pela autora de “redes de ajuda recíproca”. Essas redes – que, segundo Lomnitz, conformam um modo eficiente que os pobres urbanos desenvolveram para sua sobrevivência e permanência nas grandes cidades latino-americanas – são caracterizadas por uma série de relações de apoio mútuo. Isto é, intercâmbios de comida, auxílios compartilhados no cuidado de crianças e idosos, ajudas pontuais em momentos difíceis, indicações de empregos, ensino de ofícios, e uma infinidade de outras relações semelhantes são fundamentais para o dia-a-dia desses setores populacionais. Como também mencionei no capítulo 3, essa “rede de ajuda recíproca” aparece nos discursos de muitos dos meus interlocutores, em especial dos mais velhos, como Du e Dona Mirtes, que, na série de oficinas sobre a história da favela que conduzi como parte da *etnografia criativa*, relembram suas trajetórias, suas infâncias e juventudes no Morro da Luz e a forma como aquele ambiente era fortemente caracterizado por ajudas mútuas.

Esses sistemas de ajuda, defende Lomnitz, dependem de relações de longo prazo, que, ao contrário das mercadológicas – de natureza mais imediata –, se ancoram em uma “*confianza*”. Essa “*confianza*” (que, no meu entender, não poderia ser simplesmente traduzida como “confiança” no português porque se refere a um conceito específico que não tem a ver somente com o ato de confiar em alguém) seria uma categoria nativa que significa, segundo a autora, a disposição mútua para o engajamento em trocas sociais recíprocas. Seriam essas redes, baseadas na “*confianza*”, as

principais formas de compensação da situação de marginalização e insegurança econômica enfrentada pelos pobres urbanos na América Latina.

No meu trabalho de campo – através de relatos como os de Du e Dona Mirtes, mas também por meio de conversas cotidianas com muitos outros sujeitos com quem interagi durante meu percurso de pesquisa e da simples observação de situações triviais na favela – pude verificar a existência de redes semelhantes às descritas por Lomnitz. No Morro da Luz, mulheres cuidavam dos filhos das vizinhas enquanto estas estavam “trabalhando fora”; algumas refeições eram compartilhadas entre duas ou mais famílias; havia um eficiente sistema de indicações de vagas de empregos entre parentes e amigos que moram na mesma favela; uma única pessoa buscava crianças de várias famílias na creche e não raramente eu via conhecidos pagarem a passagem de ônibus de quem não tinha condições de fazê-lo. E esses favores, frequentes no cotidiano da Luz, se embasavam, como também sustenta Lomnitz, na crença de que em outros momentos, quem ajudava agora poderia ser ajudado no futuro. Dessa maneira, a reciprocidade aparece como um fator fundamental das redes que se formam na favela. Nem sempre, porém, as trocas eram tão constantes e as redes eram tão extensas: existia, como destacado no capítulo 1, uma permanente tensão, uma desconfiança generalizada, um medo, uma preocupação em “falar demais” sobre a vida no Morro da Luz e sobre a presença de gangues, um cuidado em não parecer ser aliado de nenhum grupo criminal, uma apreensão em relação à sempre presente possibilidade de ser confundido com delatores (seja para a polícia, seja para alguma gangue rival), e o sentimento de que é mais prudente, nesse contexto, não depender dos outros.

A desconfiança e o abalo das relações

Esse acumular de preocupações e medos conformava uma situação, conforme debatido no capítulo 1, semelhante a um regime de campo minado (MENEZES, 2018) cujas configurações, no Morro da Luz (e em muitos outros territórios de periferia da capital mineira), são peculiares: tem relação com a presença de uma multiplicidade de grupos armados rivais em um mesmo território, com a intervenção policial muitas vezes agressiva, com um círculo de fofocas cujas consequências são potencialmente trágicas. A “confiança” descrita por Lomnitz, apesar de se manifestar em alguns muitos momentos, parece ser significativamente enfraquecida diante dessa “eterna zona de tensão” que se faz presente no Morro da Luz e que, como também debatido no capítulo 1, se agrava

periodicamente quando estouraram os conflitos armados entre gangues, quando a polícia faz “operações” na comunidade, ou mesmo quando ocorrem os tiroteios sem vítimas.

O abalo da “confiança” parece ter sido intensificado com a crise econômica e política que o país vem atravessando – iniciada principalmente depois de 2014 e agravada a partir do impeachment da então presidenta Dilma Rousseff (PT) e do consequente estabelecimento do governo interino de Michel Temer (MDB) em 2016 – que tem gerado efeitos importantes nas vidas dos setores empobrecidos do país. A política de austeridade começada por Dilma em seu segundo mandato foi fortemente aprofundada durante o governo de Temer (MELLO; CALDAS; GEDIEL, 2019) e gerou consequências concretas para muitas das famílias que vivem no Morro da Luz. Dentre uma diversidade de iniciativas controversas da gestão Temer, como a extinção do Ministério da Previdência Social e do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (COSTA, 2018), uma pareceu ter consequências particularmente graves para meus interlocutores: o incremento da rigidez empregada na concessão de benefícios por incapacidade (conhecida como “pente-fino”), que demandou uma revisão de beneficiados no INSS⁵¹, realizando uma convocação massiva de usuários do auxílio-doença e da aposentadoria por invalidez para realização de perícia médica (CAVALLINI, 2018). A medida, já motivo de preocupação por si só, tornou-se também fonte de desespero para moradores e trabalhadores estatais da favela quando foi anunciado que os usuários que, tendo recebido uma carta oficial convocatória, não agendassem um horário para perícia em até 5 dias, deixariam de receber o benefício (CAVALLINI, 2019). Tanto Diogo quanto Pedro, coordenadores de dois CRAS da favela, teceram comentários apreensivos diante da situação em conversas casuais que tivemos nas minhas idas ao território.

Me lembro que Diogo, que parecia ser de classe média, tinha a pele clara, os cabelos castanhos e uma voz que, não sei bem o porquê, me soava muito peculiar, falava com frequência que estava sobrecarregado com as múltiplas funções que assumia no CRAS. O momento de abalo nas políticas públicas e de particular enfraquecimento da Assistência Social fez com que alguns funcionários da área que não eram concursados fossem demitidos, e que outros se demitissem e fossem buscar empregos em locais menos instáveis. Foi nesse contexto que a assistente social da unidade coordenada por Diogo pediu transferência, fazendo com que ele passasse a “trabalhar por dois”.

⁵¹ INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

Diogo me relatava os últimos acontecimentos enquanto nos reuníamos na sala da coordenação da unidade. Eu havia chegado há pouco tempo e ainda me sentia um pouco ofegante por ter subido correndo as escadas que interligam o térreo (composto por um pátio amplo com fileiras de cadeiras de plástico brancas, um quadro verde desses em que se alfineta cartazes, banheiros e uma pequena salinha aonde fica a recepcionista) e o segundo andar (que se divide em uma sala desproporcionalmente ampla, com janelas com vista para a favela, uma cozinha, e três salas pequenas, aonde são realizados os atendimentos aos usuários). Eu já havia frequentado esse mesmo CRAS quando era estagiária e conduzi ali algumas oficinas, e cada vez que eu o visitava, me vinham à cabeça conversas que tínhamos (eu e minha dupla) com um conjunto diversificado de mulheres que frequentava nossas atividades em 2012.

Meu encontro com Diogo, que tinha como pauta a discussão de possíveis intervenções que ali faríamos em conjunto, acabou se transformando em uma conversa mais fluida e em uma oportunidade de desabafo para ele que, em um tom de voz carregado de cansaço e apreensão, me dizia que precisava de férias e que não sabia o que fazer diante do que parecia ser um desmoronamento dos direitos das pessoas com quem trabalhava todos os dias. Diogo me contou que estava particularmente assustado com o quão curto era o prazo dado aos beneficiários do INSS e que estava tentando imaginar maneiras mais eficientes de entrar em contato com as famílias que poderiam ser afetadas pelo “pente-fino”.

Quando, alguns dias depois, fui ao outro CRAS, coordenado por Pedro, o assunto era o mesmo. Ainda que aparentemente mais calmo que Diogo, Pedro também se preocupava com a situação e com o fato de que o próprio beneficiário precisaria ir pessoalmente para a perícia. Os sujeitos que ele atendia que eram aposentados por invalidez ou que recebiam auxílio-doença, me dizia Pedro, frequentemente estavam acamados ou possuíam sérias dificuldades motoras que faziam com que a saída de casa, a descida do morro – com suas pedras, vielas estreitas e terrenos tortuosos – e a chegada na repartição pública responsável pela avaliação do merecimento ou não que essas pessoas teriam ao benefício (na maioria dos casos, no valor de um salário mínimo), se tornasse uma tarefa difícil. Não havia sido fornecido ao CRAS meios de transporte que pudessem auxiliar na mobilidade desses sujeitos, e tampouco tinha sido disponibilizado pessoal que ajudasse na retirada das pessoas (que não raramente precisariam ser carregadas) de suas camas e de suas casas. Dentro de algumas semanas, viajei para fazer meu doutorado sanduíche, e não pude acompanhar a forma

como Pedro e Diogo administraram a questão, nem as consequências que a política teve no Morro da Luz mais concretamente. Sei, porém, que em termos gerais, quase metade dos beneficiários do país tiveram seus auxílios cancelados (CAVALLINI, 2018).

A essa situação se somou à condição econômica precária e instável do estado de Minas Gerais, que acarretou o parcelamento dos salários de professores da rede estadual e uma consequente greve de 112 dias de duração. Além disso, os programas Fica Vivo! e Mediação de Conflitos foram interrompidos durante 5 meses de 2017 diante de um embate jurídico que se formou entre duas organizações que concorriam à licitação dos programas de prevenção à criminalidade do estado. Ainda que, como também afirmado em outros momentos deste texto, os dois programas tenham sido retomados posteriormente, a gritante fragilidade do aparato público na favela parecia gerar um sentimento de insegurança generalizada.

O enfraquecimento do sentido comunitário

A sucessão de acontecimentos e medidas tomadas pelo governo, o abalo de direitos sociais, a preocupação com o cancelamento de políticas públicas de largo alcance no território, a flexibilização de direitos trabalhistas e a ampliação do trabalho sem carteira assinada (ALVARENGA; SILVEIRA, 2019) possivelmente tiveram impactos importantes nos cotidianos de muitos dos moradores e trabalhadores do Morro da Luz. González de La Rocha (2006), como já discutido no capítulo 3, defende que o que Lomnitz (1975) e outros autores identificaram em territórios de periferia urbana da América Latina (os recursos desenvolvidos pela população pobre que, a partir da “confianza”, estabelecem redes de trocas não-monetárias que possibilitam sua sobrevivência e sua continuidade nas cidades) está baseado em pesquisas realizadas em momentos de crescimento ou estabilidade econômica em que, de fato, são desenvolvidas estratégias ancoradas no capital social que essas pessoas têm – chamadas de “recursos da pobreza” (*resources of poverty*) – mas que, em momentos de crise econômica e intensificação da pauperização desses setores populacionais, as redes de solidariedade antes características desses grupos se fragilizam, configurando, assim, uma “pobreza de recursos” (*poverty of resources*). O que aconteceria em períodos críticos seria, então, que muitas pessoas, imersas elas mesmas em um agravamento da pobreza, já não teriam condições de ajudar membros de sua rede e, ainda mais importante, aquelas

ajudadas teriam maiores dificuldades de retribuir os favores, aspecto, defende de La Rocha, fundamental para o funcionamento das redes de ajuda mútua descritas por Lomnitz.

Janice Perlman (2006), baseada na longa pesquisa que conduziu em três favelas do Rio de Janeiro (Catacumba, Nova Brasília e Duque de Caxias) entre 1968 e 2003, também defende que a presença e a intensidade com que tomam forma os “recursos dos pobres” dependem de alguns fatores que não podem (ou não deveriam poder) ser ignorados. Nesse sentido, a pesquisadora argumenta que

(...) a marginalização dos pobres urbanos foi aprofundada nos últimos trinta e cinco anos pela violência relacionada às drogas, pela falha da democracia em concretizar a promessa de dar voz aos privados de direitos, pelo estigma relacionado ao território e à raça, pelo crescimento do desemprego, e pela incapacidade de traduzir ganhos educacionais em renda fixa ou ganhos ocupacionais (PERLMAN, 2006, p. 154, tradução minha)

Perlman destaca conquistas importantes do país, como a “extraordinária revolução na alfabetização e educação através das gerações” (2006, p. 167, tradução minha). No entanto, ressalta a pesquisadora, o valor social da escolarização também mudou, e, atualmente, ter um diploma de Ensino Médio já não é garantia de bons empregos e de salários maiores. Existe, ainda, uma discriminação sofrida por moradores de favela, que tem maiores dificuldades na hora de encontrar empregos, e que passam a pensar – muito diferentemente do que pensavam seus pais e avós – que a educação não traz benefícios. Não raramente, essa percepção (que, afinal, não é totalmente infundada) tem como resultado trajetórias de abandono escolar e inserção de jovens no tráfico de drogas. O incremento da violência no mercado de venda de drogas e os sentimentos de medo e insegurança a ele atrelados fazem com que muitos dos interlocutores de Perlman evitassem sair de casa. A insegurança, defende a autora, leva a um declínio nos níveis de conexão social e a uma consequente redução na troca de informações sobre empregos (formais ou informais). Não é por acaso que muitos de seus entrevistados relatam um enfraquecimento do sentimento de unidade comunitária, tão fortemente presente nas memórias das gerações pregressas. Ao longo das últimas décadas, argumenta Perlman, moradores de favela tem se sentido presos em uma realidade caracterizada pela desconfiança e pela possibilidade de violência, seja advinda da polícia, seja advinda de traficantes – configurando, me parece, o que Machado da Silva (2008) denominou de “vida sob cerco”, ou ainda uma fase inicial de um processo que veio a formar, com o advento das UPPs no Rio de Janeiro, o que Menezes (2018) chamou de “regime de campo minado”.

De forma semelhante ao que relata Perlman sobre as favelas fluminenses, a realidade do Morro da Luz é, como discutido no capítulo 1 desta tese, frequentemente representada por seus moradores e pelos trabalhadores que lá atuam como sendo análoga a uma guerra. Os enfrentamentos cíclicos entre gangues, as ações policiais não raramente truculentas, a sensação de que estão todos sendo “espionados”, os cuidados que os sujeitos passam a tomar para não serem “mal interpretados” e violentamente punidos, os tiroteios sem vítimas, os casos de tortura e morte de moradores pertencentes ou não ao “mundo do crime” se sobrepõem e geram profundos e permanentes sentimentos de insegurança. O medo, como “eco da violência” (FREITAS, 2003; PAIVA; DE FREITAS, 2015), perpassa – em maior ou menor intensidade a depender dos sujeitos, das famílias, do momento, da região específica da favela em que se encontram, etc. – as ações e percepções de quem vive e trabalha no Morro da Luz. Uma das consequências desse cenário, como também identificou Perlman no Rio de Janeiro, é que as famílias e os sujeitos passam a se inserir em redes cada vez mais restritas, cada vez menores, e possivelmente cada vez menos eficientes em termos de capital social (BOURDIEU, 1985). A percepção de que se vive em uma zona de guerra em que há que se munir de precauções para quase qualquer ação no território se alia a uma situação de perda sistemática de direitos e agravamento da pobreza decorrente da crise econômica e política pela qual o país atravessa e parece configurar uma transformação importante no Morro da Luz: a *confianza* é paulatinamente substituída pelo *respeito*.

Cada um por si

A *confianza* se refere, afinal, defende Lomnitz (1973, 1973, 1975), a uma predisposição para o engajamento em redes de troca mútua, as quais, por sua vez, estão ancoradas em uma intimidade advinda de relações de longa duração. A situação atual do Morro da Luz, porém, parece dificultar a manutenção de relações longevas: o agravamento da pobreza faz com que não seja possível a reciprocidade necessária para as relações de ajuda mútua referidas por Lomnitz; o território é dividido em zonas dominadas por grupos criminais rivais, fazendo com que moradores de uma parte da favela frequentemente evitem conversar com moradores de outras partes; a preocupação em ser mal interpretados e em figurarem em fofocas que podem, em última instância, levar à morte violenta (MENEZES, 2018; VITAL DA CUNHA, 2015) faz com que as pessoas evitem falar sobre determinados assuntos (o que o estudante Jáder, como consta no capítulo 1, chama de “ditadura”);

a tensão que se agrava a cada novo episódio de enfrentamento entre gangues e que faz com que os moradores da Luz evitem circular em determinados locais e em determinados horários; e uma diversidade de outros fatores parecem contribuir para um enfraquecimento das relações estabelecidas na favela e, principalmente, para uma redução do tamanho das redes de *confianza* com a qual esses sujeitos possam contar. De fato, escutei de muitos dos meus interlocutores que, atualmente, no Morro da Luz, é “cada um por si”. Se a *confianza* está ancorada a uma intimidade advinda de relações de longa duração, a situação da favela nas últimas décadas parece dificultar a manutenção dessas relações longevas. Por outro lado, o *respeito*, como defendido ao longo do presente capítulo, é uma categoria posta em prática de maneira *situacional* e, por isso, não depende da longevidade das relações da favela (ainda que seja – como certamente o é – por essa longevidade afetado).

Como já comentei em outros momentos do texto, as mudanças ocorridas nas periferias do país (e, em alguma medida, da América Latina), ao mesmo tempo que representaram uma ampliação no acesso a direitos desde o fim da ditadura militar, foram também marcadas pela intensificação da criminalidade e da violência (CALDEIRA; HOLSTON, 1999; PERLMAN, 2006). O *crime* passou por um processo de ressignificação e sua legitimidade, como discuti em outras partes da tese, há algumas décadas se espria para muito além daqueles que estão a ele diretamente relacionados. A ampliação do acesso a bens e serviços e a constituição do *crime* como produtor de normatividade acontecem simultaneamente à também já discutida transformação no perfil religioso do país, com a perda da centralidade do catolicismo e o vertiginoso crescimento do evangelismo. Todas essas mudanças que caracterizam os territórios brasileiros de pobreza urbana foram também claramente encontradas durante meus anos de trabalho no Morro da Luz. Se, então, a *confianza* já não caracteriza tão bem os pobres das grandes cidades (e, dentre eles, os moradores do Morro da Luz), e se, nas últimas décadas, mudaram, como dito na parte I desta tese, as “formas de construção da legitimidade na textura social” (FELTRAN, 2007a, p. 95), a vida, a sociabilidade, o certo e o errado precisam ser construídos de outra forma. Meu argumento neste capítulo é que o *respeito* é fundamental para esse processo.

A análise a posteriori da respeitabilidade

As muitas cenas e narrativas que apresento nesta tese demonstram que a moralidade – que é, como vimos, disputada por distintos regimes – encontra-se em um processo de avaliação permanente. Não existe, afinal, um conjunto de regras claras estabelecidas *a priori* e que valham para qualquer situação e para qualquer pessoa, mas antes uma análise de cada acontecimento, realizada durante, mas, principalmente, posteriormente a esse acontecimento. Ou seja, não se trata mais de relações antigas (embora, é claro, elas estejam presentes e sejam importantes), mas primordialmente de situações cotidianas cuja justeza é analisada, em grande medida, *a posteriori*. E essa avaliação da justeza e da *respeitabilidade* é informada, então, pelo trinômio normativo composto por estado-igreja-crime.

Para Gabriel Feltran (2014), o que interconectaria esses universos moralmente distintos seria uma lógica mercantil que os atravessa. Nesse sentido, os mais diversos sujeitos que compõem o que chamamos de “pobreza” ou de “periferia” estariam ligados entre si por uma valorização da expansão do consumo. O autor defende que “o dinheiro é objetivamente elevado ao estatuto de forma mediadora entre grupos populacionais em conflito, suplantando em muito a legitimidade da lei e da moral, que invariavelmente os afastariam” (p. 497). Em contextos de pobreza urbana, existem, argumenta, constantes debates cotidianos que classificam sujeitos e acontecimentos de forma situacional a partir de valores compartilhados, como o “respeito”, “humildade” e “igualdade”. Esses valores, argumenta, “não são abstrações ou princípios gerais, mas ao contrário, são percebidos como sendo (ou não) concretizados cotidianamente em atos comentados, focados, avaliados” (2014, p. 506). Dessa forma, o que Feltran postula é que:

Ao invés de politizar a questão social ou os pilares da vida comunitária, portanto, parece-me que o híbrido dessas equações de mediação – o dinheiro – tem, ao contrário, elevado em muito a intensidade do conflito latente entre as formas de vida que, hoje, se elaboram nos cortes biopolíticos que esquadriham as cidades brasileiras. Valores, costumes e crenças comuns não se apresentam mais como fundamento de coesão de grupos sociais; o dinheiro parece ser a aposta para ocupar esse lugar. Dinheiro suficiente para a mediação entre esses recortes pode inibir as manifestações violentas do conflito que os cinde, segrega, separa. (FELTRAN, 2014, p. 508)

É verdade que a lógica mercadológica, de maneira condizente com a argumentação de Feltran, está presente no Morro da Luz e frequentemente atua como forma de mediação tanto nas relações entre

distintos atores dentro da favela quanto nas tensas interlocuções entre “pobres” e classe média. Em um ambiente urbano cuja diversidade lembra um bazar (RUGGIERO; SOUTH, 1997), moedas e sujeitos circulam cotidianamente entre inúmeras esferas e transitam entre o formal e o informal, entre o legal e o ilegal (KESSLER, 2010; TELLES; HIRATA, 2010, 2007). No plano das práticas, trabalhadores, bandidos e crentes valorizam o acúmulo de dinheiro e a possibilidade de consumo; valores obtidos no mercado formal transitam para o mercado informal quando um “playboy” pega a mesada que ganhou do pai assalariado e compra drogas na boca de fumo; o dinheiro obtido pelo “menino” com o tráfico é frequentemente aplicado nos shoppings na compra de bonés e tênis; pastores recolhem dízimos de fiéis mais ou menos participantes do “mundo do crime”; donas de casa compram artigos roubados nos camelódromos da cidade; jovens intercalam roubos e trabalhos informais; traficantes produzem festas que mobilizam a economia local com venda de bebidas e pagamento de ingressos, e assim por diante.

Dessa forma, como sustenta Feltran e como também indicam os achados da minha incursão etnográfica no Morro da Luz, os regimes normativos – ainda que pareçam ser autônomos e fundamentalmente distintos entre si – constroem, na prática, uma heterogeneidade de relações entre as três moralidades. No cotidiano, estado, igreja e *crime* “se hibridizariam profundamente produzindo sínteses pouco esperadas se olhadas pela perspectiva de cada normatividade” (2014, p. 505). É verdade, como demonstrei nos capítulos 1, 2, 3 e 4, que a análise do dia-a-dia no Morro da Luz aponta para uma mescla – ainda que nunca total – entre os três regimes que regulam os discursos e as ações na favela. Dessa forma, as legitimidades morais dos três regimes, ainda que pareçam, como sustenta Feltran, irreconciliáveis, nem sempre são tão distintas assim. Foram muitos os episódios que vivenciei ou que a mim relataram em que atuam processos de hibridização normativa, e o que permitia essa hibridização era justamente a noção de *respeito*. Como demonstrado no capítulo 2, as fronteiras que separam moralidades aparentemente antagônicas, frequentemente se tornam zonas cinzentas (AUYERO, 2007) e os limites que, para um olhar externo, podem parecer muito nítidos, são, na prática, embaçados. Na situação, também descrita no capítulo 2, em que os policiais ameaçam contar para os traficantes que o motivo da entrada da PM no Morro tinha sido o mal comportamento do adolescente na escola, o que importa ali – tanto para o policial, quanto para a professora, e possivelmente também para o próprio adolescente, é o *respeito*. Na situação em que o traficante faz com que a paciente peça desculpas por ter agredido a

pediatra do Centro de Saúde, o que importa – tanto para o traficante, quanto para a unidade de saúde – é o *respeito*. Quando a estudante do PVC escreve um texto relatando ter sido desrespeitada pelos traficantes e mencionando que a situação foi resolvida depois que seu pai conversou com o “patrão” da boca, o que importa ali, mais uma vez, não é se a ação é ilegal ou não, mas se está devidamente ancorada no *respeito*. Quando Roberto diz que a relação entre a igreja e o *crime* é de *respeito*, é porque é o *respeito* que importa, que é a condição mínima para a vida na Luz. Quando Thiago diz que tem amigos no tráfico e que a igreja acolhe traficantes, ele ressalta que a questão primordial é o *respeito*. Quando Du, que, com sua vivência pregressa no *crime* e sua atual religiosidade, consegue atingir envolvidos com o tráfico e auxiliar na ação estatal do Fica Vivo!, o que torna isso possível é o *respeito* a ele atribuído (como um exemplo de superação), e o *respeito* com que ele aborda os diversos atores com que interage. Eu poderia seguir elencando exemplos dos mais diversos tipos que demonstram essas conexões, mas o que importa aqui é que, diferentemente do que argumenta Feltran, o dinheiro, embora seguramente importante, não é a única forma de mediação existente em uma realidade fragmentada.

Feltran (2014) menciona que em territórios de periferia urbana do Brasil, valores como respeito, humildade e igualdade são acionados nas interpretações cotidianas de sujeitos e acontecimentos. Esses valores, sustenta o autor, só fazem sentido no mundo “popular” quando aplicados. Feltran, porém, parece não atribuir a essas noções a importância que elas de fato tem no dia-a-dia de quem vive e trabalha em periferia. Mais do que qualquer outro, o *respeito* aparece no meu trabalho de campo como uma noção fundamental para as interpretações morais (e suas consequências) da vida no Morro da Luz. Dessa forma, o compartilhamento da noção do *respeito* não é apenas uma característica das vivências de grupos sociais divididos por ações de governança – que separam os “pobres” entre consumidores e bandidos, e que direcionam suas políticas de acordo com essa classificação – mas antes o fator essencial que faz com que essas articulações entre distintos atores sejam possíveis.

O *respeito*, portanto, mais do que a *confiança*, parece ser a noção que possibilita as construções das relações que se estabelecem (não sem conflitos) entre os diversos atores do Morro da Luz. Ou seja, a *legibilidade* que modula o *enquadramento* (BUTLER, 2006, 2015) da realidade é feita, em grande medida, a partir da noção de *respeito*. Isso acontece em dois planos: 1) em um nível simbólico, é o *respeito* que vai permitir que essa triangulação normativa pareça plausível, ou seja,

predomina a ideia de que “o certo é o certo”, de que “o certo é aquele que *respeita* e que faz por merecer ser *respeitado*”, seja ele “bandido”, crente, ou trabalhador; e 2) em um plano pragmático, é o *respeito* que é acionado como justificção performativa de determinadas práticas que possam parecer contraditórias (a igreja acolhe os meninos envolvidos com o tráfico porque existe ali uma relação de *respeito*, a coordenadora escolar ajuda o traficante a se esconder da polícia porque eles se *respeitam*).

A noção de *respeito* é o elo que vai permitir que distintas normatividades coexistam em um mesmo território e não raramente em um mesmo sujeito. O *respeito* é uma noção que abarca questões tão diversas quanto saber reconhecer hierarquias (de gênero, geração, entre bandido e crente, entre olheiro e gerente da boca etc.), ser um bom filho ou filha, um bom pai ou uma boa mãe, um bom representante da comunidade (pode ser através de movimentos sociais ou através da proteção dos moradores por meio da violência criminal), saber conversar e argumentar, reconhecer a necessidades dos aparatos públicos (assistência social, escola, serviço de saúde), e colaborar com seu funcionamento na comunidade, não se viciar em drogas, não ser devedor do tráfico, não ser estuprador, não ter preconceito. É também ter dinheiro, humildade e disposição (“respeito é pra quem tem”, canta Sabotage), atributos do sujeito, construídos ao longo de sua história na favela, e atualizados cotidianamente, tanto nas situações ordinárias quanto nas críticas (BOLTANSKI; THÉVENOT, 1999). É, portanto, algo que um indivíduo *é* (sua reputação) e algo que um indivíduo *performa* (sua ação) – Roberto *merece respeito e trata a todos com respeito*. Sendo assim, o *respeito* é impermanente por excelência. É justamente por abarcar tantas questões que o significante *respeito* também não representa nada especificamente, e tem, por isso, a característica de maleabilidade necessária para a vida cotidiana em um contexto de múltiplas normatividades. A seguir proponho uma metáfora para ilustrar os processos de interação do trinômio normativo, e a forma como o *respeito* se torna um dispositivo articulador entre estado, igreja e *crime* no Morro da Luz.

CAPÍTULO 6: A MASSINHA DE MODELAR DO ENQUADRAMENTO

Judith Butler sustenta que, especialmente em cenários de guerra, são formados *enquadramentos* que produzem desigualdades nas *precariedades* de vidas distintas, e que, por consequência, separam as mortes que são das que não são passíveis de luto. Se um indivíduo não é considerado sujeito, defende a autora, sua morte não poderá ser chorada. Neste capítulo, eu argumento que, no Morro da Luz, o *enquadramento* através do qual uma vida pode ser lida como uma vida é informado pelo trinômio normativo estado-igreja-crime (que é possibilitado pela noção de respeito) e é caracterizado por uma instabilidade. Se as normatividades são maleáveis, como defendi no capítulo 4, o *enquadramento* por elas produzidos também é. Na favela, esse *enquadramento* se apresenta não como uma estrutura rígida, mas como uma “massinha de modelar”. Discuto, nas próximas páginas, como se dá essa dinâmica e mostro como, na favela, os sujeitos estão permanentemente engajados em uma análise de onde eles, seus amigos e familiares se encontram nessa “massinha de modelar”, se é mais ou menos provável que seus corpos sejam alvo de violência, se suas vidas correm mais ou menos risco.

6.1 As desigualdades das vidas (e das mortes)

A necessidade de compreensão da violência

No Morro da Luz, como discutido no capítulo 1, a realidade é interpretada e representada como análoga à de uma guerra. E, assim como em uma guerra entre estados nacionais, há momentos de intensificação e outros de relativo afrouxamento da sensação de insegurança e do medo a ela atrelado. Mas não parece haver momentos de total tranquilidade. Trata-se, afinal, de um território dividido entre gangues rivais que se enfrentam periodicamente, de uma população que é muitas vezes preventivamente incriminada (MISSE, 2010) pela polícia e não raramente por ela violentada, de um conjunto de famílias mais ou menos pobres, mais ou menos susceptíveis às oscilações políticas e suas repercussões nos direitos desses sujeitos. Todos que ali vivem podem relatar casos de pessoas próximas – amigos, vizinhos, parentes – que morreram de alguma forma trágica. E a violência, vimos, não se apresenta somente na situação específica em que corpos são feridos,

linchados, torturados ou mortos, mas também causa efeitos, ecos (FREITAS, 2003; PAIVA; DE FREITAS, 2015) nas sociabilidades e subjetividades construídas cotidianamente na Luz.

No entanto, nem os efeitos da violência, nem os da morte, são sempre os mesmos. Gayol e Kessler (2017, 2018) sustentam, baseados na realidade argentina, que algumas mortes contam com maior capacidade transformadora do que outras, que algumas mortes se tornam problemas públicos (e, portanto, passam a ser politicamente relevantes) enquanto outras não suscitam a mesma reação. Quando se trata de lugares que, na mídia, são constantemente vinculados à violência, defendem os autores, a morte comove menos e, por comover menos, conta com menor potencial político. Nesse mesmo sentido, no Morro da Luz, cada morte, quando divulgada para um grande público, fortalece a ideia (tão criticada, como visto no capítulo 5, por Arnaldo e pelos estudantes do cursinho comunitário) de que a favela é um lugar perigoso. E, então, por se tratar de mortes em localidades tidas como perigosas, não há, em geral, para a sociedade de forma mais ampla, uma surpresa e, não havendo surpresa, dificilmente ocorre uma comoção. Mas as mortes são assimiladas de formas diferentes a depender do contexto, e uma situação que pode ser considerada corriqueira ou que assim seja tratada pela mídia pode, em uma esfera mais micro, ocasionar outros tipos de reações.

No capítulo 1, discuti o caso de um jovem que foi assassinado de madrugada, ao chegar na padaria em que trabalhava, porque havia se queixado, através de uma postagem em seu *facebook*, da situação de conflito violento entre gangues que se passava na favela naquele momento. Para a cidade de forma geral, o ocorrido não pareceu gerar grande indignação – não ouvi nenhum comentário nas ruas, nos ônibus ou nos grupos de *whatsapp*. Aquele era mais um favelado morto, e aquela morte parecia apenas reforçar algo que já se sabia: que quem mora na favela está muito mais passível de ser morto do que quem mora no “asfalto”. Já na Luz, a morte do garoto, reconhecidamente “boa pessoa”, reconhecidamente “trabalhador”, foi motivo de reações de surpresa, tristeza, medo, revolta: era difícil *compreendê-la*. Aquilo parecia ser um quebra-cabeças que não se encaixava – a reputação, o modo como ele era *respeitoso*, o local do homicídio, o motivo – e, nesse contexto, o problema de um quebra-cabeças que não se encaixa é a sensação aterrorizante de que “eles podem matar qualquer um”.

Sujeitos que vivem em lugares em que, como o Morro da Luz, há uma alta incidência de mortes por causas externas (isto é, “não naturais”, com destaque para as decorrentes de violência e de acidentes), frequentemente desenvolvem mecanismos de autoproteção na tentativa de escapar das

múltiplas ameaças que encontram em suas trajetórias. É nesse sentido que Gayol e Kessler (2018) argumentam que no Fuerte Apache – um bairro pobre de Buenos Aires, frequentemente associado à pobreza, ao tráfico e à violência, estudado de perto pelos autores – há uma “gestão cotidiana da vida e da morte a fim de afastar a possibilidade de que a morte golpeie um ente querido, em particular a um filho”, isto é, “a morte é um risco que há que se evitar, e a morte do outro, ao mesmo tempo em que atualiza esse risco, põe em evidência que não atingiu a mim e nem aos meus” (GAYOL; KESSLER, 2018, p. 213, tradução minha). Essa dinâmica é de alguma maneira semelhante ao já debatido “regime de campo minado” descrito por Menezes (2018) em seu trabalho sobre favelas “pacificadas” no Rio de Janeiro.

A situação do Morro da Luz, ainda que obviamente distinta da de Fuerte Apache, e ainda que diferente da carioca em muitos sentidos, é, como defendi no capítulo 1, também caracterizada por uma constante necessidade de evitação de mal-entendidos, de cuidados redobrados, de “pensar duas vezes”, de atenção aos mínimos detalhes da vida na favela. Trata-se de uma tentativa de previsão da incidência da violência, constituindo o que parece ser a primordial forma de “gestão cotidiana da vida e da morte” no território. Essa gestão, porém, é permanente, perene e necessariamente inconclusa. Isso porque os processos sociais que permitem alguma previsibilidade da incidência da violência são dinâmicos e instáveis.

6.2 A impermanência de tudo

Conflito familiar e reviravolta

Du é, como descrevi no capítulo 3, dono de uma extensa e complexa trajetória de vida. Quando jovem, participou do tráfico de drogas no Morro da Luz, ganhou dinheiro e finalmente teve algum poder de compra. Em pouco tempo, desenvolveu uma adição que o levou a se endividar com a gangue de que fazia parte, sofreu um atentado, sobreviveu e passou a frequentar a igreja católica que o tinha acolhido quando sua vida estava em risco. A partir de sua experiência de quase-morte, Du se inseriu em um novo ciclo de amizades e abandonou a “malandragem”. Dentro de alguns anos, ele se converteu ao evangelismo, construiu uma carreira de artesão e passou a atuar como “oficineiro” da principal política pública de redução de homicídios de Minas Gerais.

Não entendo muito bem sobre sua vida afetiva, isso fica curiosamente de fora do relato que ele conta com tanta empolgação. O que sei é que ele tem filhos, que agora já estão grandes. Du menciona vagamente sua filha, “trabalhadora”, e seu filho, “o problemático”, embora não dê detalhes sobre o que fazia com que ele os classificasse da forma como os classificava. A história de Du – com as inúmeras surpresas, transformações e conflitos que a caracterizam – fazia com que ele se tornasse um interlocutor especial da minha etnografia no Morro da Luz.

Nossos encontros me inspiravam reflexões sobre raça e racismo, me faziam querer entender melhor os movimentos sociais de favela, faziam suscitar em mim questões sobre as mudanças que se passaram no crime (que, em sua visão, antes se tratava de “malandragem” e agora é “banditismo”). As conversas que tivemos também me trouxeram respostas e, principalmente, perguntas sobre a vivência religiosa, sobre as múltiplas formas com que o estado atua na favela e sobre como cada uma dessas formas impacta a vida e a subjetividade dele e dos diversos personagens que figuravam nas histórias que ele me contava.

Depois de meses do fim do meu trabalho de campo, entre abril e maio de 2019, quando eu já tinha ido e voltado do período sanduíche na Universidade de Chicago, visitei o Morro da Luz em algumas ocasiões para encontrar amigos e fazer entrevistas complementares. Encontrei com Du, que me relatou que estava passando por dificuldades com um de seus filhos, o “problemático”. O garoto, que estava agora envolvido com o tráfico, estava sendo muito violento com o pai, verbal e fisicamente, e havia jogado fora dezenas de peças de artesanato que Du tinha guardadas e que seriam sua fonte de renda primordial para os próximos meses.

As famílias, como ilustra o caso de Du, não são homogêneas. Existem diferenças de gênero, geração, religião e perspectivas de vida coabitando uma mesma casa. Muitas vezes é a unidade familiar que vai tornar possível a convivência de experiências periféricas distintas. Aos domingos, almoçam juntos mãe dona de casa, filho bandido, filho trabalhador informal, filha artista. Almoçam juntos pai pastor, tio traficante, filho estudante universitário. Isso não significa, é claro, que a família seja o lugar da harmonia ou da proteção. Pelo contrário, a família é “uma unidade social altamente contraditória caracterizada pela existência de confronto e solidariedade, e por uma tensão constante entre interesses individuais e coletivos que são perpassados por conflitos de gênero e geração, por vezes marcados por violência” (GONZÁLEZ DE LA ROCHA, 2006, p. 75, tradução minha). Como mostra a trajetória de vida de Du, muito pode mudar de uma geração para a outra.

Ele não me disse os detalhes do conflito que se estabeleceu entre ele e o filho, não me contou se houve algum evento em particular que pudesse ter desencadeado o desentendimento, e tampouco falou se o filho também estava agindo dessa forma com outras pessoas da família ou da comunidade. O que ele repetia é que a vida estava muito difícil, que estava em depressão e não sabia o que fazer.

Antes de nos encontrarmos, conversamos um pouco por telefone. O contato, porém, não tinha sido fácil. Du não tem celular ou redes sociais. Em alguns momentos das oficinas sobre a história da Luz, desconfiei que ele era analfabeto. Quando passávamos a lista de presença para os participantes, ele se aproximava de mim dizendo que não estava enxergando bem e pedindo que eu preenchesse a folha com seus dados (nome, idade e telefone). Nos momentos em que distribuimos cartolinas como forma de auxiliar nas dinâmicas de grupo das oficinas, Du, embora sempre participativo e envolvido nos debates, não fazia uso do material e se limitava a conversar e a tecer comentários sobre os desenhos e colagens feitos pelos demais participantes. Pensei que seu possível analfabetismo pudesse ter relação com seu “isolamento”, com sua recusa em ter um celular e com o fato de sempre ligar para o CRAS ou para qualquer pessoa e nunca mandar mensagens. De qualquer maneira, ele havia me passado os contatos de sua filha, Alcione, a “trabalhadora”, e da casa de sua mãe, Vanessa. Alcione demorava a responder minhas mensagens e raramente atendia as minhas chamadas, embora fosse sempre simpática quando conversávamos e me dissesse, em tom jocoso, que não sabia o que o pai “fica arrumando o dia inteiro que não para em casa”. Vanessa sempre atendia, mas também dizia que não sabia aonde o filho estava. Eu, porém, estava empenhada em voltar a falar com Du: ele tinha pedido, no último encontro que tivemos da série de oficinas no CRAS, que eu o procurasse quando voltasse ao Brasil. Depois de alguma insistência, ele finalmente me retornou.

Com a fala acelerada, Du me disse que o único aspecto de sua vida que estava valendo a pena era um curso para lideranças comunitárias que ele estava fazendo a convite de uma universidade particular. No curso, porém, os professores falavam de liderança “por amor”, ele me contava com um tom irônico na voz, rindo na medida em que conseguia diante das dificuldades que a vida lhe impunha no momento. Contou que ele e outro amigo, Matias, também morador da Luz, afirmaram aos professores e colegas que as atividades de que o curso tratava deveriam ser remuneradas, que só o “amor” não sustenta ninguém, e que “a força de trabalho do favelado é invisível”. O discurso

político e a identidade com a periferia já estavam presentes na vida de Du desde os tempos do movimento *black soul*, e, com contornos distintos, permanecem ainda hoje. Ele disse também que ver pessoas interessadas nele e nas histórias da comunidade era algo que o alegrava, e me agradeceu. Respondi que eu que tinha que agradecê-lo. Du voltou para o assunto do filho, “está muito difícil, menina, depois te conto”. Marcamos um encontro dentro de alguns dias na praça do Haiti.

Mais um momento de tensão para uma pesquisadora

O ônibus que eu peguei para chegar até a Luz estava atrasado. Eu queria avisar a Du que chegaria em pouco tempo, que já estava a caminho, mas me lembrei que ele não tinha celular. Quando descii, observei atentamente a praça e não o vi por lá. Resolvi ligar para a casa de Vanessa e perguntar se ela tinha notícias dele, se sabia se ele tinha vindo para a praça me encontrar. Vanessa me atendeu, perguntou se eu era a “menina da pesquisa”, eu disse que sim, e ela afirmou que Du estava a caminho e que chegaria em poucos minutos. Com um tom de quem conta um segredo, ela me surpreendeu dizendo para eu “tomar cuidado”, para não ficar “sozinha com ele em qualquer barraco” – “ele é meu filho, mas já fez coisas terríveis”, acrescentou. Diante do meu silêncio advindo do choque que sentia naquele momento, a senhora concluiu o assunto dizendo que “depois que fecha o portão do barraco, não tem mais o que fazer”. Eu a escutava como quem assiste a um filme de ficção de roteiro complexo, em uma tentativa de entender o que ela estava me comunicando, mas sem conseguir acreditar na veracidade daquela informação. Ela não tinha falado explicitamente, mas inferi que as “coisas terríveis” que Vanessa dizia que seu filho tinha feito estavam de alguma maneira relacionadas a violências sexuais. Voltavam à minha mente todas as conversas que eu tinha tido com Du, as participações dele nas oficinas, a intimidade e o carinho com que meus amigos do grupo cultural a ele se referiam (incluindo aqui mulheres militantes feministas), o modo como Amanda tinha ressaltado suas qualidades e as contribuições que ele tinha feito para a atuação do Fica Vivo! na favela. Assim que encerrei a ligação com Vanessa, o avistei. Ele se aproximava de mim com um aceno de mão.

Eu não poderia cancelar nosso encontro, era tarde demais e eu não saberia como justificá-lo. Além disso, eu também não queria deixar de o entrevistar e não acreditava completamente no que sua

mãe tinha me dito. Pensar que todos as pessoas com quem conversei que mencionaram Du e sua trajetória tivessem deixado de lado a violência sexual que ele supostamente cometeu (ato que, como já abordado em diversos momentos do texto, é geralmente punido com severidade na Luz), me parecia inverossímil. Nos cumprimentamos e começamos a subir o Morro. O sol estava forte, mas eu suava frio. Du me disse que iria me apresentar a Matias (seu amigo que também estava fazendo o curso para lideranças comunitárias). Ao mesmo tempo em que eu pensava que não era possível que fosse verdade o que Vanessa tinha me dito, também pensava em como faria para não ficar sozinha com ele em qualquer lugar. Enquanto caminhávamos, eu procurava me acalmar. Decidi que, para me proteger, buscaria de alguma maneira me assegurar de que sempre estivesse mais alguém conosco, mas que o trataria normalmente, como sempre o fiz, em uma presunção de sua inocência. E assim foi.

Essa cena não diz tanto de Du (afinal, não sei se o que sua mãe me disse era verdade, se se tratava de algum tipo de senilidade daquela senhora que, com idade avançada, já não teria pleno domínio de suas faculdades mentais, se eles tinham se desentendido por algum motivo e ela tinha resolvido atrapalhá-lo de alguma forma, ou se havia qualquer outra explicação para seu discurso), mas, sim, dos muitos percalços que se encontra quando se é mulher etnógrafa. Afinal, sendo ou não verdade o que me disse Vanessa, aquela situação de tensão e medo provavelmente não seria experimentada se fosse um homem a desenvolver a pesquisa de campo. Mas talvez um homem, no meu lugar, também não fosse tão acolhido quanto eu fui por senhores como Du e Roberto...

Vida sob cerco

Passado (parcialmente) o impacto inicial que aquela ligação tinha me causado, pude finalmente perceber o quão abatido estava Du. Suas roupas pareciam sujas e suas olheiras eram profundas. Até seu andar parecia mais vagaroso, como se seu corpo estivesse pesado, como se aquelas subidas fossem sofridas, como se aquelas ruas tivessem adquirido outra forma nesses últimos tempos. Enquanto caminhávamos, ele me contava com mais detalhes o episódio das peças de artesanato que seu filho tinha destruído – “não sobrou nada”, dizia, cabisbaixo, repetidas vezes.

Du, já desesperado diante da agressividade do garoto e da perda de sua fonte de renda optou por chamar a polícia para tentar dar um basta àquela situação. Depois de um tempo significativo de

espera, a PM chega e os oficiais, me diz ele, tratam toda a questão com descaso. Mais uma vez, os policiais são agressivos com aquele senhor de 60 anos, ainda que tivesse sido ele o denunciante da ocorrência. A intervenção policial, além de desagradável, também foi infrutífera: seu filho não foi contido, as peças não foram a Du devolvidas, e nenhuma medida – ademais do trato violento – foi tomada. Ainda que não tenha sido eficiente, a visita da PM surtiu efeitos importantes: dentro de poucos minutos, os “meninos do crime” (não ficou claro se eram ou não da mesma gangue de seu filho) foram até sua casa. Du, *crente e trabalhador*, não havia deixado de ser *ex-bandido*. Sentiu as consequências de ter chamado a polícia, e foi submetido a sessões de espancamento, em uma evidente situação de vida sob cerco (MACHADO DA SILVA, 2008a) em que não há a quem recorrer, em que cada aparente caminho torna-se na verdade um beco sem saída.

Quando chegamos em frente à casa em que nos encontraríamos com Matias, fomos surpreendidos por uma mulher, Virgínia, que devia ter seus 50 anos de idade. De uma maneira um pouco desajeitada, ela interceptou nossos caminhos, cumprimentou Du, e iniciou uma conversa. Sua pele era branca, suas roupas estampadas, e em seu pescoço havia uma tatuagem, visivelmente antiga e já consideravelmente desbotada, do que me pareceu ser um dragão. Eu entendia muito pouco do que ela dizia, sua fala era rápida, uma palavra atropelava a outra. A forma como ela se portava e a desorganização de seu discurso pareciam indicar algum tipo de deficiência intelectual. Du, quando me apresentou a ela, lhe disse somente meu nome, como se não valesse a pena dar maiores explicações ou render qualquer assunto com Virgínia. Eu estava vestida de branco, o que pareceu representar, para ela, um indício de que eu era da área da saúde. Virgínia me mostrava seus dentes amarelados, dizia que estava sentindo dor, e me perguntava repetidas vezes se eu poderia “consertar” sua boca. Eu esclareci que não era dentista, que estava ali para fazer uma pesquisa. Du tentava intervir, já sem tanta paciência, confirmando que eu não poderia fazer nada em relação à dor de dentes que Virgínia sentia. Eu sugeri que ela fosse ao Centro de Saúde, mas ela respondeu que não queria voltar à unidade, disse que já tinha “arrumado confusão” da última vez em que lá esteve.

Quando finalmente Du conseguiu se desvencilhar de Virgínia, ele me perguntou “você acredita que ela era linda quando jovem?”. Eu acreditava. No intervalo entre a batida da campainha e a resposta de Danilo, Du disse que a conhecia há muito tempo, que ela era “velha de guerra”, que quando ele estava na “vida errada”, Virgínia também estava. Ela era ladra, me disse Du, e já “passou por muita

coisa nessa vida”, das quais ele destaca o período em que Virgínia esteve na cadeia e as múltiplas ocasiões em que ela foi vítima de estupro: “foi coisa demais, ela surtou, hoje está aí precisando de psiquiatra”. De fato, há na literatura evidências que mostram a possibilidade de correlação entre vivências de violência e adoecimento mental (GONÇALVES; QUEIROZ; DELGADO, 2017; MINAYO, 1994). Eu escutava a fala de Du com interesse, ao mesmo tempo em que pensava na leitura que Virgínia fazia de mim e das minhas roupas, nas distâncias das nossas experiências de vida.

Matias abre o portão, nos cumprimenta, comenta que Virgínia que estaria “ficando cada vez mais doida”. Quando ainda estávamos entrando na casa de Matias, Du lhe perguntou se ele teria alguma coisa para comer, e eu imediatamente pensei na possibilidade de que, diante de todo esse cenário, ele estivesse passando fome. Matias disse que sim, foi até a cozinha e voltou com um pão com manteiga e um café para Du. Em pouco tempo comecei a entrevista com os dois. Estávamos no segundo andar da casa e eu me sentava ao lado de uma janela. Inicialmente, ainda apreensiva com o que a mãe de Du tinha me dito ao telefone, eu olhava constantemente para o lado de fora, verificava se tinha pessoas na rua, se alguém poderia nos escutar ou ver caso algo acontecesse, ainda que, racionalmente, eu imaginasse que tudo correria tranquilamente.

No decorrer da entrevista, em meio às lembranças de outros tempos da favela, das dificuldades materiais, dos problemas estruturais e dos laços criados na comunidade, Du retoma o assunto do desentendimento que teve com o filho. Ele destaca que o episódio do espancamento pelo qual passou havia acontecido uma semana antes do nosso encontro e relata que desde então não pôde voltar para casa e estava morando nas ruas da comunidade. A situação fez com que Du relembresse outra cena, ocorrida há alguns meses: a polícia, que tinha subido o Morro para prender um traficante que era seu vizinho, teria errado de endereço e quebrado o portão da sua casa. Ele relata que quando saiu de casa para ver o que estava acontecendo, o “menino” estava algemado, sendo levado por um policial que estava sem tarjeta de identificação (e que provavelmente seria o mesmo que quebrou seu portão). Em poucos minutos, chega uma viatura, Du anota o número da placa do veículo e aborda os policiais para tratar da questão do portão. Os policiais negaram que teriam sido os responsáveis pelo dano e Du teria dito a eles que acionaria a corregedoria da polícia, como de fato o fez. No entanto, alguns dias depois, quando os oficiais da corregedoria chegaram para conversar

com Du, eles teriam buscado intimidá-lo dizendo que ele teria que ficar frente a frente com o PM que tinha denunciado e perguntando-lhe se ele “teria essa coragem”.

“Eles já tinham conversado com a minha família”, me disse Du, “tipo assim com palavras dentro do vernáculo, eles olham nos seus olhos, falam palavras bonitas para você entender que se você complicar um policial você está correndo risco porque você mora em periferia”. Sua fala e seu olhar demonstravam uma raiva da polícia que, em várias ocasiões de sua vida, agiu como se ele fosse o inimigo a ser combatido, e não mais um cidadão.

O relato de Du me fazia pensar na instabilidade que caracteriza sua trajetória. Sua vida – e a possibilidade de morte a ela atrelada – tem seu valor modificado de acordo com as interlocuções simbólicas e materiais entre os regimes normativos do *crime*, do estado e da igreja. Ele chegou muito perto da morte quando era *bandido* e não cumpria com a “lei da favela”, tornou-se viciado e se endividou. Du, nesse momento, era um *mal bandido*, alguém que *não respeitava* e não *merecia respeito*. Depois de ser vítima de uma tentativa de assassinato, Du se converteu, tornou-se um religioso, um *ex-bandido*, um trabalhador. Mas seu passado nunca deixaria de fazer parte de quem ele é, e, diante do conflito com o filho (atual *bandido*), Du demonstrou não *respeitar* a “lei da favela”, e não ser, portanto, merecedor de *respeito*. Sua vida (e sua morte), passam a ser, novamente, menos significativas (BUTLER, 2006, 2015; GAYOL; KESSLER, 2018).

A diferença entre Du e seu Zé

A trajetória de Du era distinta, por exemplo, da de “seu Zé”, personagem hipotético que figura na fala de Caio (o professor da escola que também é morador da Luz), já discutida no capítulo 4 (p.137). Na narrativa do professor, há uma explicação sobre a diversidade de punições aplicadas a pessoas e ações que de alguma maneira “desviam” da “lei da favela”: um senhor de idade que chama a polícia porque está incomodado com a festa no vizinho, por exemplo, não será tratado pelo *crime* da mesma forma que um “nóia” seria se fizesse a mesma coisa. No caso do seu Zé, haveria uma conversa, paciente e respeitosa, entre os “meninos” e o “morador” para que a situação fosse esclarecida, muito provavelmente sem qualquer uso de violência. O “seu Zé”, afinal, além da idade avançada, é um “trabalhador” no sentido mais idealizado da palavra. Sua reputação – que

conferia a ele uma posição de pessoa *respeitada* – faria com que ele tivesse maior margem para manobra no território, maior capacidade de *negociação*.

O caso de Du era outro: ele já foi traficante e já foi viciado, ele é pai de bandido e sabe como funciona a “lei do crime”. Du, apesar de evangélico e assíduo frequentador de cultos, não é daqueles facilmente identificáveis, não usa roupa social com camisa abotoada até o pescoço, não anda com a bíblia debaixo do braço, não emprega um vocabulário “típico” e não deixou de beber, de forma que sua conversão ao evangelismo, ainda que tenha feito com que sua vida tivesse maior valor do que antes, não lhe conferiu tamanha autoridade moral como possivelmente aconteceria se sua “metamorfose” tivesse sido ainda mais extrema (TEIXEIRA, 2008). Tendo em vista todos esses fatores, Du agiu de maneira *desrespeitosa* ao chamar a polícia, interromper as atividades de compra e venda de drogas na favela e, conseqüentemente, colocar os traficantes em risco de aprisionamento. Em um processo instável e informado por uma variedade de regimes normativos, a *precariedade* da vida e o destino de Du são impermanentes e mostram a importância do caráter *situacional* da construção cotidiana do *certo*.

6.3 Um outro tipo de moldura

A analogia

Para Judith Butler (2006, 2015), a *precariedade*, característica inerente a todos os seres vivos, tem relação com o corpo: é a pele e a carne que nos tornam ao mesmo tempo dependentes de e vulneráveis ao outro. “Cada um de nós”, defende a autora, “é constituído politicamente em parte pela característica de vulnerabilidade social de nossos corpos” (BUTLER, 2006, p. 20). Como também já debatido em outros momentos deste texto, aspectos ambientais, sociais e políticos fazem com que algumas vidas sejam mais *precárias* do que outras. O que determina essas desigualdades, defende a autora, são os *enquadramentos* (“framing”), construídos através de *normas*, e que estipulam critérios por meio dos quais uma vida pode ser *reconhecida* como uma vida (o que implica que ela possa, então, ser *passível de luto*).

O trabalho normativo que determina a condição que uma vida tem de ser enlutada, porém, nunca está completo. Isto é, o *enquadramento* através do qual uma vida é *reconhecida* não é estável, não

está pronto, não está acabado. O que acontece é que o *enquadramento* precisa se reproduzir, transitar pelo tempo e pelo espaço, e, para isso, ele precisa romper consigo mesmo:

O enquadramento que busca conter, transmitir e determinar o que é visto (e algumas vezes, durante um período, consegue fazer exatamente isso) depende das condições de reprodutibilidade para ter êxito. Essa própria reprodutibilidade, porém, demanda uma constante ruptura com o contexto, uma constante delimitação de novos contextos, o que significa que o ‘enquadramento’ não é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo. Em outras palavras, o enquadramento não mantém nada integralmente em um lugar, mas ele mesmo se torna uma espécie de rompimento perpétuo, sujeito a uma lógica temporal de acordo com a qual se desloca de um lugar para outro. Como o enquadramento rompe com seu contexto, esse autorrompimento converte-se em parte de sua própria definição. Isso nos conduz a uma maneira diferente de compreender tanto a eficácia do enquadramento quanto sua vulnerabilidade à reversão, à subversão e mesmo à instrumentalização crítica. (BUTLER, 2015, p. 26)

A trajetória de vida de Du e o trabalho de campo no Morro da Luz de uma forma geral evidenciam a característica necessariamente inacabada do *enquadramento* de que trata Butler. Quando, porém, a autora utiliza a ideia de *moldura* para se pensar o *enquadramento* e a separação entre quem é e quem deixa de ser considerado *sujeito*, a imagem que nos vem à cabeça é a de um objeto retangular e rígido, como um porta-retrato, e é nisso que reside a fraqueza dessa analogia. Afinal, diferentemente do que aconteceria com uma *moldura* (“framing”, *enquadramento*) de madeira, plástico ou vidro que separa, de maneira rígida, um interior de um exterior, o *enquadramento* aqui analisado é móvel e instável. A noção defendida por Butler de que o autorrompimento é parte necessária do enquadramento faz sentido quando se pensa no cotidiano da favela, mas a autora não desenvolve maiores elaborações acerca de quais seriam os *mecanismos* e as *dinâmicas* através dos quais esse autorrompimento (e sua necessária reconstrução) se dá empiricamente, e a noção standard de *moldura* pode ser contraproducente na medida em que parece inferir uma fixidez que não encontra ressonância na prática.

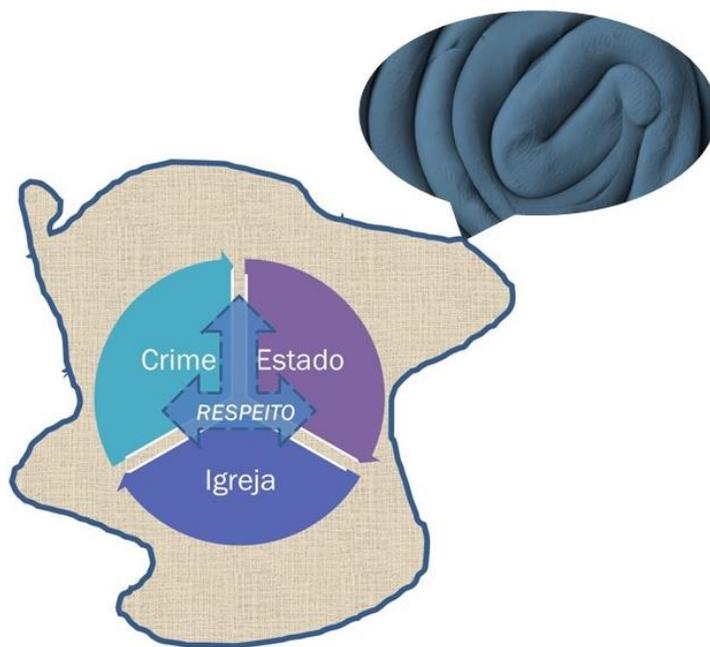
O que quero propor aqui, então, é que se eu utilizar a mesma analogia de Butler para pensar a Luz, o que percebo é que as molduras não são feitas de nenhum material rígido, mas de uma “massinha de modelar” do *enquadramento* que é constituída pelo *trinômio normativo estado-igreja-crime*. Afinal, como demonstra a vida de Du, a narrativa de Caio, e muitas outras cenas que discuto ao longo desta tese, na favela, o que é *enquadrado* e o que não é varia conforme o contexto, os atores nele envolvidos e as performances desses atores.

Busco traduzir a noção de “massinha de modelar” do *enquadramento* na figura ao lado. O contorno, torto, retorcido, feito de “massinha de modelar”, representa o próprio *enquadramento*: maleável, ele pode incluir ou excluir sujeitos daquilo que é considerado “gente”.

No caso de Du, as dinâmicas societárias que se deram em cada fase de sua história fizeram com que a massinha ora o englobasse, ora o excluísse, ora o mantivesse mais

próximo da fronteira entre ser e não ser sujeito. A “massinha de modelar” é informada pelos regimes normativos da igreja, do estado e do *crime*, em uma dinâmica que, como tento demonstrar ao longo do texto, é caracterizada por conflitos e por coalisões. A massinha é, portanto, construída e desconstruída a todo o tempo, e por isso está simbolizada na figura como imersa em um tecido, que se faz e se desfaz de acordo com as dinâmicas da relação complexa que se estabelece entre essas três normatividades.

Existe, como discutido no capítulo 5, algo que permite o diálogo entre os três regimes que podem parecer, a princípio, irreconciliáveis: a noção de *respeito*. Essa é a noção que é acionada nos exemplos trazidos até aqui (e nos que serão expostos a seguir): os “meninos do tráfico” fazem com que a paciente que havia agredido uma profissional de saúde volte ao local para se desculpar, para restaurar o *respeito* que deve caracterizar a relação entre comunidade e centro de saúde (e para evitar que a polícia seja novamente acionada); a relação entre igreja e os “meninos do *crime*” é vista como “de *respeito*”, como apontou Roberto; a polícia, a escola e o *crime* se articulam – por meio de ações mas também simbolicamente – para garantir que prevaleça o “*respeito*” que a escola merece, como ficou evidente no caso dos “anjos da escola”; e assim por diante. É o *respeito*, portanto, que, tanto simbólica (como base da plausibilidade das normas) quanto pragmaticamente (como elemento acionado por atores como justificção para atitudes aparentemente contraditórias)



alimenta os fios do tecido que se faz e se desfaz, e, por isso, está representado na figura como uma seta de três direções, que ora liga, ora aparta, sujeitos, normas e subjetividades estatais, criminais e religiosas.

A maleabilidade da “massinha de modelar do enquadramento” não é, porém, total: existem algumas situações ou alguns comportamentos que são rigidamente construídos como abjetos, como algo de fora do que é inteligível, como é o caso do estupro, conforme discutido nos capítulos 2 e 5. Existem partes dessa massinha que são mais duras e estanques, partes cuja maleabilidade é difícil ou quase impossível, que são atitudes tidas como abjetos e inumanas.

Quando a massinha se retorce, a violência se redireciona

A trajetória de Du mostra como, no caso da Luz (e, possivelmente, de muitos outros territórios latino-americanos de pobreza urbana), a *moldura* através da qual o mundo, a vida e a morte são vistos não é estável. Du, afinal, já esteve fora do *enquadramento* de quem é gente quando era traficante, viciado, e, portanto, um “mal bandido” e foi baleado por seus colegas de gangue. Naquela ocasião, sua vida não era valorada e, portanto, sua morte, se tivesse sido concretizada, provavelmente não seria motivo de grandes comoções. Quando ele passa a fazer parte da igreja católica e a construir outras relações, e quando também inicia sua carreira como artesão e passa a ganhar dinheiro “honestamente” (de modo a demonstrar o afastamento que tinha feito com seu passado de “malandro”), e, mais tarde, quando adere ao evangelismo e se torna um assíduo frequentador de cultos, sua vida passa a correr menos risco, a ser mais valorada. Mas quando, anos mais tarde, já evangélico e já pai de traficante, opta por chamar a polícia para resolver os problemas que estava enfrentando em casa, o passado de Du – que nunca tinha saído realmente de cena porque, como demonstrado no capítulo 3, compunha sua nova identidade de “ex-bandido” – volta a importar, e sua vida passa a correr perigo mais uma vez. Nesse caso, tanto para a PM (estado) quanto para os “meninos” (*crime*), Du não é merecedor de *respeito*. À medida em que a massinha se retorce, a violência se redireciona; à medida em que Du se move pelo espaço da massinha, ele é mais ou menos vítima de violência, e sua morte é mais ou menos provável.

6.4 A guerra e a luta pela sobrevivência

A contínua análise de si e da massinha de modelar

O que o trabalho de campo me mostrou é que, no Morro da Luz, a “gestão cotidiana da vida e da morte” de que tratam Gayol e Kessler (2018) se baseia, em grande medida, em uma constante análise da *massinha de modelar do enquadramento* e em um contínuo questionamento sobre em que lugar da “massinha” o sujeito, seus filhos, sobrinhos, tios, pais, amigos, vizinhos e colegas se encontram: se mais perto ou mais longe de seus limites, se essas vidas estão mais ou menos valoradas, se suas mortes são mais ou menos prováveis.

O garoto que foi morto por ter se queixado da guerra de gangues em sua página de *facebook* provavelmente estava, nessa análise contínua, no centro da massinha – isto é, as relações entre moralidades criminais, estatais e religiosas pareciam indicar que ele era *gente*, e que, portanto, sua vida tinha valor. É por isso que seu assassinato causou tanto choque. Quando, imediatamente depois desse episódio, os estudantes da escola ficam apreensivos em relação ao “jornalzinho” que iríamos publicar, o que acontecia era que a análise rotineira de onde eles estavam na *massinha do enquadramento* tinha sido posta em questão pela morte, sentida como particularmente injusta, daquele garoto. A experiência da violência, afinal, está diretamente relacionada às noções que construímos sobre o que é ou deixa de ser normal, sobre o que é ou deixa de ser patológico (DAS; KLEINMAN, 2000) e aquela situação era atípica, um ponto fora da curva, um acontecimento anormal, um evento que dificilmente poderia ser previsto.

O consenso sobre a morte

Graham Willis (2013), em sua pesquisa sobre as práticas investigativas de detetives da divisão de homicídios em São Paulo, demonstra que a moralidade do estado e a moralidade do *crime* não são completamente divergentes. O autor analisa mortes executadas sob o regime de governança do PCC e mortes executadas por policiais (estas últimas podendo ser classificadas como homicídios ou “autos de resistência”) e o que sua pesquisa indica é que existem noções compartilhadas entre os dois regimes que, nesse contexto, determinam “quem pode morrer, aonde, e em que circunstâncias” (2013, p. 26, tradução minha). Essa sobreposição de moralidades está relacionada

a uma ideia compartilhada de *merecimento da morte* e, sua necessária correspondente, *não merecimento da vida*, caracterizando o que Willis chama de “*consenso sobre matar*” (“*killing consensus*”). Uma das principais situações em que essa sobreposição moral aparece são os casos de morte pelo PCC: esses indivíduos são “piores do que bandidos”, não respeitam nenhuma das duas leis, e são, por isso, especialmente merecedores de morte.

A pesquisa de Willis vai ao encontro do argumento, defendido no capítulo 2 desta tese, de que os supostos “estados paralelos” tem intercruzamentos importantes. Ainda que em Belo Horizonte, e em grande parte de Minas Gerais, não atue de maneira significativa o PCC ou outra facção de grande porte, mas sim as pequenas gangues que coexistem dentro dos bairros e favelas, parece acontecer no Morro da Luz um fenômeno parecido com o analisado por Willis. Também aqui, há importantes encontros entre normatividades que parecem ser tão distintas e classificações relativamente compartilhadas em relação a quais vidas são mais e quais são menos importantes. Mas a ideia que quero sustentar é que essas classificações são advindas da interação cotidiana entre estado, *crime* e igreja (e não somente entre polícia e “bandidos”) e que, o consenso, se pensamos na Luz de forma mais geral, diz respeito ao *valor da vida* e não exatamente a um *consenso sobre matar*. Afinal, a maior parte da população da favela é contra os homicídios (com algumas poucas exceções, como nos casos de estupro, por exemplo), independentemente de quem os comete, ainda que todos entendam o *porquê* desses homicídios (ou da violência) acontecerem.

Dessa forma, no caso, por exemplo, da garota que, como descrevi no capítulo 1, é submetida a uma sessão de tortura, espancada, tem as mãos e as pernas quebradas, e os cabelos forçadamente cortados, as reações, ainda que de horror, ainda que de revolta, ainda que de desaprovação, denotavam uma ausência de surpresa – “ela apronta, fala o que não deve, usa droga, fica pra lá e pra cá”, explica uma moradora da Luz à entrevistadora do programa sensacionalista que noticia o ocorrido. Ou seja, essa jovem, com 18 anos, parecia já estar há algum tempo habitando os limites da *massinha de modelar do enquadramento*: seu *status* de sujeito, de vida válida, de alguém cuja possível morte é enlutável já não era tão reconhecido assim. Não significa que a comunidade de forma geral aprovaria seu assassinato (e por isso digo que, na Luz, não se trata propriamente de um *consenso sobre matar* – *killing consensus*), mas que a população reconhece sua vida como mais *precária*, mais instável, mais passível de ser violada ou eliminada (conformando, então, um *consenso sobre a morte*). E essa percepção tem a ver com a interação cotidiana entre estado, igreja

e *crime*, que, mesmo marcada por disputas e conflitos, acaba por construir um mecanismo – a *massinha de modelar do enquadramento* – que, entre embates e negociações, define um continuum (sempre impermanente) de *precariedades* de vidas (BUTLER, 2006, 2015).

Quando é só uma questão de tempo

Marina nasceu no interior da Bahia há mais ou menos 50 anos e veio para Belo Horizonte quando era pré-adolescente. Empregada doméstica, Marina tem a pele branca queimada de sol e os cabelos pintados de loiro. Ela é mãe de duas jovens, avó de uma criança, e dona de um sorriso que faz com que todo mundo queira sorrir também. Há alguns anos, um policial bateu na porta da casa da família, ela atendeu, e ele, sem conseguir olhá-la nos olhos, deu a notícia: Luiz, marido de Marina, pai de suas filhas e avô de seu neto, tinha sido encontrado morto em seu carro. A bala tinha acertado seu peito e sua morte provavelmente foi rápida, descreveu o oficial que, segundo me relatou Marina, conversava com ela com delicadeza e demonstrava em sua fala e em seus gestos a tristeza e o desconforto que sentia por ter sido designado para uma tarefa tão difícil como é a de notificar familiares da morte violenta de alguém querido.

Luiz era branco, trabalhava como pedreiro e era um “bom pai”. Ele cultivava amizades na favela, “conversava com todo mundo” e era “trabalhador”. Não havia, me diz Marina, qualquer previsão de que ele teria o fim que teve. Hipóteses sobre o que teria ocorrido começaram a circular entre amigos e familiares de Luiz. Com seus quase 50 anos, ele já não representava mais o alvo primordial da desconfiança que a polícia tem de homens residentes de periferia, e, então, dificilmente seria visto como um “bandido”, o que fez com que fosse eliminada a possibilidade de ele ter sido assassinado por agentes do estado. Teria que haver outra explicação. Luiz não se envolvia com o *crime*, tratava os “meninos” com “respeito” e nunca se soube de nenhum desentendimento entre ele e os traficantes, o que fazia com que a possibilidade de ele ter sido morto por um “desrespeito” à “lei da favela” fosse considerada improvável. Ele tinha, porém, me diz Marina, dois “problemas” que a entristeciam profundamente e que faziam com que, nos últimos anos de sua vida, ela sentisse por ele uma profunda mágoa: Luiz bebia demais e estava tendo um caso com uma mulher que também era casada. Nem a sua infidelidade, nem a sua relação compulsiva com o álcool, porém, pareciam afetar significativamente a reputação que tinha no

território. Na “massinha de modelar do enquadramento”, Luiz era contemplado como uma vida que merecia ser preservada. Nesse contexto, explica Marina, a motivação do homicídio (que, aliás, como muitos outros, parece não ter se tornado objeto de grandes investigações por parte de agentes estatais) teria que ter relação com outras questões. Sendo assim, a única explicação que Marina conseguia construir para dar sentido a tamanha violência era que ela só poderia ter sido fruto de um “crime passional”. A principal desconfiança da família era a de que quem matou Luiz teria sido o esposo de sua amante. De qualquer maneira, o cotidiano da família foi bruscamente interrompido pelo repentino fim do pai, e os impactos sentidos foram muitos: uma das filhas passou a ter síndrome do pânico e a precisar de acompanhamento psiquiátrico, Marina já não dormia e não conseguia parar de chorar, as dificuldades financeiras se agravaram e elas tiveram que se mudar de casa. Além de já não conseguirem arcar com o aluguel, estar todo dia naquele barraco em que viviam juntos desde que se casaram e não o ver, me disse Marina, fazia com que a ausência de Luiz fosse insuportável.

Inicialmente, Marina quis pressionar a polícia a desvendar o mistério e a punir o autor do crime, mas, com o tempo, a espera – fator recorrente nas vidas de quem perdeu familiares de forma violenta (VIANNA; FARIAS, 2011) – pareceu eterna e a dor por ela causada era intensa demais. Aos poucos, a família parece ter desistido de ter uma resposta oficial sobre aquela morte e passou a confiar na hipótese que tinham construído de que o culpado era o marido da amante. Marina retomou suas idas diárias à “casa de família” em que trabalha há mais 10 anos, procurou tratamentos psicológicos e psiquiátricos para suas filhas e criou uma rotina com seu neto. Uma das garotas conseguiu um emprego como vendedora de uma loja de brinquedos, o que representou uma melhoria na renda da família. A morte de Luiz nunca seria esquecida e aquela ferida seria dificilmente curada, mas a família conseguiu criar novos hábitos, construir um outro cotidiano. Marina, agora, sai para dançar aos finais de semana, o que ela fazia muito raramente quando seu marido era vivo (ele, apesar de manter uma relação extraconjugal, não gostava que ela saísse à noite, era “muito ciumento”). A adaptação ao novo bairro estava correndo bem, apesar da saudade que Marina sentia de viver perto de sua mãe (que, juntamente com seu pai, irmão e sobrinhos, também moravam na Luz, a apenas algumas ruas de distância). O terreno da casa atual era dividido com uma senhora mais velha e duas crianças, netos dessa senhora, que faziam companhia para Marina quando ela ficava em casa.

Passados sete anos desde a morte de Luiz, a família, que já tinha sofrido com uma perda, estava se preparando para outra: um sobrinho de Marina, Arthur, jovem, dependente químico, teria se envolvido em uma discussão na boca de fumo aonde costumava comprar drogas e, em um momento de particular destempero, teria dado um soco no rosto do “patrão”. Ainda que não totalmente dono de suas faculdades mentais naquele momento, o garoto começou a correr imediatamente, e, atrás dele, todos os “meninos” da boca, com pedaços de pau, facas e armas. Rápido e ágil, Arthur pulou o portão da casa da avó, mãe de Marina, e, atrás dele, pularam também os traficantes. A senhora, com seus quase 90 anos, se assustou. Uma das irmãs de Marina estava em casa, e, cercando o sobrinho com o corpo para impedir que ele fosse atingido, implorava para que os “meninos” não o matassem na frente da avó, para que eles *respeitassem* aquela idosa, moradora e honesta, que não aguentaria presenciar a cena. Os traficantes aceitaram, saíram da casa, mas ficaram rondando o barraco para pegar o garoto quando ele saísse. A família tinha medo de chamar a polícia, o que certamente elevaria ainda mais o nível de rechaço dos traficantes em relação a Arthur e à família, e, além disso, era provável que os oficiais os tratassem mal, não levassem em consideração aquela situação, não tomassem nenhuma providência e deixassem o jovem, viciado e favelado, ser morto pelos “bandidos”. De madrugada, outro tio de Arthur passou na casa e o colocou no carro, e os dois fugiram da favela. Visivelmente abalada, Marina relatava o nervosismo que atingiu sua mãe, o choro de seu irmão (pai de Arthur), a forma como a família buscava alguma saída para a situação. A esperança, porém, era pouca: “é só questão de tempo”, me disse Marina.

Arthur não frequentava a igreja, não trabalhava, não estudava, não “ajudava em casa”. Seu vício havia feito com que o uso da droga dominasse a maior parte de seus pensamentos. Há algum tempo, ele já não era mais *gente*, era *nóia*, e *nóia é coisa*. Sua vida, diferentemente da de Luiz, já não podia mais ser considerada vida, e ainda que ele ainda não estivesse morto, ele também não era tido como vivo (BUTLER, 2006). O ápice do *desrespeito* (e da imprudência) de Arthur foi ter dado um soco no “patrão” da boca de fumo. O “patrão”, afinal, não pode “deixar barato”, e precisa, como disseram os entrevistados de Zilli (2011) citados no capítulo 5, saber “impor respeito”, garantir sua “fama” como alguém com atitude, sem medo, com “coração de pedra”. O garoto já estava reconhecidamente fora da massinha de modelar do *enquadramento*, e sua abjeção era tamanha que a família considerava impossível reverter a situação. “A violência contra aqueles que já não estão totalmente vivendo”, ressalta Butler, “ou seja, aqueles que vivem em um estado de suspensão entre a vida e a morte, deixa uma marca que é marca nenhuma” (2006, p. 36, tradução minha). A morte

de Arthur não acarretaria os mesmos efeitos que a morte de Luiz causou. No caso de Arthur, a situação era *compreendida e previsível*, ele estava do lado de fora da massinha de modelar do enquadramento, e sua distância da massinha era tanta que parecia já não haver mais a possibilidade de administração dos riscos, de contorno da situação, de migração ativa pelos terrenos do enquadramento. Caso Arthur fosse de fato morto, haveria, é claro, dor, sofrimento, tristeza e saudade, mas a previsibilidade de seu fim parecia acarretar um processo de quase aceitação de seu assassinato, como se, ainda que vivo, ele já estivesse morto, uma marca que não marca. Até o momento em que escrevo essa história, Arthur continua vivo, mas segue morando em outro bairro. Ele não pode mais visitar o lugar aonde cresceu, ver seus avós, conversar com seus amigos, e começou a viver em um regime de exílio dentro da própria cidade.

6.5 A escolha da metáfora

Porque massinha e não roteadores

Gabriel Feltran (2018) descreve a convivência entre distintos regimes normativos nas periferias de São Paulo através do uso da analogia dos roteadores:

A mesma área que é considerada pelos integrantes do crime como *sendo* PCC, como uma cadeia ou favela de São Paulo, pode também ser ocupada por pastores e padres, professores, agentes de saúde ou comerciantes, e até policiais, que às vezes não sabem, às vezes não querem nem saber e às vezes dialogam diretamente com o irmão do PCC na região. Da mesma forma como ocorre com a internet, diferentes pontos de conexão à rede podem ser utilizados na mesma área, sem que um prejudique o sinal do outro. (p. 99, ênfase no original).

Nesse sentido, defende o autor, um sujeito pode circular e se “conectar” com distintas “redes” de acordo com seus interesses. Uma mesma pessoa, por exemplo, pode recorrer ao *crime* para lidar com um conflito doméstico e, em outro momento, recorrer ao Centro de Saúde quando precisa de atendimento médico, e, mais tarde, acionar um religioso na tentativa de conseguir auxílio diante de algum sofrimento profundo. Cada roteador, nessa analogia, serviria como formas de acesso a recursos. Como disse Thiago em um trecho da entrevista que me concedeu que já foi citado no capítulo 4, um sujeito, diante de um conflito, “consegue recorrer sim, tanto ao tráfico quanto à polícia, quanto a pastores dependendo da situação”. Mas para transitar entre as múltiplas normatividades é preciso, argumenta Feltran, saber as “senhas” de cada regime, ou seja, entender

os “*códigos sociais* internos ao pertencimento e condutas adequadas à cada rede, para acessar seus recursos” (2018, p. 99).

Na trama social que caracteriza as periferias urbanas, existem diferenças no nível de influência que cada roteador exerce sobre distintas pessoas. Um indivíduo, por exemplo, que ocupa um cargo alto na hierarquia do tráfico na favela, possivelmente já passou por um processo de *sujeição criminal* (MISSE, 2010) e se identifica mais profundamente como *ladrão*. Nesse caso, é provável que ele compartilhe de maneira ampla as noções moralizadas características do “mundo do crime”. Para essa pessoa, a realidade criminal pode parecer representar a totalidade da vida, e seu corpo recebe frequentemente inscrições que remetem a essa identificação, como tatuagens, cortes de cabelo, modos de caminhar, gírias empregadas, e assim por diante. Existiriam, porém, defende Feltran, pessoas que optam por não “se conectar” a essas “redes”, a viver de maneira independente do *crime*. Essas pessoas se portam como “trabalhadores”, buscam empregos fixos com “carteira assinada” e compartilham moralidades com a normatividade estatal, por exemplo. E há, como parece ser o caso de Thiago na maior parte de sua vida, aqueles que estão quase completamente imersos nas redes religiosas, que constroem suas relações principalmente a partir desses locais de convivência, que interpretam suas vidas e que delineiam suas ambições a partir da ótica religiosa. Em geral, porém, moradores de periferia não se identificam completamente com nenhuma dessas redes, mas parcialmente com todas e, então, conseguem transitar entre elas. Dessa maneira, a depender da situação e da necessidade que se apresenta, são acionados distintos regimes.

A grande maioria das pessoas, entretanto, vive esses mundos parcialmente, de modo menos intenso. A maioria não está engajada por completo em nenhum deles. (...) O fato é que os sinais dessas redes, emitidos por esses roteadores, espalhando suas normas ideais de conduta, coexistem nos cotidianos da cidade. Os sinais estão ali ao mesmo tempo, chegando para as pessoas de modo simultâneo. (FELTRAN, 2018, p. 101).

A noção de “massinha de modelar” que aqui proponho está em concordância com muitas das ideias defendidas por Feltran: no Morro da Luz, afinal, também coexistem diversos “roteadores”; quem vive e trabalha no território também consegue (de formas mais ou menos intensas a depender das trajetórias de cada um) se conectar a diferentes redes na tentativa de angariar recursos ou resolver conflitos; e há também a possibilidade de se recusar o acesso a determinadas redes com as quais se tem uma discordância profunda ou com as quais não há uma identificação mínima. O que me parece faltar na analogia de Feltran, porém, é uma característica fundamental das dinâmicas sociais da

favela: *crime*, estado e igreja não apenas coexistem e concorrem entre si, mas também se articulam, se constroem e se modificam *em relação* uns aos outros, aspecto central para o argumento desta tese.

No capítulo 2, demonstrei que, na empiria, *crime* e estado estão sempre se relacionando, seja na chave do embate/competição (nas ocasiões em que entram em disputa por legitimidade), seja na chave da articulação/reforço mútuo (nas ocasiões em que se associam e se retroalimentam). No capítulo 3, defendi que a igreja, diferentemente do estado e do *crime*, conta com uma legitimidade quase inquestionada na favela. É a partir deste lugar de legitimidade que ela se concretiza, mas também sempre em relação a estado e *crime*. Com o *crime*, a igreja interage tanto no discurso de oposição através da ideia de “guerra entre deus e o diabo”, quanto na articulação, através da conversão do “ex-bandido” e da construção da figura do traficante evangélico. Em sua relação com o estado, a igreja atua em uma convergência de valores quando, por exemplo, valoriza a identidade do *trabalhador* e quando representa uma esfera de sociabilidade para sujeitos que se encontram em situações adversas, e a igreja também se associa com o estado (ainda que haja, como muitas vezes há, divergências de fé e modo de ver o mundo entre atores religioso e atores estatais) quando lhe “empresta legitimidade” e auxilia no difícil acesso que os trabalhadores “da ponta” da relação existente entre atores estatais e seu público-alvo. Os três regimes, portanto, se concretizam *em relação* uns aos outros, e não independentemente uns dos outros. Isto é, as normatividades de cada uma dessas redes não são, como seriam os “roteadores”, independentes umas das outras, mas, sim, profundamente entrelaçadas.

Não me parece ser possível, ao contrário do que afirma o autor, que alguém que more em periferias viva como se algum desses regimes não existisse. Se uma pessoa se identifica muito profundamente com a moralidade religiosa, por exemplo, ela dificilmente poderá ignorar a presença do *crime* ou do estado na favela. Alice, a mulher que participou das oficinas que eu conduzia em 2012 a quem eu reencontrei em 2018, durante a série de encontros sobre a história do Morro da Luz, é evangélica e dona de casa. Como mencionei no capítulo 2, Alice busca preencher seus dias com participações em atividades e grupos oferecidos por instituições estatais, ONGs ou empresas atuantes na favela. Ela havia passado por um grave episódio depressivo e, como forma de evitar outras “crises”, procurava não ficar muito tempo em casa. Mas ela também não podia ficar muito tempo na rua: o medo que tinha de ter seu filho ser agenciado pelo *crime* era, para ela, um fator extremamente

ansiosamente, e Alice não se sentia tranquila quando o deixava sozinho. Sua rotina, ainda que ela optasse por não “acessar” as “redes” do *crime*, era por ele significativamente moldada. Nos caminhos que traçava entre sua casa e a igreja, ou entre sua casa e os locais que ofertavam as atividades de que participava, Alice necessariamente passava por “meninos”, armados, e os cumprimentava. Ela dizia que sempre lhes perguntava como andavam seus pais e familiares, em uma tentativa de demonstrar a eles que poderia se queixar com “adultos” caso aqueles jovens agissem de maneira “desrespeitosa” com ela ou com seu filho. Alice precisa levar em conta a atuação do tráfico de drogas na favela para delinear seu dia-a-dia. Ela se preocupa, como fazem muitos dos meus interlocutores, com a possibilidade do garoto ser de alguma forma “seduzido” pelo *crime*, teme o estouro de um embate violento entre gangues rivais e o perigo das balas perdidas, e sabe que, caso se veja envolvida em uma situação de conflito, precisará calcular cuidadosamente o risco que representaria o acionamento da polícia. O *crime* atua sobre ela ainda que ela busque, insistentemente, dele se manter distante.

Alice também é beneficiária do Bolsa Família e se preocupa com a frequência de seu filho na escola – se ele faltar muito, pode ser que ela deixe de receber aquele dinheiro que é fundamental para que a família consiga pagar as contas no fim do mês. Quando ela estava grávida, fazia consultas periódicas no Centro de Saúde mais próximo e, quando o filho era recém-nascido, ela frequentemente o levava à pediatra para verificar se a tosse ou a febre do bebê eram ou não motivo de preocupação. Agora que o menino é pré-adolescente, Alice se preocupa com a possibilidade de ele ser confundido com “bandido” e todas as manhãs, antes que o garoto saia para a escola, ela verifica se ele tem evidentes em seu corpo os indícios de sua filiação ao evangelismo – se o cabelo está bem aparado, se a roupa está o mais formal possível, se ele está levando a Bíblia na mochila. Ela procura ser “boa cidadã”, e busca fazer com que filho também o seja. O estado está profunda e diariamente presente em sua vida.

Todas as noites, Alice vai aos cultos de sua igreja. É provável que haja, na porta, como há em muitas outras espalhadas pela Luz e por outras favelas do país, uma placa com uma afirmação de que ali se combate o diabo. E o diabo, ela e todo mundo sabe, se refere, na periferia, ao *crime*, ao alcoolismo, ao abuso de drogas (GALDEANO, 2014). É possível que o pastor – como na história relatada por Luisa, dentista do centro de saúde, e como na descrição que Camila, minha amiga do grupo cultural, faz de uma das igrejas que frequentou, seja “ex-bandido” (ambas situações descritas

no capítulo 3) – e comece o sermão relembrando seus tempos de “vida errada”. Ele pode descrever o sofrimento que passou e a dor que impôs a tantas pessoas naqueles anos em que andava armado, em que se deixava seduzir pelo “poder” de estar no tráfico, em que participava de sessões de tortura de quem “desrespeitava” a “lei da favela”. Mas Jesus venceu a batalha, ele afirmará, e, se ele foi salvo, qualquer um pode ser. A batalha é espiritual e está presente nas mentes e corações de cada um.

A religiosidade vivida (WOOD, 2014b), na favela, é construída em relação ao *crime*, ao mesmo tempo, como argumentei no capítulo 3, através de uma oposição discursiva de luta contra o mal e do acolhimento daqueles cujas mentes ainda estariam dominadas pelo diabo (os “bandidos”, “nóias” etc.). O pastor possivelmente também vai dizer, como diziam os pastores das igrejas frequentadas por Thiago e Camila, que é necessária uma valorização individual de si (MCCLENDON; RIEDL, 2015; SMILDE, 2007; TEIXEIRA, 2009), e que parte importante desse processo está inscrita no *trabalho*. Alguns sujeitos, “desviados”, podem conseguir, muitas vezes através desse empreendimento de reforma de si mesmo e de sua família (SMILDE, 2007), a construção de uma nova identidade (TEIXEIRA, 2009). Tanto para a igreja, quanto para o estado, a empregabilidade e a construção da identidade de *trabalhador* parecem interessantes. Se o filho de Alice seguir na igreja e aprender, como aprendeu Thiago, a disciplina e o “respeito pelas regras”, ele estará mais próximo da ideia do pobre como consumidor a ser protegido e fomentado, e mais longe da do pobre como bandido a ser combatido e eliminado (FELTRAN, 2014).

A igreja, estado e crime se concretizam, na Luz, *em necessária relação uns com os outros*. Sendo assim, a metáfora dos roteadores parece insuficiente: todos são afetados, em maior ou menor grau, pelo trinômio normativo, e, no dia-a-dia na favela, essas redes se misturam. Por outro lado, a noção de “massinha de modelar” implica que quando um dos lados da massinha é muito profundamente moldado, toda a extensão da massinha pode sentir esse impacto (as partes mais próximas à extremidade moldada, seriam mais significativamente alteradas, e as mais distantes, menos). Se uma parte é retorcida, as outras, em maior ou menor intensidade, também podem ser.

Porque massinha e não “governscapes”

Há uma literatura, desenvolvida especialmente a partir dos anos 1990, que, assim como a presente tese, busca ir além da perspectiva estado-centrada para se pensar a produção de ordem na empiria. Essa tradição tem demonstrado a insuficiência da noção weberiana de estado como único detentor legítimo da violência na medida em que, na prática, existem outros atores produzindo normatividade. A contribuição desses estudos, muitos deles pertencentes a um escopo analítico conhecido como “giro local”, reside primordialmente na metáfora do *hibridismo* (BOEGE et al., 2009), isto é, na ideia de que “o estado, em contextos de estados frágeis, é visto somente como uma forma borrada, mesclada com outras formas de autoridade na constituição de um híbrido” (Stenpputat, 2013, p. 32, tradução minha). De fato, como fica evidente nesta tese, existe uma multiplicidade de governanças que convivem umas com as outras na vida cotidiana de boa parte das populações.

A metáfora do *hibridismo*, porém, ainda que ressalte a coexistência da ordem estatal com outros tipos de atores e produtores de ordem, tem aspectos problemáticos, como o comum menosprezo do papel da força e de relações de poder na construção de governos, a ausência de análises que conectem o “local” a dinâmicas maiores, e a reprodução de uma concepção falha do estado como monolítico, racional e pessoalizado (STEPPUTAT, 2013, 2018). O estado, afinal, defende Finn Stenpputat (2013), é, ele mesmo, *sempre* híbrido, o que também fica claro na etnografia do Morro da Luz, especialmente no argumento desenvolvido no capítulo 2 de que atuam, na favela, diversas vertentes daquilo que chamamos de estado, e de que essas atuações causam efeitos também diversos e não raramente até contraditórios.

Para abandonar o estado-centrismo (como corretamente propõe a corrente do hibridismo), mas também pensar no estado como efeito (MITCHELL, 1999) e como complexo e multifacetado em si mesmo, Stepputat sugere o conceito de “emerging governscapes” (que possivelmente poderia ser traduzido como “emergentes horizontes de governo”). “Emerging governscapes”, argumenta o autor, se referem a “paisagens com diferentes constelações de autoridade e governança que se formam e se espalham de forma desigual dentro e além de fronteiras nacionais ao redor do globo” (STEPPUTAT, 2018, p. 400, tradução minha).

A noção de “governscape” por Stenpputat proposta tem três características: é *espacial*, isto é, tem alcances irregulares dependendo do local geográfico (e esses limites não coincidem com as fronteiras nacionais); é *“perspectival”*, o que quer dizer que depende da percepção de atores particulares (o que constitui lei legítima para uma pessoa ou um grupo pode não o ser para outra pessoa ou grupo); e é *dinâmica*, ou seja, não se trata de um regime fixo, mas sim de performances, de “práticas soberanas”. Diretamente relacionada à noção de “governspaces”, então, estaria um entendimento, defende o autor, de que a *soberania* não seria um status atribuído a um país (que conseguiria “dominar” sua população e que seria reconhecido como soberano por outros países, por exemplo), como é muitas vezes tratada, mas antes estaria relacionada à contínua tentativa de “prática soberana”. Tratarei mais detidamente dessa questão em outros momentos do texto, mas por ora basta afirmar que a soberania *de facto* deve ser pensada enquanto “práticas que são fundamentalmente associadas ao uso ou à ameaça de violência em nome de uma comunidade política e moral, seja ela nacional, religiosa, comunitária, local, criminosa – ou a comunidade política do estado” (STEPPUTAT, 2013, p. 28, tradução minha). Em um contexto em que uma diversidade de atores desenvolvem “práticas soberanas”, distintos domínios competem entre si mas também se sobrepõe, conformando as “governspaces”, que seriam, então,

(...) horizontes de lei que (re)formam ideias, modelos e tecnologias de governo desigualmente espalhados ao redor do mundo e interagem com formas de lei e governo previamente existentes, sendo traduzidas, reinterpretadas e adaptadas em contextos e combinações sempre novas com outros registros de autoridade (2013, p. 28, tradução minha).

Essas formas de governo, argumenta Stepputat (2013, 2018), estão em um contínuo processo de reivindicação performática de sua legitimidade de exercer controle exclusivo sobre as vidas das pessoas. O autor esclarece que em alguns casos, conformam-se “zonas cinzentas de coalisão”, como acontece com organizações mafiosas, por exemplo, mas não se aprofunda na análise dessas situações.

O conceito de “emerging governscapes” é interessante para se pensar a realidade do Morro da Luz. Primeiramente, me parece rentável a ideia de que, como em uma paisagem, múltiplas formas de governo se espalham por territórios distintos de maneira não correspondente aos limites dos estados nacionais. Essas formas de governo – como são estado, igreja e *crime* na situação empírica aqui analisada – estão constantemente *em performance* em uma perene tentativa de obter controle

legítimo sobre as vidas de determinadas populações. Assim também funciona o trinômio normativo apresentado nesta tese, em especial estado e *crime*, uma vez que a igreja, como argumentado no capítulo 3, conta com uma legitimidade a priori profundamente espreada no Morro da Luz. Nos capítulos 1 e 2, ressaltei as negociações cotidianas em que se engajam atores estatais e criminais na favela. A tripla caracterização das “governscapes” (como sendo espaciais, perspectivais e dinâmicas) também parece fazer sentido quando se pensa o Morro da Luz. É comum, por exemplo, que família residentes em áreas mais próximas a bocas de fumo se vejam mais impelidas a se adequarem à normatividade criminal do que aquelas que vivem mais afastadas, de forma que a questão geográfica exerce um importante papel na distribuição das distintas governanças (e é, então, “espacial”). Além disso, como visto nos diversos exemplos etnográficos presentes no texto, a importância de cada regime varia de acordo com a perspectiva pela qual se analisa a situação, isto é, um grupo ou uma pessoa podem identificar a ordem estatal como mais legítima do que outro grupo ou pessoa, por exemplo (trata-se de um aspecto, portanto, “perspectival”). Por último, mas não menos importante, essas relações estão longe de serem fixas ou estáveis, mas, pelo contrário, são caracterizadas por um aspecto móvel (trata-se de algo “dinâmico”).

Sendo assim, a fragilidade desse conceito me parece ser a mesma da metáfora dos roteadores de Feltran: a pouca ênfase que se dá à forma como os muitos regimes se concretizam *em relação* uns com os outros, e não somente de maneira paralela ou concorrente. Isto é, a etnografia aqui apresentada indica que a *religião vivida* (RUBIN; SMILDE; JUNGE, 2014) na favela se dá em relação com o crime e com o estado; o *crime vivido* na favela, se dá em relação com a religião e com o estado; e o *estado vivido* na favela, se dá em relação com a igreja e o crime.

O avanço que a noção de massinha de modelar do enquadramento representa está ancorado, então, nas seguintes características: 1) ela permite representar como o entrelaçamento entre distintos regimes normativos afeta os próprios regimes normativos; 2) inclui o conteúdo desses regimes (estado, igreja e crime); 3) ilustra o que permite essas relações, que é o *respeito*; 4) abarca um nível de agência dos atores no cenário (que, no cotidiano, negociam suas posições na massinha, podem voluntariamente se deslocar até seu centro quando, por exemplo, se convertem ao evangelismo); 5) reflete a maleabilidade normativa, mas também o fato de que essa maleabilidade não é total (uma massinha de modelar não pode se transformar em outra coisa); e 6 – ela ilustra o fato de que, no cotidiano, os regimes normativos se concretizam e se modificam através de ações de pessoas,

assim como uma massinha de modelar não se transforma sozinha, mas precisa de alguém que, com ou sem essa intenção, o faça.

PARTE IV – FORMAS DE ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA

CAPÍTULO 7: A CIDADANIA NEGOCIADA

As periferias urbanas latino-americanas são historicamente marcadas por desigualdades, tanto entre os pobres e as classes mais abastadas, quanto dentro de um mesmo seguimento social. Neste capítulo, discuto essas desigualdades como parte da conformação do Brasil urbano e demonstro como elas não se limitam à esfera econômica, mas também se manifestam na fabricação de distintos níveis de acesso a direitos. Discuto as diferentes estratégias – mais ou menos individuais, mais ou menos coletivas, mais ou menos politizadas – criadas por moradores do Morro da Luz e/ou oferecidas por atores externos para contornar essas dinâmicas sociais que os marginalizam. Argumento, por fim, que nem todo meio de acesso a bens e serviços consiste em um meio de acesso à *cidadania*.

7.1 Trajetórias de mobilização

Experiências de discriminação na cidade

Du, quando criança e jovem, como descrito no capítulo 3, via sua mãe e irmãs descerem o morro com latões em suas mãos. Elas iam até um córrego e enchiam os latões de água. No caminho, encontravam outras mulheres, que também levavam latões, que também buscavam água, que também faziam o mesmo trajeto todos os dias. Se no percurso de volta para casa elas não fossem interceptadas por vigias ou policiais que furavam as latas, a mãe, as irmãs de Du, e as mulheres que as acompanhavam subiam o morro de novo e a água era usada para que suas famílias pudessem cozinhar e tomar banho. Elas passaram a se organizar em um movimento de mulheres pela água. Pouco depois, o pai de Du se inseriu em uma das Associações de Moradores do Morro, e, com mãe e pai envolvidos em movimentos sociais, a família começou a discutir, no dia-a-dia, as melhorias que imaginavam para a favela. Lembranças dos tempos antigos como essas eram frequentes nos discursos de Du e dos moradores mais velhos do Morro da Luz de forma geral. Com ares algumas vezes saudosistas, outras vezes de sofrimento, as insuficiências estruturais da favela conformavam um passado doído, mas valorizado: eram tempos de “luta”, e essa “luta”, de alguma maneira, transcendia as muitas heterogeneidades dos “favelados” e gerava uma “união” na comunidade.

Brodwyn Fischer (2008), a partir de sua pesquisa histórica sobre o Rio de Janeiro do século XX, também defende que as distinções existentes internamente aos setores populares da cidade não impediam a criação entre eles de uma noção de “nós”. Sobre isso, a autora afirma que

(...) No Rio – como em outros lugares, desde Cidade do México até Caracas até Lima até Salvador – nem raça, nem gênero, nem identidades de classe trabalhadora eram suficientemente generalizadas e poderosas para definir o relacionamento entre os pobres urbanos e a sociedade que os circundava durante a maior parte do século vinte. Poucas pessoas realmente pertenciam à classe trabalhadora organizada; identidades regionais e raciais competiam entre si em muitos planos; muitos laços culturais, econômicos, e pessoais ligavam os muito pobres a clientes, empregadores e protetores de outras categorias sociais; e eram muitos os migrantes que chegavam continuamente em uma cidade para a qual tinham grandes esperanças. Pessoas pobres no Rio entendiam parcialmente a si mesmos como mulheres ou homens, nativos ou estrangeiros, de pele clara ou escura, trabalhadores ou não. Mas eles também entendiam a si mesmos, em termos menos segmentados e específicos, simplesmente como pessoas pobres tentando sobreviver na cidade. (p. 3, tradução minha).

A identidade que, assim como Fischer identificou no Rio de Janeiro, parecia também caracterizar o Morro da Luz, era base para a construção de redes de reciprocidade mútua (LOMNITZ, 1993) e, não raramente, de organizações em prol de demandas comuns. Aos poucos, melhorias estruturais, ainda que insuficientes, começaram a mudar o cotidiano de quem vivia na Luz. Como mencionei no capítulo 3, existia, para Du, um forte sentimento de “comunidade” naquele período.

Na entrevista que Du me concedeu juntamente a Matias (aquele seu amigo que com ele estava atendendo um curso para lideranças comunitárias em uma faculdade privada da cidade), os dois relataram essas mesmas memórias. Du com 60 e Matias com 55 anos de idade, ambos negros, ambos nascidos e criados no Morro da Luz, retomaram as dificuldades que marcavam seus cotidianos, as buscas por água, as casas autoconstruídas. O acesso a infraestruturas “urbanas” era muito menor e mais precário nas periferias do que nas áreas centrais da cidade; a polícia tinha atitudes de abuso de poder; os barracos, então geralmente construídos de amianto, eram extremamente susceptíveis a desabamentos; os atendimentos de saúde eram frequentemente dependentes de “caridades” católicas. Aqueles senhores relembavam muitos dos perversos efeitos que a desigualdade existente no país teve em suas infâncias e juventudes na favela.

Matias contou, bem no início da entrevista, dando um exemplo da desigualdade e marginalização cotidianas a que eram submetidos, que as crianças de periferia não podiam ser batizadas na mesma igreja católica dos “ricos”. O problema, me explica, era que a igreja era “frequentada pelas

madames e os filhos das empregadas não podiam ir para não confrontar, entendeu?”. Eu fiz que sim e ele seguiu o relato, que, infiro pela forma como ele construía a narrativa, tinha ouvido de sua mãe repetidas vezes ao longo da vida. Matias nunca soube quem era seu pai, mas desconfia que seja o “pai de família” da casa aonde sua mãe trabalhava. Foi o “doutor”, afinal, quem conseguiu, com algum esforço, que Matias fosse batizado na igreja do “asfalto”. Para isso, mãe e bebê tiveram que entrar pelas portas dos fundos e esperar que todas as outras crianças fossem batizadas antes para, só então, poderem realizar aquela breve cerimônia que parece ter sido marcada por uma ambivalência: ao mesmo tempo em que a mãe de Matias ficou satisfeita por seu filho, diferentemente dos filhos de suas irmãs e vizinhas, ter sido batizado na “igreja chique”, ela também se sentiu humilhada diante da constante diferenciação que era feita entre eles e as outras famílias que ali estavam.

O apartheid da favela

As desigualdades existiam (e existem) não somente entre favela e “asfalto”, mas também dentro da própria favela – as redes de reciprocidade mútua de que trata Larissa Lomnitz (1975) eram mais restritas para uns do que para outros. Aquela parte da Luz em que estávamos, aonde Matias cresceu, relembram, costumava ser uma área de prostituição. Naquela época, cerca de 50 anos atrás, a região era muito mais violenta do que o restante da comunidade (“onde tem mulher e cachaça, tem briga”, justificaram). A mãe de Matias se instalou ali, me explica ele, porque nas outras partes do Morro as mães solteiras eram discriminadas e mal tratadas especialmente pelas mães casadas que nas primeiras viam potenciais ameaças às suas vidas conjugais. Dessa forma, aquela vila era majoritariamente constituída por mulheres, entre prostitutas e mães solteiras, que tinham suas fontes de renda de alguma maneira vinculadas à população dos bairros de classe média que circundavam a comunidade e não tinham condições de viver em moradias formais. Du morava ali perto, mas em uma área habitada por “famílias estruturadas”.

Matias e Du se conheciam desde pequenos, mas, ainda que ambos tivessem passado a infância no Morro e a apenas algumas ruas de distância um do outro, eles não conviviam: “o chique era que os meninos não podiam brincar com os meninos que tinham pai, eles falavam ‘não vai brincar com filho de puta’, entendeu?”, relata Matias. Os pequenos campeonatos de futebol organizados pelas

crianças naquele período eram divididos entre crianças “com pai” e crianças “sem pai”, e a interação entre os dois grupos era o tempo inteiro reprimida. Quando muito pequenos, nem Matias nem Du entendiam muito bem aquela dinâmica. Um pouco mais tarde, quando pré-adolescentes, ambos começaram a construir uma compreensão sobre aquilo. Matias passou a notar, nos diz, como aquela segregação acontecia para além das amizades que eram ou não permitidas entre as crianças, mas também em aspectos estruturais da vida na comunidade. Quando, por exemplo, depois de muita mobilização social de mulheres, a favela passa a ter acesso à água, essa água não era igualmente distribuída. Algumas famílias, em geral as das mães solteiras, continuavam dependentes das idas aos córregos, dos latões equilibrados na cabeça e do bom humor de vigias e policiais. Matias explica como o cotidiano dos moradores da Luz era afetado por aquela “discriminação interna” que ele caracteriza como “o apartheid da favela”:

Quando formava o time para jogar, aí eles não podiam vir jogar bola, eles não brincavam na rua, ficavam trancados. Eles não brincavam. O Du teve pai, ficava preso dentro de casa, porque não podia brincar com filho de puta. Entendeu? (...) E aí o que é que acontece com isso? Os meninos daquela época não sabiam o que é que era isso. Os outros meninos também não sabiam. Levava tudo na base da brincadeira. Só que com o passar do tempo veio a diferença. Ela ficou aberta. Então a parte rica da favela tinha água, tinha luz, tinha televisão e os com menor poder aquisitivo moravam nos fundos, buscavam água, ganhavam pouco, criavam bode e galinha para vender para os outros. [Du: a água era pouca]. A água, os que moravam na frente que tinham. Os de trás não tinham. Carregava água para eles, carregava, tinha uma escravidão. Se pagava para ver televisão. A televisão paga foi inventada aqui. (...) Está vendo quanto tempo passou, então, menina? E quando você passava na porta deles lá embaixo, porque não tinha rua, é que você ouvia a discriminação, ‘olha lá os ladrãozinho do beco’, ‘olha os favelados’, você entendeu? Porque eles eram a classe média da favela e você não tinha as benfeitorias que eles tinham. Para você ter noção, aqui eu fui o primeiro desse pedaço da favela inteira a comprar uma linha telefônica na época. Você sabe o que é que a Telemig⁵² fez comigo? Me cobrou 1800 metros de fio, lá da rua do lado até aqui. (Entrevista com Matias, morador do Morro da Luz, maio de 2019).

A desigualdade no acesso a bens e serviços de que falavam Du e Matias – tanto entre pobres e classe média ou alta, quanto entre os próprios moradores de periferia – não é característica exclusiva do Morro da Luz, mas parece estar relacionada à forma como a legalidade se expandiu historicamente no Brasil.

Brodwyn Fischer (2008) demonstra que os governos de Getúlio Vargas propagandearam uma promessa de *cidadania* que alimentava um profundo sentimento de esperança em uma população

⁵² Empresa de telefonia.

até então quase completamente desprovida de direitos. Foi também na busca por *cidadania* que boa parte dos brasileiros deixaram as regiões rurais aonde viviam rumo às cidades do sudeste do país. O Brasil, antes predominantemente rural e parcamente dominado por um sistema legal, passa a ser majoritariamente urbano e as leis tornam-se elementos fundamentais nas vidas de quem morava nas cidades. Durante as administrações de Vargas, afinal, foram instituídos os direitos trabalhistas, foram expandidos o setor público e a industrialização, as mulheres passaram a poder votar, foi instaurado um sistema eleitoral administrado por uma estrutura jurídica independente, e foram fomentados canais de comunicação direta entre a população e o governo. Pela primeira vez na história do país, o presidente tem as classes populares como o centro de seus discursos e ações. O incremento do setor público e a intensificação da industrialização, porém, não foram suficientes para absorver o enorme fluxo de migrantes que as cidades do sudeste recebiam, e muitas pessoas trabalhavam de maneira informal e moravam ilegalmente. As transformações eram muitas, mas estavam longe de ser universais.

O merecimento de direitos

A legislação construída nos governos de Vargas, como também abordei no capítulo 3, era frequentemente condicional: para receber os benefícios, o emprego precisava ser formal, o sujeito precisava ter certidão de nascimento (o que, para grande parte da população nascida em zonas rurais, simplesmente não existia), as casas precisavam ter título de propriedade e seguir padrões restritivos de construção. Além disso, leis que protegiam a “honra sexual” das mulheres estavam condicionadas a determinados comportamentos e só abarcavam aquelas consideradas “honestas”. Se alguma fábrica oferecia moradia a seus trabalhadores, esse oferecimento estava condicionado à conformação de famílias em formatos conservadores. Essas condicionalidades não se restringiam às ações governamentais, mas estavam presentes também nas “caridades” do período, que não raramente faziam exigências comportamentais moralmente informadas às pessoas que buscavam receber ajuda financeira, cestas básicas, tratamentos médicos ou abrigo (FISCHER, 2008).

As pessoas pobres, então, afirma Fischer, diante da já existente criação de direitos desenvolvida por Vargas (e da grande esperança dela decorrente) e das dificuldades que enfrentavam para acessá-los, costumavam, mais do que articular grandes movimentos de caráter revolucionário, fazer uso

dos meios de acesso direto entre a população e políticos, e conduzir negociações de caráter mais pessoalizado, como indivíduos, famílias ou, no máximo, comunidades. Eram muitas as cartas, por exemplo, escritas por populares e direcionadas ao presidente – situação que ele próprio estimulou em diversos pronunciamentos no rádio – em que eram descritas histórias ou contextos de privação e injustiça que esses sujeitos estariam vivenciando e em que eram solicitadas medidas concretas dos governantes. Os textos, frequentemente escritos em um tom que denotava certa intimidade, costumavam conter, também, uma argumentação que visava demonstrar que aquelas pessoas *mereciam* ter suas demandas atendidas. Esses sujeitos, não por acaso, descreviam suas estruturas familiares tradicionais, enfatizavam suas dedicações incansáveis ao trabalho, enalteciam suas apostas em um futuro melhor e apelavam ao caráter generoso que era amplamente atribuído a Getúlio. O presidente chegou a ler e responder grande parte delas e não foram poucos os pedidos atendidos. Quando, porém, isso acontecia, as divulgações sobre essas ações as relacionavam às características pessoais do “pai dos pobres”, à sua bondade ou humanismo.

Existia, assim, na busca pelo acesso a determinados direitos, uma necessidade de adaptação a perfis específicos e, então, de forma genuína ou estratégica (ou em um misto dos dois), os setores populares “viam a habilidade de persuasivamente assumir o papel de trabalhador devotado como crucial para a navegação bem-sucedida da maioria dos sistemas públicos e privados de punição, recompensa e proteção” (FISCHER, 2008, p. 102, tradução minha). O que acontecia, portanto, era que as muitas reformas de Vargas, por mais importantes e amplas que tenham sido (o que é inegável), estavam vinculadas a detalhes técnicos que as tornavam pouco inclusivas. Isto é, a *cidadania* por ele propagandeada não se tratava de direitos automaticamente adquiridos com o nascimento, mas antes de uma *cidadania do merecimento* (“worthy citizenship”), em que, na prática, o que existiam eram “privilégios ganhos através de formas estreitamente circunscritas de trabalho, moralidade, lealdade, e agilidade burocrática” (FISCHER, 2008, p. 116, tradução minha).

Dessa forma, ainda que a legislação brasileira fosse baseada em ideais mais igualitários do que as de países como a África do Sul ou os Estados Unidos (especialmente os estados do sul), produziam-se, ali, desigualdades legais sutis, não necessariamente na lei escrita, mas em suas exigências ou formas de implementação (FISCHER, 2008). Nenhum grupo, então, era totalmente excluído da *cidadania* – o status de “brasileiro” era comum a todos – mas as diferenciações eram feitas através da aplicação de tratamentos distintos a distintos brasileiros, conformando o que James Holston

(2008) denominou de *cidadania inegalitária inclusiva* (“inclusive inegalitarian citizenship”) ou *cidadania diferenciada* (“differentiated citizenship”). O resultado, defende o autor, é a geração de “uma gradação de direitos entre eles [os cidadãos], na qual a maior parte dos direitos são acessíveis somente a tipos particulares de cidadãos e exercidos como privilégios de categorias sociais particulares” (2008, p. 7, tradução minha).

Um dos dispositivos através do qual se produzia a *cidadania do merecimento* nas palavras de Fischer ou a *cidadania diferenciada* nas palavras de Holston, era a centralidade que as documentações passaram a ter nas vidas dos pobres urbanos. Elas serviam como provas concretas do merecimento ou não que os sujeitos tinham a determinados bens, serviços e direitos. A lógica do merecimento também abarcava o âmbito do direito penal: tanto no antigo código penal de 1890 (construído na recém-proclamada república) quanto no de 1941 (desenvolvido na Era Vargas), questões outras que não o próprio ato criminoso (ou sua ausência) compunham os julgamentos e estabelecimentos de penas. Fatores como a personalidade e a identidade dos réus já importavam no código anterior, mas os critérios para a análise dessa personalidade e dessa identidade eram completamente subjetivos. No novo código, esses critérios tornam-se menos frouxos e são explicitados: a vagabundagem, a mendicância e os hábitos de consumo alcoólico, por exemplo, poderiam levar à prisão de determinado sujeito, por *medida de segurança*, ainda que nenhum crime específico tenha sido por ele cometido (e, nesse contexto, a apresentação da carteira de trabalho, por exemplo, poderia – como ainda hoje pode – influir grandemente nos destinos dos pobres urbanos). A maioria das pessoas, então, viviam não somente uma pobreza material, mas também uma *pobreza de direitos*, e eram, portanto, afastadas da ideia de *cidadania* promovida por Getúlio, defende Fischer (2008).

Saídas individuais e coletivas

Processos como esses, aliados a outros, mais recentes, ligados principalmente ao incremento da “violência urbana” como representação da vida nas cidades (MACHADO DA SILVA, 1999, 2008b, 2008a) têm mantido e legitimado desigualdades antigas. Dinâmicas que produzem essa *pobreza de direitos* continuaram existindo, atravessaram gerações e marcaram as trajetórias de Matias, Du, e dos moradores do Morro da Luz de forma mais ampla, tanto quando comparados às

classes mais abastadas, quanto se vistos em uma escala mais micro dentro da própria favela. Os pobres urbanos podem, diante dessas desigualdades, traçar estratégias mais ou menos individuais, mais ou menos coletivas, mais ou menos politizadas para tentar contornar a *cidadania diferencial* que frequentemente os marginaliza.

Dentro da Luz, Matias, quando criança, se via segregado por ser uma “criança sem pai”. O status que ele e sua família tinham determinava seu local de moradia (“lá atrás”, mais longe do centro, mais afastado dos riachos para pegar água e dos potenciais locais de trabalho) e possivelmente influenciou no fato de que aquela porção específica da favela, aonde viviam as “putas”, não fosse contemplada pela telefonia ou pelo fornecimento de água advindo do movimento de mulheres. Apesar das muitas desvantagens que Matias viveu ao longo de sua vida, ele teve algumas oportunidades que a maior parte de seus vizinhos (incluindo aqui as crianças “com pai”) não tiveram. Ele foi escolarizado desde muito pequeno, fez “prézinho”⁵³ e estudou em escola particular no asfalto. Não fica claro com quais recursos sua escolarização era financiada, mas o que sim fica evidente é que sua mãe, empregada doméstica e analfabeta, sempre teve como prioridade que Matias estudasse e que ela era “ajudada” por “gente rica”. As outras crianças, em geral, tinham suas vidas todas construídas dentro da comunidade: seus familiares, amigos, escola e lazer estavam circunscritos à favela. Elas ficavam “limitadas”, e isso, afirma Matias, fazia com que elas “desenvolvessem pouco”. Matias, por outro lado, “convivia lá embaixo e aqui”, o que, acredita, foi muito importante para que ele conseguisse ter uma visão crítica sobre si mesmo, a favela e a cidade. De maneira em certa medida semelhante à trajetória de Danilo (um dos fundadores do cursinho pré-vestibular comunitário), descrita no capítulo 3, o acesso que Matias teve aos espaços geralmente ocupados pela classe média foram importantes para que ele concluísse seus estudos, fizesse faculdade de jornalismo e construísse uma carreira na área em que se formou. Diferentemente de Danilo, porém, Matias continua morando no Morro da Luz, na mesma vila em que cresceu.

A vida de Du teve outros contornos: quando criança, ele morava na “parte rica” da favela, seus pais eram casados e sua família era *respeitada*. Seu barraco foi contemplado pelas mudanças estruturais conseguidas na comunidade a partir das mobilizações e, para ele, vários anos antes de Matias,

⁵³ “Prézinho” é uma forma de se referir ao ensino infantil.

atividades cotidianas como tomar banho, cozinhar ou beber água tornaram-se muito mais fáceis do que anteriormente ao fornecimento de água na região. A mãe e as irmãs de Du já não gastavam tanto tempo e energia subindo e descendo morro com latas pesadas na cabeça e podiam se engajar em outras atividades, como o cuidado das crianças menores, a manutenção da casa ou as idas a forrós aos finais de semana. Ele, porém, viveu outras desvantagens: não estava incluído em redes de sociabilidade com pessoas “lá de baixo”, das classes mais abastadas, que poderiam, como foi o caso de Matias, Danilo, e tantos outros, mediar o acesso que ele teria a melhores postos de trabalho ou a uma escolarização de maior qualidade, por exemplo.

Para além das saídas individualizadas, Matias e Du desenvolveram, também, cada um à sua maneira, formas de militância ao longo de suas trajetórias. Du, como já dito no capítulo 3, fez parte do movimento *black soul* quando jovem. No Brasil de forma geral e em Belo Horizonte mais especificamente, o movimento *soul* estava relacionado a questões de valorização da cultura e da estética negras em um país profundamente racista, mas, ao, mesmo tempo, também se articulava a uma mobilização de moradores de vários bairros de periferia urbana. Os encontros, afinal, se davam em barracos de diferentes favelas da cidade ou, quando passaram para o centro, eram eventos de reunião entre sujeitos que, em distintas partes de Belo Horizonte, viviam experiências semelhantes: as dificuldades estruturais, a perseguição policial, os salários insuficientes. Ser negro e “favelado” eram (e ainda são) pautas intimamente relacionadas.

No caso de Du, e na maneira específica com que ele atualmente significa seu passado, a “malandragem” também se relacionava a isso: tanto “ser do soul” quanto “ser malandro” tinham a ver com uma identidade de periferia urbana, ambos tinham como importante característica a questão estética (roupas, sapatos, estilos de cabelo), e ambos apareciam como formas de se viver em um contexto de exclusão. Du não estava sozinho nessa concepção: a figura do malandro, construída em uma geração de pessoas frequentemente filhas de escravos, era uma crítica irreverente ao trabalho e ao trabalhador, que continuariam, de alguma forma, reproduzindo uma submissão advinda dos tempos da escravidão. Tratava-se, para Du, mas também para gerações anteriores à dele, de uma “figura que usava todas as rachaduras e fendas no sistema de opressão cultural e de classe para escapar das injustiças inerentes, não necessariamente ao trabalho em si, mas no trabalho enquanto praticado em uma economia desigual e exploradora” (FISCHER, 2008, p. 100, tradução minha). O malandro é a antítese do otário (o pobre trabalhador cuja vida se limita

ao trabalho e à família em um sentido mais conservador), a quem o malandro critica, mas também, em certa medida, respeita. Embora na ótica de Du exista uma clara divisão entre *malandragem* e *banditismo*, essa descontinuidade, na prática, não é total, e o “malandro simpático”, do tipo muitas vezes idealizado nos sambas – e com o qual Du se identificava – também era frequentemente violento (MISSE, 1995).

Naquele mesmo período em que Du vivenciava a *malandragem*, nas décadas de 1970 e 1980, durante a ditadura militar, Matias, muito novo, começou a se envolver com iniciativas de divulgação da realidade do Morro da Luz para o restante da cidade. Através principalmente de rádio, mas também de jornal e televisão, Matias e alguns de seus amigos se articulavam em prol da “expansão da voz do povo favelado”, da crítica aos estereótipos comumente relacionadas à favela e à construção de outros tipos de autorrepresentação (LEVY, 2018). O grupo de ativismo midiático de favela buscava divulgar artistas de periferia, angariar fundos para as famílias mais pobres do Morro (materiais escolares, cestas básicas etc.) e denunciar a infraestrutura deficiente da favela. Assim como o movimento *soul*, Matias e seu grupo eram o tempo inteiro perseguidos pelos militares, mas eram protegidos pela população que os ajudava a se esconder em distintas casas distribuídas pelo vasto território da Luz.

Com o declínio da ditadura, o grupo de Matias pôde se engajar de maneira mais explícita na conformação de um posicionamento político. Assim como inúmeras outras iniciativas semelhantes espalhadas pelo país e analisadas na literatura (CUSTÓDIO, 2017; PERUZZO, 2011), temas como os direitos de moradores de favela, formas de identificar e denunciar atos de violência policial e fomento de movimentos sociais de periferia passam a ser centrais nas atividades desenvolvidas por Matias e seus colegas.

Relatos, portanto, de mobilizações como as do movimento *black soul* de Du, dos ativismos midiáticos de favela de Matias, das articulações de mulheres pela água das moradoras, as diferentes Associações Comunitárias do Morro da Luz (divididas por vila), e muitos outros compõem um vasto repertório de movimentos sociais que tem atuado historicamente na favela.

7.2 Cidadania como conceito em disputa e a perpetuação das desigualdades

Movimentos sociais desde o fim da ditadura militar

Ainda que a cidadania, entendida como “um sistema de distribuição de direitos e privilégios públicos através de mecanismos compulsórios de direitos iguais” (FISCHER, 2017, p. 142, tradução minha) tenha se tornado, a partir da Era Vargas, uma promessa especialmente atrativa para os setores populares do país, ela nunca chegou a ser plenamente alcançada. Os avanços decorrentes da criação de direitos tiveram um importante impacto nas vidas dos pobres (principalmente dos pobres urbanos), mas a *cidadania*, concretizada, na prática, como uma *cidadania do merecimento*, nunca chegou a de fato produzir igualdade e, também por isso, tampouco chegou a se tornar um sistema hegemônico. A busca por direitos, então, marcou gerações.

O emprego ampliado da *noção de cidadania*, porém, é bastante mais recente do que a pura reivindicação de direitos. Foi a partir dos anos 1980, com o declínio das ditaduras militares latino-americanas, que uma linguagem baseada na ideia de *direito a ter direitos*, traduzida por uma luta por *cidadania*, começou a ganhar força e a articular os diversos tipos de movimentos sociais – de trabalhadores, feministas, antirracistas, pelas pautas da sexualidade (que até então ainda não eram denominadas “LGBTs”), por moradia, e assim por diante – que surgiam e se intensificavam no período. Os heterogêneos movimentos logravam, com o emprego da noção de cidadania, construir entre eles um terreno comum, reivindicar o aprofundamento da democracia e ampliar a própria concepção de política no país (DAGNINO, 2006, 2007).

James Holston (2008) argumenta que, nesse período (ou um pouco antes, a partir dos últimos anos da década de 1970), teve início uma mobilização popular, especialmente em torno das classes trabalhadoras, que teria sido capaz de desestabilizar estruturas antigas de desigualdade. Essas estruturas, afirma, podem ser traçadas desde os tempos coloniais do Brasil. O sistema legal brasileiro, em especial a legislação sobre propriedades de terra, foi, historicamente, um dos principais dispositivos de perpetuação de desigualdades que, de uma maneira ou de outra, atravessou as mais diversas fases políticas pelas quais passou o país. Isso acontecia porque a complexidade das leis – os termos empregados, a maneira confusa com que o texto é montado, as múltiplas formas possíveis de interpretá-las etc. – era tamanha que acabava por sistematicamente

produzir problemas cuja solução legal era impossível. A ausência de soluções, porém, não seria fruto de algum tipo de incompetência dos legisladores, mas antes um mecanismo de conformação de um *sistema de não-solução* (“*irresolution*”) que mantinha e reproduzia os privilégios das elites (que eram as classes que, segundo o autor, tinham os conhecimentos e recursos necessários para manipular os múltiplos fios que compunham a trama da confusa legislação de terras). É muitas vezes somente através de práticas ilegais que os conflitos promovidos pela própria lei podem ser resolvidos, e, assim, a lei se transforma em um instrumento de manipulação e violência (HOLSTON, 1991).

Foram os movimentos dos pobres urbanos especialmente desde a redemocratização do país que, para Holston (1991), tiveram a capacidade de desestabilizar essas estruturas de reprodução de desigualdades. As classes populares estariam, nas últimas décadas, aprendendo a utilizar a lei – e o sistema de não-resolução a ela inerente – para alcançar seus próprios interesses e teriam construído, na prática, caminhos tortuosos para conseguirem ser proprietários de suas casas: primeiramente, terras eram invadidas de maneira ilegal, para, mais tarde, ter início batalhas legais pela propriedade, cujos resultados, ainda que demorados, costumavam ser favoráveis aos moradores de periferia. Dessa forma, as classes baixas, que não teriam como cumprir as restritas e confusas regras de construção e que não teriam renda para acessar terras dentro da legalidade, teriam passado a utilizar a arena legal de forma estratégica, e, com isso, construído parte significativa das periferias das grandes cidades do país.

Dessa maneira, argumenta, Holston, onde antes havia o predomínio de uma *cidadania diferenciada* (“*differentiated citizenship*”), caracterizada, como já foi dito, por tratamentos diferentes dispensados a cidadãos diferentes, passa a ser constituído outro tipo de cidadania, forjada principalmente por movimentos trabalhistas de pobres urbanos: a *cidadania insurgente* (“*insurgent citizenship*”). Holston defende que a autoconstrução das periferias teria possibilitado um engajamento dos pobres urbanos a partir da manipulação da lei, e das reivindicações em torno da obtenção de serviços básicos e do direito à moradia, e que esses estratos sociais, em poucas décadas, “ganham direitos políticos, tornaram-se proprietários de terra, fizeram da lei um recurso, criaram novas esferas públicas de participação, conquistaram direitos à cidade, e se tornaram consumidores modernos” (HOLSTON, 2008, p. 9, tradução minha).

O autor afirma, porém, assim como uma ampla bibliografia sobre o assunto (ARIAS, 2006b; CALDEIRA; HOLSTON, 1999; CRUZ, 2011, 2016; GOLDSTEIN, 2003c, 2005; GOLDSTEIN et al., 2008; GONZÁLEZ, 2014, 2017; RIZEK; AMORE; CAMARGO, 2014), que, ao mesmo tempo em que se seguia o processo de democratização do país e da América Latina em geral, o incremento de novas formas de violência advindas principalmente da maneira como o tráfico de drogas se concretizou no continente passou a ter efeitos cada vez mais marcantes e prejudiciais nos cotidianos e vidas da população. As cidades brasileiras, defende Holston, “experenciaram um clima generalizado de medo, criminalização dos pobres, apoio à violência policial, abandono dos espaços públicos, e fortificação das residências”, (2008, p. 14, tradução minha), fatores que geraram uma reprodução da *cidadania diferenciada* e certo regresso da *cidadania insurgente*. O antropólogo argumenta que criou-se um contexto complexo de espaços híbridos de cidadania, em que nem a violência é capaz de impedir por completo o crescimento das inovações democráticas da *cidadania insurgente*, e nem a *cidadania insurgente* é capaz de impedir totalmente a perpetuação de antigos sistemas de reprodução de desigualdade da socialmente arraigada *cidadania diferenciada*.

Brodwyn Fischer, por outro lado, a partir da já mencionada pesquisa que fez sobre o Rio de Janeiro (2008), mas também de um trabalho mais recente sobre Recife (2017), afirma, em uma oposição a Holston, que a busca por direitos não é novidade, e, como já debatido ao longo desse capítulo (e como também demonstram as memórias de Du e Matias), tampouco é recente o uso estratégico da lei pelos pobres urbanos. Pelo contrário, a história do país e de boa parte da América Latina é marcada pelo profundo imbricamento entre informalidade e engajamento popular nas demandas por cidadania. De fato, “ao longo de mais de um século de construção de cidade, cidadania e direitos têm sido elementos críticos da luta das pessoas pobres pelo pertencimento urbano” (FISCHER, 2017, p. 122, tradução minha). Em concordância com a autora, quando Du e Matias retomam suas trajetórias de engajamento, fica evidente como a busca por acesso a direitos fez parte de suas vidas e da história do Morro da Luz, e que emergiram muito antes do declínio da ditadura. O que parece ter acontecido com o fim dos governos militares na América Latina foi muito mais uma articulação entre pautas distintas, uma ressignificação da política (que passa a abarcar pautas identitárias) e uma maior liberdade para mobilizações, do que a conformação de um novo tipo de cidadania propriamente dito.

As conquistas dos movimentos sociais na Luz e em outros territórios semelhantes – forjadas antes, durante e depois da ditadura – são inegáveis: dentro de algumas gerações, a favela passou a ser completamente abastecida de água e energia, a ter acesso à telefonia e internet, a ser atendida pelo sistema de transporte público, a contar com serviços de saúde e assistência social. Mas os mecanismos de reprodução de desigualdade continuam funcionando, agora com outros contornos, e a busca dos setores populares por direitos permanece. Nem sempre que há uma articulação entre pobres urbanos, porém, trata-se da reivindicação da *cidadania igualitária*. Em muitos momentos, em um contexto de privação de direitos, como é o caso de quem vive em favelas, o que se quer, diante do imediatismo advindo de urgências concretas, é o simples acesso a bens e serviços e a consequente garantia da possibilidade de sobrevivência e permanência dos setores populares nas grandes cidades.

Nesse sentido, em uma crítica a Holston, Fischer afirma que:

Apesar das dramáticas transformações nas leis e nas políticas, uma abordagem histórica sugere que trinta anos de democratização urbana fizeram relativamente pouco para interromper o papel central da informalidade na produção de espaço urbano para as populações pobres e da classe trabalhadora do Brasil. Observadas ao longo de um século, as lutas sociais urbanas de Recife são mais incrementais que insurgentes, mais cíclicas que revolucionárias e mais ecléticas que ideológicas. Seu grande triunfo foi a criação e expansão de possibilidades urbanas para milhões de moradores pobres e da classe trabalhadora. Sua grande fragilidade tem sido a incapacidade de tornar a cidadania igualitária uma missão mais poderosa do que o progresso urbano incremental. (FISCHER, 2017, p. 126, tradução minha).

Lógicas neoliberais e a cidadania mercantil

A partir dos anos 1990, especialmente com o mandato presidencial de Fernando Collor de Mello (1990-1992), o significado de *cidadania*, já comprovadamente capaz de acionar mobilizações populares, passa a ser disputado e angariado também por lógicas neoliberais. Nesse cenário, a ideia de direitos é, muitas vezes, abandonada e substituída por um foco no mercado.

Esse abandono prático é evidente quando o que conta como direitos sociais passa a ser entendido como benefícios e serviços a serem procurados no mercado. Por exemplo, no modelo neoliberal, isso pode ser visto em organizações sociais motivadas por deveres morais em prol da solidariedade com os pobres ou por simples caridade tradicional, ou em programas governamentais de emergência para distribuir alimentos para os mais necessitados. Tal reconfiguração não pode ser entendida se não for colocada dentro da

estrutura mais geral que expressa o caráter distinto e novo do que foi chamado neoliberalismo. Assim, a redefinição da cidadania está intimamente ligada a uma nova fase da acumulação capitalista e suas exigências, ao crescimento excessivo do espaço do mercado, à nova estruturação do trabalho, à redução do Estado em relação às suas responsabilidades sociais e às correlatas novas responsabilidades da sociedade civil (DAGNINO, 2006, p. 18, tradução minha).

Nesse processo de disputa pelo significado de cidadania, argumenta Evelina Dagnino, questões coletivas e identitárias perdem a importância e o entendimento da cidadania começa a ser cada vez mais associado a algo individual. Ser um cidadão passa a significar, em grande medida, estar integrado ao mercado e ser um consumidor. Nesse contexto, políticas públicas começam a estar direcionadas somente às parcelas da população cuja pobreza é extrema. O que acontece, então, é que “os públicos-alvo dessas políticas não são vistos como sujeitos de direitos, mas como seres humanos ‘carentes’ a serem focalizados por caridade pública ou privada” (DAGNINO, 2006, p. 19, tradução minha).

Durante os governos do PT (Partido dos Trabalhadores), especialmente nas gestões de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010), os setores populares passaram por importantes transformações: sua capacidade de consumo se expandiu significativamente, um maior número de pessoas foi contemplado por políticas públicas (como o Bolsa-Família, por exemplo), e os canais de participação da sociedade civil na configuração de ações estatais – já previstos na Constituição de 1988 – se expandiram e tornaram-se a materialização do diálogo institucional entre “governo” e “governados”. Ao mesmo tempo, a preocupação com a “governabilidade” fez com que grandes negociações se dessem nos “bastidores” das relações políticas e com que os processos participativos tivessem sua importância reduzida e não raramente resultassem em formas de apaziguamento de conflitos e demandas populares (DAGNINO, 2007); a violência relacionada às dinâmicas do tráfico de drogas que, já há algumas décadas, tinha se tornado uma preocupação social, atinge níveis mais alarmantes; e os pobres começam a ser sistematicamente classificados entre trabalhadores e bandidos.

Muito já se passou no país desde então: os governos de Dilma Rousseff (2011-2016), o controverso processo de seu impeachment, o breve governo de Michel Temer, e mais recentemente a eleição de Jair Bolsonaro para o principal cargo público do país tem efeitos fundamentais no que se refere a acesso a direitos, a vias de participação popular, às noções de justiça, às políticas econômicas. Não cabe no escopo da presente tese uma análise mais detida desses processos, mas antes a análise

da cidadania que, como argumenta Dagnino, é um conceito em disputa e, ainda mais importante, uma análise da cidadania *de facto*, ou seja, como a cidadania é realmente praticada nas vidas reais de pessoas reais. E o que o trabalho de campo me mostrou, bem como o que outras pesquisas já levantaram (CALDEIRA; HOLSTON, 1999; DAGNINO, 2007; FISCHER, 2017), é que a reprodução da desigualdade na vivência da *cidadania de facto* no país – seja através das condicionalidades dos direitos, da construção de um inimigo interno materializado nas favelas, dos cortes de verbas das ações estatais, da individualização do significado de ser um “cidadão”, da valorização popular e estatal do emprego de abuso da violência como forma legítima de ação policial na lida com “bandidos”, da expansão de mercados ilegais muitas vezes caracterizado pelo autoritarismo e pela violência – continua a marcar as vidas da população e a fazer com que moradores de periferia se vejam forçados a seguir construindo uma diversidade de estratégias para acessar bens, serviços e direitos, conformando uma *cidadania vivida* (RUBIN; SMILDE; JUNGE, 2014) bastante afastada das ideias prescritivas da teoria democrática.

Perpetuação de desigualdades

Dessa forma, ainda que o país tenha passado por importantes transformações no decorrer de suas muitas fases políticas, as desigualdades, de maneiras mais ou menos intensas, permanecem característica importante da sociedade brasileira. E, como indicam as trajetórias de Du e Matias, essas desigualdades também são reproduzidas dentro dos estratos mais empobrecidos da população. Em um cenário, portanto, de permanência da *cidadania diferenciada*, o nível de acesso a direitos é heterogêneo e dependente de uma série de fatores. Dentre eles, questões individuais continuam sendo, como o eram na Era Vargas, elementos importantes no estabelecimento de quem terá mais ou menos acesso a direitos.

No caso de Thiago, descrito no capítulo 3, por exemplo, alguns fatores contribuíram para que ele pudesse ter mais acesso à cidadania do que outros jovens moradores da Luz. Primeiramente, seu pai teve emprego fixo com carteira assinada durante quase toda a sua vida, o que fez não somente que a família tivesse acesso a direitos trabalhistas (como férias, décimo terceiro etc.) mas também com que Thiago e seus irmãos pudessem aprender ofícios profissionalizantes e produzir renda ainda crianças. Ser de uma “família trabalhadora” fazia com que a família fosse *respeitada* dentro

e fora da favela. As vivências de Thiago na igreja também lhe proporcionaram a construção de relações com outros estratos sociais e uma circulação mais ampla na cidade. Foi também através da igreja que ele aprendeu a tocar instrumentos musicais, montou sua banda, e construiu para si outra fonte de produção de renda. Ele passa também a se identificar e a ser *respeitado* como evangélico. Thiago, assim como Matias, estudou em uma escola no asfalto (no caso de Thiago, a escola era pública, mas teria uma população estudantil composta por diversas classes sociais). Essa oportunidade, me diz, lhe garantiu uma educação de maior qualidade e até mesmo a conformação de um vocabulário mais amplo que depois veio a se mostrar um interessante dispositivo de comprovação de um *merecimento* de ser bem tratado quando submetido a revistas policiais. Desde criança ele havia sido preparado pela mãe em relação a como deveria se comportar caso fosse parado por um policial, o que aconteceria mais cedo ou mais tarde: “com educação”, mas “sem medo” (porque “quem não deve, não teme”), evitando reações bruscas, ciente de seus direitos, e com documentação que comprovasse quem era “cidadão de bem”, e não “aquele tipo de favelado”. De fato, todas as vezes em que foi parado por policiais foram “super tranquilas”, relata.

O caso dos muitos amigos de infância de Thiago que atualmente se inserem no tráfico de drogas é diferente. Aqueles garotos muitas vezes conseguem mais dinheiro do que Thiago, tem maior acesso ao consumo, e são comumente *respeitados* na comunidade. É comum, porém, que os “meninos” não completem os estudos (o que, além de ser obviamente preocupante por si só, pode também acarretar na interrupção do recebimento do Bolsa Família de suas mães), tenham suas possibilidades de circulação pelo território extremamente restritas (como dito no capítulo 1, os jovens do *crime* muitas vezes não podem se tratar nos centros de saúde por medo de serem mortos no caminho), e sejam muito mais susceptíveis a abusos policiais e violências advindas da “guerra de gangues” ou da imposição da “lei da favela”. Dessa forma, ainda que o engajamento nas redes criminais possa gerar um reconhecimento, uma recompensa financeira e algum *respeito*, ele não se torna uma via de acesso à *cidadania*. Muito pelo contrário, a *cidadania*, para esses garotos, é extremamente reduzida.

Nesse mesmo sentido, Yanilda González (2014, 2017), em sua pesquisa baseada em trabalho de campo no Brasil, na Argentina e na Colômbia, argumenta, por exemplo, que o papel da polícia na sociedade é um importante fator a determinar a forma como a *cidadania* é vivida em distintos estratos populacionais:

Por um lado, a eficácia da polícia (e do aparato institucional mais amplo) em prover segurança, que podemos pensar como *nível de proteção*, vai determinar a extensão em que cidadãos se sentem suficientemente protegidos para participar de práticas políticas, econômicas, e sociais que são constitutivas de cidadania. Por outro lado, a *forma* da provisão de segurança, as manifestações cotidianas da força da lei *em nome de* alguns setores da sociedade *contra* outros, que eu posso chamar de *distribuição da proteção*, gera experiências diferenciadas de cidadania. Não estou me referindo aqui à afiliação formal a uma sociedade, mas simplesmente para indicar que a substância dessa afiliação varia muito, dependendo de qual lado do continuum de proteção/repressão o indivíduo se encontra (GONZÁLEZ, 2014, p. 20, tradução minha).

Nesse contexto, Thiago se afasta do estereótipo do “bandido” e consegue, até agora, lidar com policiais de forma a preservar minimamente seus direitos. Ele sabe, porém, que quando um policial o vê andando pelas ruas da cidade ou o encontra em uma “operação” na favela, a pressuposição que esse ator estatal tem muitas vezes é a de que um garoto como ele, jovem, negro e periférico, é um “bandido” em potencial. Para atuação estatal na forma da polícia, Thiago, ainda que tenha tido uma série de vantagens em relação a muitos de seus amigos da Luz, continua sendo mais próximo do sujeito a ser reprimido do que do sujeito a ser protegido. E é a negociação de sua posição nesse continuum que sua mãe o ensina: os documentos do trabalho, o vocabulário empregado, a maneira de se dirigir aos agentes. O acesso à cidadania é, para Thiago, mais amplo do que para muitos outros moradores da Luz que não contaram com as mesmas vantagens que ele, mas é também muito mais reduzido do que para as classes médias e as pessoas brancas, que, como eu, sabem que são o grupo social a ser protegido da “violência urbana” perpetrada pelos pobres e negros. Diante, então, de uma realidade na qual o poder estatal, especialmente o policial, é percebido como preconceituoso e truculento, Thiago pode acionar o *crime* caso se veja envolvido em algum conflito importante, o que, como discutido principalmente no capítulo 2, conforma uma importante possibilidade de busca por justiça na Luz e em outros bairros de periferia urbana do país e da América Latina de forma geral. Mas ainda que as situações específicas sejam contornadas, que seja produzido um regime normativo criminal (como de fato o é), e ainda que esse regime possibilite o acesso de alguns sujeitos a bens e serviços (como mediação de conflitos, alimentação, segurança etc.), o poder de produção de ordem dos “meninos” na Luz não é uma forma de acesso à cidadania, não está inserido em uma lógica de direitos.

Yanilda González (2014, 2017) argumenta – e também fica nítido na etnografia da Luz – que foi conformado, na América Latina, um ciclo vicioso que debilita a cidadania no continente: uma

profundida descrença na capacidade estatal de resolver problemas de segurança faz com que outras formas de soluções sejam acionadas no dia-a-dia de quem vive nesses países (como segurança privada, linchamentos, ou o *crime*, por exemplo), o que, por sua vez, reduz a possibilidade de ação estatal de fornecimento de segurança, o que acarreta em uma alimentação dessa descrença no estado enquanto entidade capaz de produzir segurança.

Hoje em dia, portanto, em uma realidade marcada tanto pela reprodução de mecanismos de manutenção da desigualdade que existem desde que as leis passaram a ser parte da vida urbana dos brasileiros a partir dos anos 1930, mas também por um discurso e uma prática estatal de redução e demonização de políticas públicas, por uma polícia que frequentemente atribui a “violência urbana” ao “favelado” (e que tem o aval da sociedade e do governo, de formas mais ou menos explícitas, para agir violentamente em prol da “segurança”), e da consolidação de formas outras de produção de ordem, como é o caso do *crime*, a *cidadania diferencial* continua caracterizando a sociedade brasileira.

7.3 A diferença entre acessar serviços e acessar cidadania

Desarticulação do Morro?

Hoje em dia, Matias segue no ativismo midiático de favela e Du continua participando de ações específicas juntamente a alguns coletivos do Morro da Luz. No entanto, quando pergunto a eles sobre as formas de organização da comunidade atualmente e menciono as Associações Comunitárias, Matias me responde, com alguma irritação, que “isso não existe” e que o único motivo pelo qual eu pensaria que pudessem existir “lideranças comunitárias”, por exemplo, seria o fato de que eu faço “parte de um sistema de estudo que dentro do conteúdo eles mostram que a representação de uma favela é a ‘liderança comunitária’”. Essa ideia, defendem os dois, vem de uma história antiga de mobilização de periferia dos anos 1970, 80 e até 1990 (da qual também falava Holston), mas já há muito não corresponde ao que realmente se passa no dia-a-dia na Luz. Matias argumenta que não é possível que se tenha lideranças hoje em dia porque é um trabalho desgastante e não remunerado. Nos anos 1980, relembra, a associação tinha uma verba destinada ao pagamento do líder comunitário, como um contrato. Isso já não acontece mais e o que se passa agora, defende, é que muitas vezes as pessoas que ocupam cargos como o de presidente das

Associações Comunitárias, por exemplo, são as mesmas que se dedicam a isso há décadas, que estão velhas, muitas vezes doentes, desatualizadas em relação às leis e com “pensamentos antiquados”.

Du e Matias, ainda sobre esse assunto, retomam, de maneira crítica, o curso de “capacitação de líderes sociais” que estão fazendo em uma faculdade privada. A impressão que eles têm, me dizem, é que as classes médias querem que existam lideranças comunitárias porque é geralmente através dessas figuras que são conduzidas pesquisas nas universidades. Os professores do curso falam do “engajamento por amor”, mas não levam em conta questões de ordem prática, como a ausência de verba e as dificuldades de locomoção de muitos dos “líderes”, e acabam por reproduzir a ideia de que o “trabalho do favelado” é pouco importante e que, por isso, “o favelado pode trabalhar de graça”. Matias ressalta, e Du concorda veementemente, que o curso, se realmente almejasse “capacitar” lideranças, precisava incluir em sua ementa “um pouco de noção de direito”. Saber sobre as leis, defendem os dois senhores, em concordância com a pesquisa de Fischer (2008), é estratégia fundamental para que os pobres urbanos consigam acessar algumas esferas da *cidadania* que a eles são mais difíceis de alcançar.

Fiquei um pouco surpresa com a fala dos dois e com a maneira pela qual as formas atuais de organização da favela pareciam ser por eles menosprezada. A minha surpresa tinha relação, por um lado, com o fato de serem eles mesmos ativistas do Morro, e, por outro, com a situação da disputa entre creche e Centro de Saúde descrita no capítulo 4 em que a Associação Comunitária desempenhou papel central. O terreno que fora alvo do embate, afinal, pertencia à própria Associação, ainda que boa parte dele estivesse sendo usada, há vários anos, para outros empreendimentos (uma igreja e um depósito de gás particular). Quando se fez presente o imbróglio, os “senhores da Associação” participaram das duas reuniões de que me falaram Tamara e Luisa. Na primeira, de caráter mais informal, conduzida dentro da própria comunidade, estiveram presentes, relembro, além de membros da Associação (vários dos quais, dizem os boatos, seriam pais de traficantes), representantes da população da Luz, representantes do CS, um vereador, Juninho (pouco conhecido em outras partes da cidade mas do qual também se suspeita um envolvimento no tráfico de drogas) e lideranças religiosas. A população teria se mostrado dividida entre a promessa de um Centro de Saúde melhor ou a do reestabelecimento da creche, mas, ao final, teria ficado decidido que o terreno seria usado para a expansão do CS. No dia seguinte, porém,

sem que os profissionais de saúde soubessem, ocorreu uma segunda reunião, a portas fechadas, em que estiveram presentes, mais uma vez, membros da Associação, os mesmos líderes religiosos que participaram da primeira e o vereador Juninho, mas, dessa vez, além deles, estavam outro vereador, Leandro (mais conhecido em BH e provavelmente com maior poder de influência no governo da cidade), a ex-diretora da creche desativada (também supostamente mancomunada com o tráfico), e a Sub-secretária de Saúde.

A presença de vereadores e o rápido acionamento de membros do alto escalão do governo da cidade pareciam indicar, como argumentei no capítulo 4, um provável vínculo pessoal entre moradores da Luz (especialmente os membros da Associação) e políticos, o que seguramente tem efeitos não somente naquele episódio em particular, mas também na contínua negociação de bens, serviços e direitos em que se engajam sujeitos periféricos e atores estatais. Em toda essa situação, fica evidente não somente a importância da Associação Comunitária, mas também a forma como, através dela, em um contexto de *cidadania diferenciada* (HOLSTON, 2008) que dificulta o acesso a direitos para boa parte da população, relações de clientelismo podem se mostrar estratégicas, como de fato tem sido na história do país e da América Latina em geral (FISCHER, 2008; LAZAR, 2004).

“Favela no centro”

Ao mesmo tempo em que, como afirmam Du e Matias, existe uma crença em uma desmobilização das periferias na atualidade, existem também articulações, especialmente no âmbito da cultura, que tem reivindicado o lugar do “favelado” na cidade e criticado as contínuas relações de opressão às quais os pobres urbanos são frequentemente submetidos. Essas ações têm ganhado uma importante visibilidade nos últimos anos, e não raramente se apresentam como formas de geração de renda para a juventude de periferia. Uma das lideranças dessa atual “onda” em Belo Horizonte é Soraia, uma mulher negra, de 35 anos, cabelos crespos geralmente presos para o alto, moradora da Luz desde que nasceu. Foi em uma conversa com Gustavo, coordenador do Centro de Prevenção à Criminalidade da Luz (aonde funciona o Fica Vivo! e o Mediação de Conflitos), que fiquei sabendo das atividades que ela desenvolvia na favela. Ele havia me dito que Soraia trabalhava com “projetos com mulheres”, que já foi “oficineira” do Fica Vivo! e que era uma figura importante no cenário

cultural do Morro, e me passou seu contato. Quando a conheci, a etnografia no Morro da Luz tomou outros contornos.

Ao abrir o *WhatsApp* para enviar uma mensagem a Soraia, reconheci, pela foto, aquele rosto. Logo me veio à mente de onde: eu a tinha visto em um evento sobre cidade e favela poucos meses antes. A exposição era em um museu e contava com exposições de fotografias antigas, vídeos curtos com depoimentos de artistas de periferia, apresentações de dança, shows de MCs e intervenções de poesia de pessoas residentes em muitas favelas da cidade e da região metropolitana. Houve também um momento de debate, e Soraia era uma das palestrantes. Depois vim a saber que ela teria sido também a curadora e idealizadora do evento. Eu disse à Soraia, por mensagem, que gostaria muito de conhecê-la e saber sobre os trabalhos que ela vinha desenvolvendo, que o Gustavo do Fica Vivo! havia me passado seu contato, e que eu estava fazendo uma pesquisa sobre a Luz. Ressaltei, como também o fiz em todas as minhas interlocuções, que eu buscava estabelecer relações que fossem, é claro, frutíferas para minha pesquisa, mas que também gostaria de contribuir, quando possível, para as pessoas e os grupos que vinha encontrando pelo caminho. Ela pareceu animada com essa introdução. Mesmo assim, não foi fácil conseguir me encontrar com Soraia. Apesar de muito simpática, ela estava sempre ocupada, e mudou a data e o local do encontro diversas vezes. Finalmente conseguimos. Nos encontramos em um final de tarde de terça-feira, na sede de uma empresa de marketing feita por e para moradores da Luz, localizada na divisa entre a favela e o asfalto. Cheguei 10 minutos atrasada, ela já estava na porta.

Quando nos vimos, Soraia foi muito carinhosa, como já o havia sido também nas nossas trocas de mensagens. Maquiada com delineador nos olhos e boca pintada de vermelho, ela me cumprimentou com um abraço, imediatamente disse que estava com fome e perguntou se eu queria comer um açaí. Fomos andando pelas ruas, entramos mais propriamente na favela, e ela foi me contando como estava estressada com um outro projeto cultural que desenvolve. Soraia me dizia que seu colega desse outro projeto não estava contribuindo como deveria, que estava sendo um típico “esquerdomacho”⁵⁴, e que ela se sentia sobrecarregada. Essa situação, comentou, estaria gerando consequências importantes em outras áreas de sua vida, especialmente nas atividades que deveria fazer para seu mestrado em comunicação social. Ela andava rápido e com um ar de decidida, se

⁵⁴ Termo utilizado para designar homens que se posicionam à esquerda politicamente, mas que, no dia-a-dia ou na intimidade, reproduzem atitudes machistas e opressoras em relação às mulheres.

desviava das muitas motos que passavam por aquela região e conseguia, ao mesmo tempo, cumprimentar várias pessoas com quem cruzávamos. Chegamos no lugar do açai, nos servimos e, quando pensei que iríamos nos sentar para conversar, Soraia disse para comermos enquanto caminhávamos, comentou que teria uma reunião em pouco tempo, e que ultimamente estava “só na correria”.

Voltamos para o lugar de encontro original. Era uma edificação de três andares, localizada perto de uma das principais bocas de fumo da Luz, aonde atua uma das gangues que estava envolvida na “guerra de gangues” acontecida quase um ano antes. Chegamos no último andar, no terraço, e eu me impressionava com a vista. Como a casa está localizada na fronteira entre favela e asfalto, a paisagem é diversificada: em sua maior parte, é formada pelos prédios da zona sul da cidade e pelas montanhas ao fundo, e no lado direito, pelos barracos da favela. Luquinhas (o dono do espaço), branco, magrinho, e vestido com uma camiseta com os dizeres “eu sou favela”, comentou que estavam tentando, com alguma dificuldade, adaptar a casa aos objetivos da empresa. Trata-se de uma iniciativa de publicidade e design, especialmente voltada para pessoas da Luz, me disse. Aquela sede também se tornaria um espaço de “coworking”⁵⁵, “o primeiro coworking da favela”, comentou Soraia.

No primeiro cômodo depois da cozinha, havia um sofá, e no cômodo seguinte, mais amplo, várias cadeiras enfileiradas e uma mesa de plástico, dessas de bar. Havia também um computador e uma espécie de quadro branco, que na verdade era um papel grudado na parede, mas que era feito de um material diferente, no qual era possível escrever de canetão e apagar usando álcool. Eles perguntaram se ali estava bom para nosso encontro, dissemos que sim, e nos sentamos. Nossa reunião, que estava marcada para 17hs, finalmente teve início às 18hs. Ela me perguntou se eu estaria interessada em “fortalecer” os trabalhos que ela e uma equipe tem feito. Eu disse que sim, mas já adiantei que não estaria em Belo Horizonte a partir de meados de setembro porque iria viajar para o doutorado sanduíche. Soraia se mostrou muito interessada nessa questão, contou que fez

⁵⁵ “O coworking aparece como uma nova interface das dinâmicas de trabalho na contemporaneidade. Sua formação parte do propósito de colocar em contato em um mesmo ambiente – no caso, um escritório compartilhado – diversos profissionais para que assim seja potencializado não só um ambiente criativo e flexível propício a um melhor rendimento, mas também crie-se oportunidades de conexão, ou seja, formação de redes, a partir da diversidade de informações, conhecimentos, experiências e do espírito de colaborativismo que os permeiam” (ZANON, 2015, p. 11).

uma residência de 06 meses no Observatório de Favelas⁵⁶, no Rio de Janeiro, e que a experiência tinha sido muito enriquecedora para ela. Perguntou se eu não poderia ajudá-la nisso, mostrar para o “pessoal preto e favelado” os procedimentos envolvidos em fazer o estágio no exterior, e eu respondi que sim.

Em meio às várias conversas, ligações telefônicas e mensagens que a interrompiam, Soraia começou a me contar do grupo cultural com quem ela se reuniria em breve, que chamarei aqui de “Favela no Centro”. Não se trata de um grupo de dança, música, fotografia ou poesia. A ideia do coletivo é a produção de eventos, a articulação e a valorização de artistas periféricos, em especial (mas não somente) do Morro da Luz, a associação entre periferia e “centro”. Aos poucos, outros participantes chegavam, nos cumprimentavam, e se sentavam conosco.

Soraia me explicou que, nos últimos tempos, o grupo estava engajado no desenvolvimento de duas ações: 1- um circuito de seminários que busca reunir pessoas da favela e do “centro”, incluindo intelectuais, artistas, artesãos, etc., e promover debates sobre temas pré-definidos; e 2 - um mapeamento dos artistas do Morro da Luz, buscando divulgar seus trabalhos na favela e no restante da cidade. Ela perguntou se eu poderia fazer parte desses projetos, se eu teria interesse. Eu, que realmente tinha gostado das propostas e mais ainda da forma apaixonada com que ela me contava sobre suas ideias, disse que sim, e foi dessa forma, quase sem perceber, que passei a fazer parte do coletivo. Durante nossa conversa, Soraia ressaltou, diversas vezes, que a ideia do grupo é mandar projetos para editais para conseguir financiamento. Disse que aprendeu tarde a fazer isso, mas que a vivência que teve no Rio de Janeiro teria “aberto seus olhos” em relação ao valor do trabalho a que ela se dedicava. Soraia contou que estava recebendo para fazer aquele projeto cultural com o “esquerdomacho” e que tinha outro projeto sendo analisado em edital, o qual estava “na fase de classificação”. Isso significa, segundo ela me explicou, que ele já tinha sido aprovado, mas que ainda não era certeza se receberia verba ou não. Dentro de alguns meses, esse projeto viria enfim a receber a verba e teria início um grande trabalho, coordenado por Soraia, de coleta e registro de histórias de vida de moradores antigos da Luz.

⁵⁶ “O Observatório de Favelas é uma organização da sociedade civil de pesquisa, consultoria e ação pública dedicada à produção do conhecimento e de proposições políticas sobre as favelas e fenômenos urbanos. Buscamos afirmar uma agenda de Direitos à Cidade, fundamentada na resignificação das favelas, também no âmbito das políticas públicas” (“Observatório de Favelas”, [s.d.]).

Assim que todos os outros participantes chegaram, Soraia me apresentou: “essa é mais uma mulher que vai somar com a gente”. Contou que eu fazia projetos na Luz e que disse que eu iria participar das ações da equipe. Ela, então, pediu que eu dissesse algumas palavras sobre minhas intenções ali. Conteí que tenho trabalhado no Morro desde 2011, quando estava fazendo minha graduação em Psicologia, e que agora, no doutorado em Sociologia, é também a Luz meu foco de interesse, e relatei brevemente as atividades que eu vinha desenvolvendo na escola e no cursinho pré-vestibular.

Todos também se apresentaram. Thiago, a quem eu via pela primeira vez, disse que quer ser fotógrafo e que fora aluno de fotografia da Soraia. Carina, magrinha, de cabelo black power, com cara de novinha, também tinha sido aluna de Soraia. Patrícia, branca, de cabelo preto e muito rímel no olho, disse que trabalhava com comunicação e relações públicas, e que já tinha feito parte de vários outros projetos com Soraia. Mariana é negra, alta, magra, e estava com os cabelos trançados. Ela é designer, modelo e tem uma marca de roupas. Contou que também já trabalhou com Soraia em outras oportunidades. Somente Mariana e Patrícia não moravam na Luz, eram de um bairro periférico de uma cidade da região metropolitana de Belo Horizonte. Camila não estava nessa primeira reunião, mas vim a conhecê-la no encontro seguinte. O contato com essas pessoas, que com o passar do tempo se transformou em uma amizade, muito me ensinou sobre a vivência na favela.

Acesso a serviços não significa acesso à cidadania

Quase um ano depois de nos conhecermos, Soraia me concedeu uma entrevista. Ela contou que sua família veio do interior de Minas Gerais para morar em Belo Horizonte e que ela sempre viveu no Morro da Luz. Soraia relata que sua infância foi marcada pelas brincadeiras no bairro, por amizades com vizinhos, e por alguma liberdade que tinha para circular pela região. Para ir ao “asfalto”, porém, era só se estivesse acompanhada de adultos. Quando criança, sua família frequentava uma igreja evangélica da Luz, mas, não fica claro o porquê, todos teriam deixado de ir aos cultos quando Soraia era adolescente. Soraia relembra que, ainda pequena, participou de um “projeto” em que aprendia a fazer artesanato, mas ressalta que era uma iniciativa que visava somente “ocupar o tempo da juventude”. Muito mais importante do que isso, me diz, foram dois grupos que integrou quando já era adulta, com aproximadamente 20 anos de idade: um coletivo que promovia atividades

no ramo da comunicação e uma ONG, na qual passou a trabalhar, cujas ações eram pautadas em atividades de audiovisual e fotografia.

Em pouco tempo, Soraia começa a trabalhar como “oficineira” no Fica Vivo! ministrando oficinas de mídia e comunicação. Foi depois de já ter iniciado sua carreira no programa que ela conseguiu uma câmera profissional e fez um curso profissionalizante pago, “caríssimo”, que ela classifica como um “grande investimento”, através do qual pôde entrar em contato com outros profissionais do ramo. Foi nesse momento que Soraia começou a cobrir eventos culturais que aconteciam na Luz.

As oficinas ministradas por Soraia faziam sucesso e foram frequentadas por muitos jovens da Luz, como Thiago e Carina, que vieram a ser meus amigos. Nas nossas andanças pela comunidade, percebi que muitos dos jovens que cumprimentavam Soraia tinham sido seus educandos no Fica Vivo! e tinham construído com ela uma relação de parceria. Quando lhe perguntei se ela acreditava que iniciativas como o Fica Vivo! tem impacto na juventude da favela, ela respondeu que sim, mas destacou que muitas vezes o efeito não teria relação direta com o afastamento desses sujeitos da criminalidade, como seria a intenção da política⁵⁷, mas principalmente com a criação de um outro tipo de relação entre essas pessoas e o bairro onde vivem:

Tem demais. (...) Então você acaba percebendo como que essas atividades repercutem. Uma coisa que ainda não dá pra mensurar, mas que quem mora consegue perceber, é que muitos dos jovens, nessa faixa etária, entre 18 até hoje uns 25, 26 anos, que é a idade do Thiago, que é a idade da Carina, eles passaram a se engajar na comunidade. (...) Eles passaram a se engajar, conhecer, intervir na comunidade em função desse acesso e circulação que as oficinas proporcionavam. Então é assim, o foco delas a gente não pode perder de vista, que é o de prevenção à criminalidade, no entanto a gente tem que pensar para além de prevenir o contato da juventude com a criminalidade, essas atividades proporcionam, dependendo do grau de formação, do grau de criticidade, do grau de repercussão do educador que está ali mediando, um outro olhar da juventude sobre aquele lugar. E para além de ter um olhar, está sendo representada a questão da violência, mas “a minha comunidade não é assim, né?” [só violenta]. Além dessa questão da percepção, as atividades em si, se elas têm isso como propósito, elas podem também provocar esse engajamento, esse comprometimento, essa atuação política, coletiva, comunitária de jovens nesses territórios. (Entrevista com Soraia, moradora do Morro da Luz, maio de 2019).

⁵⁷ O Fica Vivo!, como o próprio nome indica, não busca (ou pelo menos não é assim pensado) afastar os jovens do tráfico de drogas, mas antes reduzir os índices de homicídios em pontos de maior “vulnerabilidade” do estado de Minas Gerais. Ainda assim, como demonstra o discurso de Soraia, a política é muitas vezes vista – inclusive pelos atores que a colocam em prática no dia-a-dia da periferia – como um combate ao crime de forma mais geral.

Para Soraia, programas como o Fica Vivo! podem ter – a depender de como são colocados em prática, de quem são as pessoas que atuam na “ponta”, do nível de abertura que os dirigentes tem em acatar propostas diversas, etc. – efeitos importantes na comunidade, especialmente no que diz respeito a uma transformação nas relações que a juventude do Morro da Luz tem com a favela. A partir de algumas ações, pode ser estimulado um engajamento dos jovens com o bairro aonde moram, e um olhar, afinal, mais politizado sobre a favela. Mas nem sempre é esse o caso. Quando perguntei a Soraia como era a relação da comunidade com instituições estatais como os CRAS, as escolas ou os Centros de Saúde, por exemplo, ela rapidamente respondeu que, em geral, se trata puramente de interlocuções entre prestadores de serviços e usuários que acessam esses serviços:

De clientelas. (...) Você vai lá e acessa um serviço porque você está numa situação vulnerável. Não é um espaço de organização, não é um espaço de formação, não é um espaço de emancipação. (...) Não tem qualquer perspectiva. A ideia é atender às demandas que são apresentadas, mas em nenhum momento se decide assim: “vamos trabalhar a questão de direitos”, “vamos trabalhar a questão da violência doméstica”. Atende como um paliativo. Vamos dar um exemplo: o próprio Fica Vivo!, onde eu trabalhei durante muitos anos, você traz demandas, “vamos fazer um seminário para a gente começar a discutir sistematicamente a questão da violência”, como questão da formação, outras formas de educar. (...) [Mas a ideia que se tem é que] Participa da oficina para ocupar o tempo. Prevenção pensada numa forma de ocupar o tempo e os meninos se envolver nas atividades duas vezes na semana. Estou dando exemplos. E os outros dias? Então, assim, não trabalha essa questão de uma formação para aquelas pessoas que elas denominam como “usuários”, clientela – usuário e não como sujeito de direito. (...) Essas instituições que estão lá tem recurso, tem rede, poderia trabalhar na formação desse sujeito para que eles tenham noção de que tem direito, de que essas instituições existem em função de atendimento, de uma garantia de direitos, é o resultado de muita luta. Sabe, é resultado de muita luta de pessoas que inclusive não estão naquela comunidade para que aquela política pública fosse incidida, implementada, avaliada. Se para eles [trabalhadores das políticas públicas] acabar hoje ou acabar amanhã, como é que vai perder o cargo deles, tanto faz, porque às vezes não tem qualquer relação, inclusive às vezes tem um olhar de preconceito. Olhar de preconceito contra aquele usuário. Tem olhar de nojo. Tem um olhar muito distante. Então, assim, essas instituições, infelizmente é uma atuação... reconheço o quanto elas tem avançado, mas acredito que se elas trabalhassem numa perspectiva de formação, de emancipação, de fazer com que as pessoas que frequentam, que ocupem os seus espaços, se entendam como sujeito de direitos e por causa disso tem que brigar pelas políticas públicas, tem que brigar por elas. Ocupar as Câmaras, ocupar os conselhos, ir nas conferências. Com certeza a gente não iria assistir esse desmantelamento [de aparatos públicos] que a gente está, não. Se o Fica Vivo! está tendo até hoje, onze, doze anos, acaba amanhã, tanto fez, tanto faz. Porque eles não tem uma visão crítica. A galera é bem alienada mesmo, alienada no sentido, assim, “estou aqui, sou mais um burocrata, deixa eu ver, quantas pessoas foram atendidas hoje?”, “20”, “então vamos lá, 20, tem lista?”. Uma lista. É nessa perspectiva que o povo atua, sabe? Vai fazer qualquer questionamento, sei lá,

vamos trazer uma figura de fora, sei lá, não sei o que da juventude, para discussão, há um primeiro momento, até atendem, agora quando começa a esses convidados, esses outros educadores a provocar uma discussão por exemplo das instituições, quanto que elas reproduzem misoginia, preconceito, privilégios, rapidinho cortam com vocês. Isso aconteceu com várias pessoas que trabalhavam, no próprio Fica Vivo!. É isso, de manter pobre, a política pobre, para manter pobre no seu devido lugar. Infelizmente é isso. (...) E ainda quando a política pública existe, isso acaba sendo provocado enquanto projeto pessoal. A oficina de mídia enquanto “projeto pessoal da Soraia”.

O que Soraia ressaltava nessa sua fala era a insuficiência por ela percebida na atuação estatal na favela. Essa atuação estatal se daria, argumenta, de forma a suprir demandas, a oferecer serviços necessários, mas parece estar se embasando na compreensão de que a pobreza é um problema a ser solucionado por medidas técnicas. Essa redução da pobreza a uma questão de ordem técnica estaria ancorada a um processo de despolitização da desigualdade (DAGNINO, 2006; FERGUSON, 1990), e é justamente nessa despolitização que estaria o problema dessas políticas. Se, segundo a percepção de Soraia, as políticas públicas, quando não reproduzem hierarquias através do “nojo” aos pobres, agem de forma a somente oferecer serviços e nunca de forma a gerar uma consciência maior sobre a favela e sobre os direitos das pessoas que nela residem, isto é, se as políticas públicas nunca atuam no sentido “de formação, de emancipação, de fazer com que as pessoas que frequentam, que ocupem os seus espaços, se entendam como sujeito de direitos”, o que esses aparatos estariam fazendo, por mais importantes que sejam os serviços por eles ofertados, não chegaria a significar um acesso à *cidadania igualitária*, mas antes a reprodução de negociações de direitos característica da história do país. E essas negociações são, em grande medida, concretizadas por meio de relações de caráter pessoalizado entre moradores e representantes do poder estatal.

Dessa forma, bens e serviços que, para as classes médias e altas, parecem ser garantidos *a priori* são, para os pobres urbanos, dependentes de relações pessoais. De fato, a atual presidente dessa Associação frequentemente publica em suas redes sociais fotos e vídeos de obras que estão sendo realizadas na favela (como recapeamento de rua, por exemplo). Em muitas das filmagens e imagens, aparece, com destaque, o vereador Leandro, a quem ela sempre agradece, como se as melhorias da Luz fossem fruto de sua personalidade generosa.

Um dos problemas advindos de uma dinâmica social na qual o acesso a direitos depende de relações pessoais clientelistas é que esses processos estarão necessariamente mais susceptíveis a distintas

relações de poder (e talvez essa seja também uma das críticas que teciam Du e Matias quando diziam que as formas de atuação das associações eram “antiquadas”). No caso da disputa entre creche e CS discutida no capítulo 4, por exemplo, o interesse do *crime* – que, nas últimas décadas, frequentemente compõe novas formas de clientelismos (ARIAS, 2006b) – pareceu se sobrepor ao que tinha sido decidido na primeira reunião. Para o tráfico, não fica claro o porquê, a reativação da creche era a melhor opção, e, ao final, foi esse o resultado de todo o processo.

São, então, essas formas de mobilização – que, muitas vezes, repetem o padrão de luta (frequentemente travadas de formas clientelistas) por melhorias de infraestrutura das décadas anteriores e não reivindicam transformações mais profundas – que, defendem Soraia, Matias e Du, precisam ser revistas.

Mas durante muito tempo as associações comunitárias, elas foram presididas por um pessoal que estava, senhoras, senhores que estavam há anos representando aquela instituição. (...) É aquilo que eu falei no início, tem uma postura extremamente conservadora, uma visão super conservadora, e mais que isso, clientelista dessas instituições. Quando é atendida alguma demanda que foi reivindicada para melhoria da comunidade é como se fosse uma benesse aquilo que o estado está fazendo. Infelizmente é esse tipo de posição que essas lideranças mais antigas têm. Não é culpa deles, é por falta de formação. Falta de contato, falta de circular pela cidade. É falta de atualizar seus conceitos. Vê outras formas de ver o mundo, sabe? Isso de alguma forma impacta na forma como eles presidem as associações. Ser cliente do Estado. No entanto o que eu percebi no caso da associação (...) é que está havendo uma oxigenação de gente que tem um trânsito na cidade e acaba trazendo pessoas de outra quebrada, de outra comunidade para poder dialogar lá, sabe? E fazer outro tipo de intervenção que não seja... que é importante, mas não fica só em pavimentação da rua, sabe? Pensar outras formas de atuar na comunidade (Entrevista com Soraia, moradora do Morro da Luz, maio de 2019).

Movimentos culturais para além de “apagar fogo”

Para além de formas mais institucionalizadas de mobilização, dos conflitos a elas inerentes, e do acesso a serviços fundamentais (como escola, saúde e assistência social, por exemplo) parecem ter despontado, com particular intensidade nos últimos anos, manifestações culturais de favela, como é o caso do “Favela no centro”, que contam com impacto importante não só nas comunidades de que se originam, mas no cenário da cidade de maneira geral. O que estes grupos parecem reivindicar é a igualdade no acesso à cidadania *de facto*. Isto é, mais do que “apagar fogo” ou suprir demandas urgentes para pessoas em situação de extrema “vulnerabilidade”, muitos movimentos de

favela na atualidade parecem ter por objetivo a construção de outra imagem sobre a periferia, de uma imagem que permita o reconhecimento de seus moradores como cidadãos.

Quando Soraia tece suas críticas considerações acerca da atuação estatal na periferia, o que ela ressalta é a centralização de políticas assistenciais que, embora indubitavelmente sejam essenciais, não necessariamente apontam para um horizonte emancipatório para aquela população. Soraia diz que essas políticas públicas não são espaços de organização, mas antes se engajam em soluções emergenciais para problemas individuais ou familiares (a proteção de um garoto que está ameaçado de morte, a distribuição da Bolsa Família para determinados núcleos familiares, o atendimento de um morador que está doente, e assim por diante). Ela argumenta, como quando mencionou a potencialidade política do Fica Vivo!, que possivelmente através de instituições que já existam, poderiam haver transformações mais profundas nas vidas e subjetividades dos moradores na Luz. Como exemplo, ela cita a própria trajetória, e a forma com que o acesso que teve à educação transformou não somente o olhar que ela tem sobre si e sobre a favela, mas também repercutiu em sua família de maneira mais ampla:

Eu falo pela minha própria família. O fato de eu ter tido acesso à educação, lutado para ter acesso à educação, formação, mas a minha família não teve os mesmos acessos que eu, isso de alguma forma repercutiu, até na percepção de mundo. Em algum momento isso vai aparecer: na hora que eu estiver lavando roupa, na hora que estiver lavando vasilha, na hora que eu estiver fazendo almoço, na hora que eu estiver comendo com a minha família, assistindo TV, isso vai impactar, dependendo do grau de identidade, de proximidade com as pessoas da minha família, isso vai impactar. A mesma coisa, imagina, são em torno de uns sete mil alunos matriculados naquelas escolas, imagina se essa galera começa a ter formação crítica. Isso vai repercutir para pelo menos um terço dessa comunidade. Sabe? Mas o que se vê, enfim, e não é culpa dos professores, é culpa da instituição escola, vem lá da secretaria, do secretário de educação que determina qual o tipo de projeto de educação que se quer. Um projeto de educação em que a gente é mão de obra. Então assim, obvio que as pessoas não vão ter essa formação. Eu tive essa concepção porque ela foi forjada. Eu conversei com outras pessoas na cidade. Eu tive a chance de circular. Outras figuras lá no aglomerado não tem essa chance. (Entrevista com Soraia, moradora do Morro da Luz, maio de 2019).

Soraia reconhece as oportunidades que teve na vida e os importantes efeitos que essas oportunidades tiveram em sua trajetória. Ela fez faculdade em uma importante universidade privada da cidade e agora está fazendo mestrado em uma instituição pública também reconhecida. Ela também pôde fazer um curso de formação em fotografia e construir relações com pessoas de outras classes sociais. Hoje em dia, Soraia trabalha como curadora em um museu e é comumente

chamada para dar palestras sobre os trabalhos de divulgação da “cultura favelada” que desenvolve. Soraia, apesar de pobre, pode circular por distintos espaços na cidade, está construindo um percurso artístico e acadêmico interessante e tem planos para o futuro: ela quer conseguir sobreviver bem com o dinheiro que ganha como artista e como comunicóloga, quer ampliar o escopo de pessoas da Luz que tenha acesso aos mesmos espaços e oportunidades que ela, quer contribuir para o combate ao racismo e à exclusão dos pobres na cidade e no país. A trajetória de Soraia, em um contexto de *cidadania diferenciada*, torna-se um instrumento para que ela consiga acessar direitos que, para muitos outros moradores, não são parte sequer de seus horizontes de entendimento sobre si mesmos. Isso impacta também em outros membros de sua família, que, me diz, consegue elaborar de maneiras mais complexas as realidades que vivem, desenvolvem um “olhar crítico” sobre si mesmos, sobre as cores de suas peles e sobre seus direitos.

Dessa maneira, elementos tão diversos quanto formar um coletivo cultural, fazer parte de uma família notadamente trabalhadora, atingir altos níveis de educação formal e ser um bom evangélico facilitam o acesso à *cidadania vivida*. Por outro lado, o envolvimento com o crime, ainda que envolva reconhecimento, recompensa financeira e *respeito* parece ser menos eficaz no que se refere ao acesso à cidadania. Nem toda forma de organização, portanto, é uma forma de acesso à cidadania, e nem todo serviço usufruído representa acesso à cidadania. É sobre isso que tratarei no próximo capítulo.

CAPÍTULO 8: O QUE FAZ A DIFERENÇA: CULTURA, IGREJA E O EFEITO DE PROJETO

Em uma sociedade, como a brasileira, em que impera, conforme debati no capítulo 7, uma *cidadania inegalitária inclusiva* (HOLSTON, 2008) (e em que, por consequência, alguns estratos da população acessam menos *bens e serviços enquanto direitos* do que outros), sujeitos periféricos se engajam, em constantes buscas por esse acesso, em uma multiplicidade de relações com variados atores que se inserem em territórios de pobreza urbana de maneira geral, e no Morro da Luz mais especificamente. As ações desses atores – caracterizados por distintas mentalidades, objetivos e formas de atuação – podem ter efeitos mais ou menos profundos, mais ou menos transformadores e mais ou menos determinantes nas vidas das populações com as quais interagem cotidianamente. Muito frequentemente, organizações são significadas pela população como maneiras, quase totalmente indiferenciadas, de alcançar recursos: é o que chamo de *efeito de projeto*. Outras, porém, se destacam, frequentemente através da conformação de meios de produção de renda, ou da valorização da identidade periférica e negra, e são simbolizadas de outra forma, como iniciativas que *fazem a diferença*.

8.1 O efeito de projeto

A busca pela cesta básica

No capítulo 4, descrevi minha visita à Oportunidades – uma grande instituição religiosa evangélica que atua em variados territórios de pobreza ao redor do mundo e que conta com uma sede no Morro da Luz – e a longa conversa que travei com um de seus missionários estrangeiros, Ryan, que ali vive há mais de dois anos. Demonstrei, naquele capítulo, como os religiosos da instituição, a partir de uma *respeitabilidade* a eles atribuída pela comunidade em geral, mas também pelos jovens envolvidos no “mundo do crime” mais especificamente, se engajam em negociações cotidianas a fim de conseguirem viver bem na favela. Foi com base nessa *respeitabilidade*, afinal, que Ryan conversou em diversas ocasiões com o “responsável” da boca de fumo mais próxima e conseguiu que o espaço da instituição não fosse mais usado pelos olheiros do tráfico como ponto de observação do movimento da comunidade ou como um lugar para descansar depois de festas. O

que quero destacar agora é outro aspecto que caracteriza não somente essa instituição, mas também uma ampla variedade de iniciativas das mais distintas ordens que atuam na Luz, que é o que denomino *feito de projeto*. Para isso, retomo minha visita à Oportunidades.

Logo que cheguei na casa aonde funciona a organização, enquanto esperava que alguém viesse abrir o portão, cumprimentei dois homens que estavam ali perto. Um deles, de cabelos estilizados com *dreads*⁵⁸, lavava seu carro, e outro, de cabeça raspada, estava encostado em outro carro fumando um cigarro. Dentro de alguns minutos, chegou um terceiro homem e me perguntou se ali na instituição estavam doando cesta básica. Respondi que eu não sabia, que aquela era a primeira vez eu que ia ali, e que ele poderia perguntar para o pessoal que me receberia. Batemos no portão mais uma vez. O moço do cigarro falou que deveríamos bater mais forte, que daquele jeito eles não ouviriam. Batemos bem forte e ficamos esperando.

Enquanto isso, o homem que havia perguntado da cesta básica contava que estava há dois meses desempregado, que era o único em casa que tinha uma fonte de renda e que moravam no barraco ele, a mulher e a filha. Disse que arrumou um emprego, que começaria ainda naquela semana, mas que não seria possível que eles ficassem sem dinheiro por um mês, até ele receber seu primeiro salário no novo trabalho. O homem disse que a comida que tinham na despensa já estava acabando e que não sabia o que fazer. Eu perguntei, então, se no CRAS ele poderia conseguir uma cesta básica e, para minha surpresa, ele não sabia muito bem o que era CRAS, disse que nunca tinha “precisado disso” e que nem sabe qual seria o CRAS que o atenderia. Eu disse a ele para procurar saber, que poderia ser que, caso não houvesse cestas básicas, eles oferecessem suporte de alguma outra maneira. Eu disse também que acreditava que no posto de saúde ao qual ele está referenciado os profissionais provavelmente saberiam informar a qual CRAS o lugar onde ele mora corresponde. Ele disse, me surpreendendo uma vez mais, que também nunca foi em nenhuma unidade básica de saúde. O homem se explicou dizendo que quando tem “qualquer coisa” vai direto ao Hospital João XXIII (hospital público de referência em casos como acidentes de trânsito e perfuração por bala de fogo) ou toma remédio por conta própria. Falou também que apesar de não ser registrado em nenhum Centro de Saúde, sabia que a mulher e a filha o são.

⁵⁸ Dreads ou dreadlocks são estilos de cabelo na forma de mechas emaranhadas, muitas vezes usados como forma de afirmação da identidade negra, embora possa ter também outros significados.

Nesse momento, o moço do cigarro comentou que existe uma outra instituição na Luz, de cunho religioso espírita kardecista, que distribui cestas básicas uma vez por semana. A cesta é pequena, observou, mas vem com óleo, arroz, feijão e macarrão. O homem respondeu, então, que não conseguiria ir buscar a cesta no horário específico em que a instituição as distribui porque estaria trabalhando. Eu, então, sugeri que a esposa dele ou algum amigo fosse em seu lugar, e ele disse que tentaria combinar com alguém.

Já de início, portanto, antes mesmo de eu entrar na casa, conformou-se uma cena interessante. Esse moço, que buscava uma cesta básica, circulava pelos diversos espaços em que poderia conseguí-la. Quando o outro homem sugere que ele procure uma instituição espírita, não está em jogo uma diferença religiosa, dogmática ou moral. Pouco importava se a cesta básica viria da organização evangélica missionária internacional, de uma instituição filantrópica espírita, ou de um aparelho estatal. Trata-se das possibilidades que um sujeito tem de circular por vários grupos e instituições a fim de alcançar um objetivo. Existiam ali indícios do que eu chamo de *efeito de prestador de serviço* ou *efeito de projeto*, isto é, aquela organização compunha um leque de possibilidades, relativamente indiferenciadas na perspectiva de quem as acessa, de obtenção de recursos para quem vive no Morro da Luz. Descreverei melhor essa questão mais à frente, mas por enquanto retorno ao relato da visita à Oportunidades.

O abismo entre a organização evangélica missionária e as igrejas locais

Quando Ryan finalmente abriu o portão e nos convidou a entrar no extenso terreno da Oportunidades, eu me apresentei e ele pediu que eu o aguardasse alguns minutos. Afastei-me um pouco e deixei que Ryan e o homem que buscava a cesta básica conversassem com alguma privacidade. O diálogo foi breve, de no máximo dois ou três minutos, e logo Ryan o acompanhou de volta para o lado de fora e fechou o grande portão de metal outra vez mais. Não sei o que ficou acordado entre eles.

Após um rápido passeio por parte do terreno da Oportunidades, sentamo-nos em uma grande mesa que ficava do lado de fora da casa. Ryan passou a me explicar o funcionamento e os princípios da instituição. De forma esquemática, o missionário disse que eles atuam com duas perspectivas: a espiritual, que envolve “conhecer Jesus e torná-lo conhecido”, e uma mais prática e cotidiana, que

visa intervir na vida daquelas pessoas por meio de ações concretas – “só Jesus não enche barriga”, justificou. O missionário contou que ele e seus colegas buscam trabalhar “com amor”, e que partem do pressuposto de que Deus ama a todos e deu a todos dons e capacidades. Infelizmente, me diz, a situação de pobreza do Morro da Luz e os hábitos naquele local amplamente difundidos e tidos como normais (como o uso de drogas e álcool, promiscuidade, sexo na adolescência etc.) muitas vezes impediriam que aquelas pessoas descobrissem os dons a elas concedidos por Deus. A missão dos religiosos seria, então, auxiliar que as pessoas se desvinculem dos “percalços” que encontram em suas vidas, consigam identificar suas capacidades e potencialidades, e possam desenvolvê-las ao máximo.

Ao relatar as atividades desenvolvidas na sede da organização que funciona na Luz, Ryan se levantou da mesa aonde estávamos sentados, buscou três pastas de cima da geladeira da cozinha e mostrou como as crianças atendidas pelos missionários são divididas em grupos. Se não me engano, o “grupo 1” era composto por crianças de 09 a 11 anos, o “grupo 2” por crianças de 12 e 13, e o “grupo 3” por adolescentes de 14 ou 15. Ele contou que cada criança tem uma ficha detalhada e que tudo tem que ser muito bem registrado, já que a prefeitura constantemente os visita e faz inspeções. Ele ia mostrando as pastas e descrevendo as muitas atividades que desenvolvem com as crianças e os adolescentes da comunidade, de aulas de música a inglês. Às “mulheres de meia-idade” – muitas das quais, me diz Ryan, “carregam as famílias nas costas” e vivem cansadas e com joelhos machucados de ficar “50 anos subindo e descendo morro” – são ofertadas aulas de hidroginástica. Antes de qualquer oficina, os “obreiros” (que são pessoas que trabalham como missionários) fazem uma oração.

A organização, disse Ryan, é multidenominacional: existem ali pessoas que se identificam com a igreja batista, outras com a pentecostal, outras com distintas vertentes do evangelismo, mas o que havia em comum entre esses sujeitos, me diz, seriam a “busca por Jesus” e o “trabalho com amor”. Perguntei se existiam também pessoas católicas integrando a organização, e ele disse que não. Rapidamente, Ryan completou dizendo que eles não excluía os católicos, mas que teriam algumas crenças que os faziam divergir, como a adoração à Maria. Ele explica que para os evangélicos Maria seria importante por ter sido a mãe de Jesus, mas que diferentemente do que fazem os católicos, ela não seria uma santidade para a qual deve-se rezar. Ele disse, no entanto, que “não briga com os católicos”, até porque sabe que “não adianta”.

Quando lhe perguntei sobre a composição atual da sede em que estávamos, Ryan explicou que são 10 os religiosos que atualmente trabalham ali. Dentre eles, 6 são brasileiros e 4 são estrangeiros. Entre os brasileiros, nenhum é da Luz e nem sequer belo-horizontino. Voltando para a questão dos dons, Ryan contou que os “obreiros” atuam na comunidade de acordo com os chamados de Deus para cada um. Ele afirmou que, por ser homem, não tem a capacidade de “ficar no parquinho com quarenta crianças gritando”. Ele e Susie (sua esposa, também estrangeira e também missionária) preferem “sair pela comunidade”, conversar com as pessoas e fazer trabalhos de ordem prática como conserto de tetos em épocas de chuva. A mesma lógica determinaria a forma específica com que cada religioso atua na favela: algumas mulheres, ressaltou, tem “o dom de trabalhar com crianças”; um “obreiro” de Gana ministra oficinas de futebol; havia outro, que havia voltado para seu país de origem meses antes, que ensinava computação, e assim por diante. Dessa forma, me disse Ryan, cada missionário trabalharia com “as capacidades e especificidades que Deus lhes deu”.

Em uma aparente forma de frisar o aspecto vocacional do funcionamento da instituição, Ryan destacou que os “obreiros” não recebem salário ou qualquer tipo de recompensa financeira pelo trabalho que fazem na comunidade ou em qualquer lugar em que a organização atua no mundo. Pelo contrário, no Morro da Luz, por exemplo, cada missionário paga uma espécie de aluguel no valor de R\$485,00 que inclui o uso do espaço, o consumo de água, luz, internet etc., e uma alimentação diária. Os religiosos devem conseguir seu sustento, segundo me relatou Ryan, através de doações de familiares e amigos ou de suas igrejas de origem. Ele, por exemplo, obteve ajuda financeira da congregação de que faz parte na Holanda.

Apesar da grande ênfase na religiosidade e no objetivo de “tornar Jesus conhecido”, nem Ryan e nem os outros missionários parecem manter relações com igrejas locais. Quando lhe perguntei sobre o assunto, ele demonstrou uma divergência entre a forma com que a organização estrangeira vivencia o evangelismo e as formas com que o evangelismo é concretizado pelos moradores da favela. As muitas igrejas espalhadas pela Luz “a cada 50 metros”, afirmou o holandês, são “muito barulhentas” e, embora todas acreditem no mesmo Deus também adorado pelos missionários, o “uso da fé” feito pelas congregações locais seria, para Ryan, extremamente diferente. A título de exemplo, ele comenta, com um tom de ironia na voz, que nunca leu na bíblia a passagem que afirma que é preciso “pagar para ser salvo”. Embora o discurso de Ryan caminhasse sempre para um

afastamento entre os missionários da Oportunidades e as lideranças evangélicas faveladas, ele constantemente interrompia a si mesmo para afirmar que não estava julgando ninguém e que tinha a consciência de que esse julgamento não seria seu papel. Ainda assim, de uma maneira ou de outra, a diferença volta repetidas vezes a integrar a fala de Ryan.

Um dos momentos em que isso se fez presente foi quando perguntei se ele e os outros missionários frequentavam cultos de igrejas da Luz, e ele logo disse que não, que em geral os “obreiros” costumam frequentar igrejas evangélicas fora do território do Morro. Ele, por exemplo, gosta de igrejas com mais “estrutura”, o que teria relação, me explica, com a forma de ser e de atuar religiosamente na Holanda. A igreja que Ryan e Susie frequentam em Belo Horizonte fica no “asfalto”, a dez minutos de carro dali. Ele comenta também que fica preocupado com a “expulsão de demônios” feita de forma “inadequada” pelos pastores de algumas igrejas da Luz. Os rituais de embate com o diabo, me diz, são conduzidos como “shows”, sem maiores preocupações com o sujeito do qual o demônio estaria sendo expulso. Seria importante garantir, afirma, que o Espírito Santo ocupe o lugar aonde antes estava atuando o “mal” que fora derrotado (o diabo), o que, segundo Ryan, não costuma acontecer nos cultos do Morro.

Ryan prossegue sua fala e destaca reiteradamente esse aspecto “desorganizado” ou “solto” que caracterizaria a atuação evangélica no Morro da Luz. Na favela, para montar uma igreja, basta “arrumar uma casa, colocar 20 cadeiras e um som alto”. No raciocínio de Ryan – e, aparentemente, da instituição em que ele atua como um todo – a facilidade com que se constroem igrejas novas na Luz acarretaria uma desordem “perigosa”, um florescimento de possibilidades de exploração de “crentes” e conduções espirituais irresponsáveis. Muitas pessoas, me diz, “são machucadas por igreja”. Inicialmente eu não entendi o que aquilo significava, e ele então me explicou com um exemplo: existem pessoas no Morro que pagam 100 reais mensais para o pastor e que não conseguem se sustentar com o pouco dinheiro que lhes resta. Rapidamente, Ryan, aparentemente preocupado com a possibilidade de uma vez mais soar como se estivesse julgando os religiosos locais, comenta que ninguém é perfeito e que “todo mundo faz pecado”.

O abismo entre a organização evangélica missionária e a população do Morro da Luz

Eu quis saber mais sobre a inserção da instituição no território. Se os missionários pouco se relacionavam com os religiosos locais, poderia ser que fossem outras as “parcerias” por eles estabelecidas na favela. Perguntei a Ryan, então, se havia algum tipo de contato ou articulação entre a instituição e outros atores, como os estatais dos Centros de Saúde, dos CRAS, ou das escolas, por exemplo. Ele disse que uma unidade de saúde utiliza o espaço deles para a realização de alguns eventos e atividades de prevenção a doenças e promoção de saúde, mas que as conexões se limitavam a isso. As relações com os moradores de forma geral também parecem carecer de intimidade. Em diversos momentos da nossa conversa, Ryan destaca a atenção constante empregada pelos “obreiros” a fim de evitar que os moradores “abusem” deles por serem gringos e cristãos. Nesse mesmo sentido, ele fala que muitas vezes as pessoas “têm preguiça”, estão acomodadas com a “bolsa da família” (bolsa-família), e que veem neles uma oportunidade de consertar suas casas ou ganhar uma ajuda sem precisarem se esforçar. Os missionários, porém, não querem “criar dependência” na população. Ryan ressalta ainda que Deus ama a todos, mas que “não é para ficar parado”, mas sim “para usar o dom que Ele deu para cada um” como forma de auxiliar a si mesmo, às respectivas famílias e aos “outros”, assim como eles – os missionários – o fazem.

Ryan comenta também que os “obreiros” frequentemente levam moradores da Luz que se encontram em um estado de dependência de álcool e drogas para uma casa de recuperação em Betim, uma cidade da região metropolitana de Belo Horizonte, mas que, para isso, “tem que ter regras”, e que essas regras, enfatiza, são “por amor”. O “respeito às regras” é, como demonstra a trajetória de Thiago descrita no capítulo 3, um importante elemento da vivência evangélica que, frequentemente, se traduz em um dispositivo disciplinador de corpos e vidas. As exigências feitas pela Oportunidades já me tinham sido apontadas por Amanda, a ex-assistente social do Fica Vivo!, que havia relatado, na entrevista que me concedeu, como, em seus anos de experiência no Morro da Luz, se sentiu surpresa, em algumas ocasiões, com a rigidez das regras estabelecidas pelos missionários. Ela destacou com especial ênfase a pouca flexibilidade que os “obreiros” tinham em relação aos horários em que as crianças e adolescentes deveriam chegar na instituição, e contou

como atrasos de apenas 5 ou 10 minutos eram suficientes para que os jovens fossem impedidos de entrar no espaço e participar das atividades.

O “obreiro” seguia seu relato e frisava veementemente a importância das regras. Ele relatou, por exemplo, que quando vê alguém que está “bebendo na rua no meio da tarde” e que depois lhe procura para pedir ajuda, ele responde diretamente que não vai poder prestar a esse sujeito nenhum auxílio, porque já sabe que qualquer apoio financeiro que essa pessoa recebesse seria logo “gasto em cachaça”. Ele completou dizendo que só leva para esse centro de tratamento quem demonstrar que realmente quer melhorar. Para isso, ele marca um dia e um horário específico em que a pessoa deve comparecer à sede da Oportunidades, já com todos os pertences e documentos necessários para a internação preparados e organizados em uma mala ou mochila. Ryan justifica essas exigências dizendo que se aquela pessoa não estiver profundamente engajada em sua própria melhora, não faz sentido que ele gaste tempo e dinheiro buscando-a e levando-a de carro até a instituição de reabilitação. Ryan relata também que essa clínica tem vagas reservadas para a Oportunidades, que as pessoas por eles encaminhadas não têm que pagar, e que, portanto, existe uma porcentagem significativa de moradores da Luz que são na instituição tratadas. O tratamento, explica, não é simples: dura 09 meses, e é sempre um “momento difícil”. Perguntei se essa clínica tinha parceria público-privada, e ele disse que a administração é “crente”, mas que se as clínicas da prefeitura atingem sua capacidade máxima, os funcionários estatais “ligam para lá” e “remanejam algumas pessoas”.

Como já mencionei no capítulo 4, Ryan destacou que a relação entre a Oportunidades e os meninos envolvidos com o tráfico era “muito boa” e relatou diversos episódios em que “obreiros” e traficantes se engajaram em negociações. Foi principalmente no final da minha visita, quando Ryan me chamou para conhecer o restante do terreno da instituição, que ele comentou mais detalhadamente o relacionamento que tinha com os jovens do *crime*. Foi também durante esse “tour” que o missionário descreveu brevemente algumas outras atuações da Oportunidades que até então não tinham figurado em sua fala. Ele mostrou, por exemplo, uma grande quadra que, segundo sua análise, tinha sido mal construída e, por isso, mesmo sendo coberta, alagava sempre que chovia. As paredes de fato estavam visivelmente mofadas. Ainda assim, aquela quadra abriga diversos eventos da comunidade. Ali são realizados chás de bebê, festas de aniversário e, principalmente, velórios. A quem quer realizar um evento na quadra, é cobrado um aluguel de mais ou menos

R\$50,00 porque os religiosos, justifica, “também têm que pagar as contas”. Os velórios, porém, realizados de 2 a 3 vezes por semana naquele espaço, são “de graça”.

Continuamos a caminhada pelo terreno e entramos na casa aonde Ryan vive com Susie. Relativamente ampla, decorada com porta-retratos e dizeres evangélicos em holandês, a casa tem três quartos (um dos quais, segundo ele, seria para um possível futuro bebê). O lugar não era muito diferente de qualquer construção simples de classe média baixa, mas sempre que Ryan se referia a seu lar como “apartamento” ou “casa” fazia sinal de aspas com as mãos.

Seguimos com a visita e chegamos na porção mais alta de todo o terreno. De lá, pode-se ver boa parte da favela e do restante da cidade. Ao fundo, as montanhas de BH em um tom azulado que geralmente caracterizam os morros se avistados de uma distância significativa. Passamos pelas salas aonde acontecem os cultos, as aulas de inglês e a biblioteca. No segundo andar da biblioteca havia alguns computadores, que estavam inutilizados já que atualmente nenhum “obreiro” teria o “dom” da computação. Também passamos pelo parquinho e por uma casinha pequena, que estava trancada. Ali era o lugar “de jogar”, disse Ryan enquanto apontava, através da janela, para uma pilha de jogos de tabuleiro. Ryan ia explicando que por trás das brincadeiras desenvolvidas com as crianças, havia sempre o objetivo de ensinar a trabalhar em equipe, sem brigar, o que era muito difícil, já que os garotos teriam “crescido aprendendo a resolver tudo brigando”. Andamos mais um pouco e avistamos um homem envolto de muito lixo. Ryan logo explicou que aquele lixo era limpo, que se tratava de uma relação de troca estabelecida entre a Oportunidades e o morador. O acordo era que a organização cedia a ele parte de seu terreno para que ele pudesse conduzir seu trabalho de reciclagem, e ele, por sua vez, prestava uma série de serviços para a instituição, como o aparo da grama e o conserto de “coisas da casa” quando necessário.

Continuamos o “tour”. Ryan mostrou a piscina – grande, mas suja, pelo que me pareceu – e a quadra que, diferentemente da primeira, era “boa”. Eu me sentia impressionada com o tamanho do terreno. Existe ainda outra construção, bem grande, nos fundos. Não era possível ver essa construção da mesa em que conversávamos antes. Nela ficam vários quartos, com beliches, que abrigam voluntários temporários (muitos estadunidenses e europeus vem durante as férias de verão do hemisfério norte, explicou Ryan). Em outra construção, estão os quartos dos “obreiros” de longo termo que são solteiros. Cada missionário que fica longos períodos na Luz tem seu próprio quarto.

Ryan comentou que a maior parte são mulheres e que atualmente são somente ele e o ganense de homens. Uma das moças, no entanto, vai se casar com um homem que também é holandês e que em alguns meses se mudará para lá, o que deixou Ryan “muito feliz”, porque agora ele sentia que teria com quem conversar sobre assuntos “masculinos”. Ao final de algumas horas, Ryan me levou até o portão, e eu o agradei muito pela contribuição.

Inicialmente, apesar da abertura com que Ryan havia me recebido, me senti desapontada com a visita à organização. Pensei que não era aquilo que eu realmente procurava, que o que tinha acabado de conhecer era muito diferente de uma “igreja da Luz de verdade”: a população era vista como público-alvo e não como participante, os “obreiros” frequentavam igrejas no asfalto, nenhum deles era da Luz e muitos eram gringos. Os moradores do Morro parecem participar da Oportunidades apenas como frequentadores das atividades por eles ofertadas ou como “usuários” dos serviços de diversos tipos – tais como construção de telhado, transporte para centro de saúde e hospital etc. Havia um abismo entre a organização evangélica e a favela.

As muitas formas de acesso a bens e serviços

O que percebi depois de um tempo, quando rememorei esse dia e reli meu diário de campo, é que essa separação entre a Oportunidades e a comunidade na qual ela atua, materializada por um alto portão de ferro trancado com cadeado, é em si mesma uma importante característica do cotidiano da Luz: a organização é uma dentre muitas instituições que compõem um conjunto relativamente indiferenciado de *prestadores de serviços* presentes no território, frequentemente significados pelos moradores simplesmente como *projetos*.

Os *projetos*, de maneiras mais ou menos intensas, parecem atravessar as trajetórias de quase todos que vivem no Morro da Luz. Caio, o professor da escola e morador da favela, por exemplo, disse que, apesar de católico, frequentou um *projeto* espírita (que chamarei aqui de Acolhimento) quando jovem:

Eu frequentava um projeto aqui do lado, então esse projeto, o projeto ajudou muito, nesse período era um período de muita, além da estrutura, a questão financeira do local era precária, então assim, existia... eu, por exemplo, se não fosse o projeto aqui eu ia ficar em casa, ia ter aquele ditado “em mente vazia, oficina do capeta”. (Entrevista com Caio, professor da escola e morador, abril de 2018).

Essa experiência, relata, fez com que ele se engajasse na própria educação e se afastasse das “tentações” que o cercavam. Caio seguiu relatando sua trajetória de escolarização e enfatizando a importância que o *projeto* espírita que frequentou teve – e, de certa forma, ainda tem – em sua vida.

Eu estudei dentro da Luz, e simultaneamente, ou seja, no contraturno, eu frequentava esse Acolhimento, então, assim, era uma escola de reforço, era até chamada de “escola de reforço”, que foi um local que realmente nos acolheu, meus irmãos e eu, era onde a gente se sentia, nós nos sentíamos em casa. Às vezes, por exemplo, faltava dinheiro, porque tinha uma mensalidade (era pequena, mas era contribuição mínima) e às vezes a gente não ia, teve uma ocasião mesmo que a professora ela pagou essa mensalidade, ela pagou pra gente continuar a frequentar, então a situação naquela época era essa, era escola e escola de reforço. E depois, com o passar do tempo, passei pro Colégio Drummond que era a única escola que tinha ensino médio, na verdade era a única escola que tinha 5º ano, fundamental 2 né? (...) comecei a estudar no Drummond e de lá do Drummond também teve outro projeto que me acolheu, foi o projeto Inclusão, onde eu ia do Drummond e lá praticar esporte. [Esse projeto é qual, quem faz?] Esse projeto era projeto da prefeitura mesmo, Projeto Inclusão. (Entrevista com Caio, professor da escola e morador, abril de 2018).

Nesse momento, a estagiária de educação física, Fátima, que também cresceu e vive na Luz, e que estava na sala conosco durante a entrevista, complementou dizendo que participar de *projetos* a ajudou em muitos momentos de sua vida, principalmente em seu percurso educacional, e no fato de hoje em dia ela estar cursando faculdade de Educação Física. Ela comenta que quando criança e adolescente frequentou um *projeto* católico e uma ONG de envergadura nacional sem cunho religioso – “todo projeto eu participava”, disse.

Em um contexto que, como argumentei no capítulo 7, é caracterizado não somente por uma pobreza material, mas também por uma *pobreza de direitos* (FISCHER, 2008), sujeitos se engajam em entrelaçamentos de si mesmos com *prestadores de serviço*. Para Caio, Fátima e muitos outros moradores de periferia, os profundos envolvimento que tem e tiveram com *projetos* são comumente significados como “chances” (de lazer, de estudos, de convivência, de aprendizagem etc.) diante de uma realidade “difícil”. Não raramente, “jovens vulneráveis” com quem me encontrei durante a etnografia, bem como abordados em outros trabalhos, parecem sentir uma pressão para agarrar as oportunidades que encontram e se engajarem em sua própria “salvação” (CECCHETTO; MUNIZ; MONTEIRO, 2018). De forma geral, esses envolvimento podem acontecer através de uma forte identificação com um ou dois projetos específicos, ou, de maneira possivelmente menos intensa, pela experimentação de uma variedade de atividades e iniciativas atuantes na favela.

Uma dinâmica semelhante é descrita no já clássico trabalho de Maria Gregori (2000) sobre os “meninos de rua” de São Paulo e sobre o vínculo, sempre provisório, que esses meninos estabelecem com variadas instituições como modo de sobreviverem e “se virarem” na situação adversa em que se encontram. Essas crianças e adolescentes criam laços com instituições, que muitas vezes não se comunicam, e que atuam em distintos aspectos de suas vidas: da alimentação ao abrigo à repressão à educação. Com as relações familiares embora nem sempre rompidas, mas muitas vezes fragilizadas, esses sujeitos criam outros tipos de afeto e acionam outras formas de acessarem bens e serviços básicos. É através da habilidade de circulação em muitos meios – a “viração” – que os “meninos de rua” sobrevivem. O que acontece, então, defende a autora, é que essas relações instáveis são estratégicas para a obtenção de recursos, mas representam também uma negociação simbólica entre os objetivos desses “meninos” e as representações que cada uma das instituições tem deles (enquanto “carentes”, enquanto afastados de Deus, enquanto perigosos, e assim por diante).

Um outro trabalho que descreve essa circularidade por tramas institucionais é o de Deborah Fromm (2017a, 2017b) sobre a Cracolândia. A autora afirma que os usuários de crack que frequentam a Cracolândia empregam sua agência para obter recursos dos múltiplos atores, incluindo voluntários evangélicos, agentes de saúde, assistentes sociais e membros do PCC. A forma de atuação desses atores também alimenta essas tramas institucionais e a circularidade dos sujeitos por elas. Quando essa diversidade de recursos se concentra em um único território, argumenta Fromm, ao mesmo tempo em que é gerado um suporte para as pessoas que ali frequentam, é também oferecido um mínimo que possibilita a vida na Cracolândia e que acaba por manter o funcionamento daquela dinâmica. Isto é, as múltiplas ações no território fazem com que a Cracolândia permaneça em ação, ainda que, paradoxalmente, os objetivos de muitas das instituições que lá atuam seja a extinção da Cracolândia.

É claro que as realidades dos “meninos de rua” dos anos 1990 de que trata Gregori ou dos usuários de crack da Cracolândia entre 2011 e 2015 de que trata Fromm compõem populações com cotidianos muito distintos dos vivenciados pelos moradores do Morro da Luz. Ainda assim, uma semelhança parece atravessar os três grupos: a necessidade de conseguir recursos diante de uma situação adversa. Em contextos, portanto, em que são múltiplos os agentes a oferecer recursos – justamente porque esses recursos não são garantidos *a priori* enquanto direitos – sujeitos circulam

por “tramas institucionais” em uma perene negociação material mas também simbólica de si mesmos. E essa circulação, nessas três populações e provavelmente em outras que também necessitam buscar recursos, não necessariamente causa estranhamento ou conflitos.

Não existia para Caio nenhuma contradição inerente ao fato de ser católico e participar de um *projeto* espírita, por exemplo. Na perspectiva dele e de sua família, o que importava era o acesso às “aulas de reforço” em um primeiro momento, e às práticas esportivas em outro, e ao fato de ambas constituírem formas de ocupação de seu tempo e, nesse raciocínio, conseqüente redução da probabilidade que ele teria de se envolver com uso ou venda de drogas. O problema maior, portanto, se pautava na concepção de que “mente vazia, oficina do capeta”, e as estratégias acionadas eram, então, formas de buscar evitar que Caio encontrasse o mesmo destino que muitos de seus amigos que se envolveram no “mundo do crime”. Sendo assim, não importava – assim como tampouco parecia importar para o homem que buscava cesta básica na porta da Oportunidades – através de que atores ou instituições Caio e seus irmãos conseguiriam acessar os serviços que acessaram: o que importava era o acesso em si mesmo.

Assim como Caio, muitos moradores da Luz têm suas histórias de vida entrelaçadas a *projetos*, que podem ser espíritas, católicos ou evangélicos, que podem ser desenvolvidos por empresas, ONGs, prefeitura ou governo do estado. A maneira com que as organizações serão interpretadas varia a depender de uma série de fatores: a forma com que a favela e os moradores são concebidos por quem delinea as ações das organizações; as maneiras com que as pessoas “da ponta” interagem cotidianamente com a população; a forma com que cada participante significa suas experiências, e assim por diante.

De uma maneira ou de outra, porém, a ideia nebulosa, mas sempre presente de *projeto* parece ser grandemente compartilhada por quem vive na favela. Em muitos momentos da minha interação com o território, tanto no meu percurso prévio quanto durante a etnografia do doutorado, fui interpelada por crianças e adolescentes que me perguntavam se eu era “de *projeto*”. Uma figura como a minha, de pele branca e trejeitos de classe média, não é incomum no território, mas muitas vezes está associada às variadas iniciativas que de alguma maneira permitem o acesso dos moradores da Luz a determinados bens e serviços. Foi também assim que Rosângela, conforme menciono no capítulo 1, me apresentou aos alunos da escola, como alguém que estava ali para “desenvolver um *projeto*”. A descrição que a coordenadora escolar fez de mim, por mais vaga que

tenha sido, pareceu não gerar, entre os estudantes, nenhum tipo de dúvida ou perguntas. *Projeto* é uma representação com a qual aqueles jovens estavam há muito acostumados.

A hierarquização entre quem oferece e quem obtém recursos

Nem toda instituição ou ator que atua na favela, porém, é considerado um *projeto*. O que vai ser classificado ou não dessa forma depende, em grande medida, das maneiras específicas com que cada organização ou grupo se apresenta no território e das atividades ofertadas à população. Muitas vezes, a ideia que embasa a atuação de determinada organização na favela é primordialmente a de ocupação do tempo dos moradores, em especial da “juventude vulnerável” (MOTTA, 2017) que, como argumentei no capítulo 2 desta tese, é vista como estando permanentemente a ponto de ser cooptada pelo *crime*. Nesses casos, quando a preocupação é o preenchimento das rotinas dos jovens com atividades para que eles não tenham tempo de se envolverem com o uso ou comércio de drogas (como ilustrou Caio), o conteúdo específico de cada uma dessas atividades perde relevância, tanto para quem as oferece, quanto para quem as pratica.

Não raramente, parece haver uma concepção hierarquizada em algumas dessas organizações entre seus membros e a população na qual atuam. No caso da Oportunidades, por exemplo, a distinção entre um *nós* e um *eles* estava patente o tempo inteiro na fala de Ryan e nas dinâmicas de intervenção dos missionários na Luz. Em primeiro lugar, vários dos “obreiros” eram estrangeiros e nenhum deles belo-horizontino. Mais relevante do que isso, porém, parece ser a representação que os religiosos demonstravam ter dos favelados como pessoas pobres, carentes, entregues aos vícios e ao sexo. O papel que os “obreiros” tinham ali era o de “levar Jesus” e de “ajudar” – cada missionário com o seu “dom” – aquelas pessoas, promovendo aulas de esportes e línguas, cedendo o espaço para velórios, saindo para consertar casas. Os “alunos” não eram vistos como integrantes da Oportunidades, mas exclusivamente como *público-alvo* dos serviços por eles disponibilizados: os missionários proveem e os moradores, se forem merecedores, recebem.

Dessa forma, a atuação da organização no território, ainda que conte com alguns elementos de característica evangélica – as orações antes de cada atividade; a importância atribuída às regras; a valorização do trabalho como forma de relação com Deus; a adoração a Jesus e a nenhuma outra entidade (nem Maria, nem anjos, por exemplo) – se mostra consideravelmente distinta do modo como as igrejas evangélicas locais atuam nesse mesmo território. A questão da horizontalidade em

que “irmãos de fé” se organizam e se apoiam mutuamente (ALMEIDA, 2004), por exemplo, está bastante afastada do caráter vertical, “de cima pra baixo”, da ação dos missionários na Luz. A característica igualitária, presente nas igrejas da Luz, em que, nas palavras de Thiago já citadas no capítulo 3, “ninguém é dono de nada”, e, por isso, todos podem acessá-la, tampouco encontra ressonância no discurso de Ryan. Se as igrejas evangélicas do Morro (e de territórios de pobreza urbana de forma geral) buscam atingir os “desviados” (usuários de drogas, membros do *crime*, alcoólatras etc.) e não raramente se tornam, para esses sujeitos, alguns dos raros espaços de segurança e sociabilidade que eles possam estar, os missionários exigem uma mudança de comportamento prévia ao acolhimento dos sujeitos (o “viciado” precisa estar arrumado e apto a cumprir horários fixamente pré-determinados, por exemplo). As “regras”, embora importantes nas instituições evangélicas de modo geral, se tornam, na Oportunidades, barreiras e entraves para o acesso da população. Todos esses fatores parecem contribuir para que as crianças que frequentam a instituição, com quem cruzei em alguns momentos do campo quando passava pela vila em que o Oportunidades se localiza, comentassem umas com as outras que estavam indo ou voltando do *projeto*, e não o nomeassem e menos ainda se referissem a ele como “igreja”.

É também nesse sentido que Danilo, o ex-morador da Luz que agora é professor de Direito, critica, como destaquei no capítulo 3, a forma como o cursinho Pré-Vestibular Comunitário do qual foi fundador atua hoje em dia no Morro da Luz. Na interpretação de Danilo, o PVC parece ter progressivamente se aproximado de uma iniciativa hierárquica de “caridade católica” e se afastado de sua concepção original, muito mais horizontal. À medida em que a diretoria do cursinho retira do currículo disciplinas antes fundamentais, como “motivação pessoal e organização coletiva” e “sociedade e cidadania”, que buscavam, me diz, tematizar a realidade da favela e debater as desigualdades sociais que caracterizam nossa sociedade, a organização passa a se somar a muitas outras que partem do pressuposto de que são superiores àqueles que, “caridosamente”, se dedicam a “ajudar”. O que Danilo parece temer é que as repercussões das ações do cursinho se limitem a *efeitos de projeto*, isto é, a formas de acesso a bens e serviços que não geram nada além desse acesso.

Soraia parece delinear um raciocínio similar ao de Danilo. Ela – que tem um olhar particularmente crítico sobre a sociedade de maneira geral e sobre as relações entre classe média e classe popular mais especificamente – também analisa as limitações da atuação de *projetos* no Morro da Luz. A

comunicóloga comenta, como mencionei no capítulo 7, que participou de um *projeto* quando criança em que aprendia a fazer artesanato. Embora ela gostasse de ter essa atividade em seu dia-a-dia, Soraia destaca que essa experiência foi, para ela, muito pouco significativa: o que ela aprendeu não se converteu em uma habilidade de trabalho, nem mudou a perspectiva que ela tinha sobre si mesma ou sobre a Luz, tampouco ampliou seus “sonhos” e ambições. Para ela, o *projeto* era um dentre muitos que se limitam a “ocupar o tempo da juventude”. Quando perguntei se a instituição que oferecia as oficinas de artesanato era religiosa, ela respondeu simplesmente que acreditava que sim. Na experiência de Soraia, as atividades às quais teve acesso poderiam ter sido ofertadas por qualquer outro grupo ou instituição sem que isso afetasse o significado que aquela vivência teve para ela. Sendo assim, ainda que uma iniciativa seja, em seus preceitos, de caráter religioso, ela pode, a depender da forma com que se insere na favela e dos relacionamentos que cria com a população local, ser ou significada como igreja, ou caracterizada como *projeto*.

Na trajetória de Thiago, essa multiplicidade de formas de obter recursos e um determinado grau de indistinção entre elas também esteve presente. Thiago, como descrevi no capítulo 3, teve sua infância e sua adolescência caracterizadas por um ritmo intenso de atividades: ele frequentava os cultos da igreja, aprendia a tocar instrumentos também na igreja, trabalhava, atendia oficinas do Fica Vivo! de Boxe, Kung Fu, e fotografia. A igreja, como também argumentei naquele capítulo, teve grande influência na conformação de seus hábitos e de sua subjetividade, moldou significativamente sua sociabilidade e a forma como ele via a si mesmo e ao mundo. Mas quando ele conta de todas as habilidades que desenvolveu em seus 23 anos, Thiago parece mesclar igreja e Fica Vivo! como formas de obtenção de recursos. Isto é, a impressão que ele passa é a de que ele poderia ter aprendido música no Fica Vivo! e luta na igreja, e, no que se refere ao acesso a esses serviços, isso não faria tanta diferença assim. Talvez, de fato, as técnicas aprendidas, se fossem resultado do oferecimento de cursos e oficinas na igreja ou no Fica Vivo!, por exemplo, se assemelhassem. É possível e provável, por exemplo, que aprender as notas musicais, a leitura de partituras, treinar o ouvido e aprimorar técnicas fizessem parte dos objetivos de qualquer organização que se propusesse a ensinar música. Mas para Thiago, o fato de ele ter aprendido música através da igreja o estimulava a frequentar os cultos, possibilitou que ele formasse a banda de rock gospel que formou, fez com que ele conhecesse outras congregações e circulasse por distintos espaços da cidade para tocar em eventos religiosos. A música foi, com o passar do tempo, convertida em fonte de renda e Thiago, hoje em dia, dá aulas de musicalização para crianças da

favela. Embora sua dedicação à música de fato ocupasse seu tempo e preenchesse seus dias, os efeitos de ter aprendido música de maneira vinculada à igreja transcendiam, em muito, o fator de combate ao ócio.

Thiago destaca também as muitas oficinas que fez no Fica Vivo!. As artes maciais o interessavam e ele desenvolveu, nos cursos, habilidades de Boxe e Kung Fu. Essas experiências, porém, apesar de importantes em seu cotidiano naquele momento e de lhe trazerem satisfação, não pareciam representar ou implicar em algo maior. Se fosse outra organização a oferecer as oficinas, por exemplo, provavelmente não faria grande diferença para ele: é o *efeito de projeto*. Também dentro do escopo do Fica Vivo!, as oficinas que ele frequentou de fotografia e mídia conduzidas por Soraia pareciam se destacar. Nelas, afinal, além de Thiago aprender técnicas, ele foi estimulado, segundo ele mesmo me relatou e segundo também menciona Soraia, a pensar sobre sua comunidade e sua história, a fotografar a favela e a enxergar em si mesmo um ator potencialmente importante no bairro aonde nasceu e cresceu. Além disso, e igualmente importante, Thiago passou a vislumbrar no que estava aprendendo uma possibilidade profissional e converteu – a partir da interação com seus “professores” e pares, mas também a partir de uma *disciplina* consideravelmente informada pela criação religiosa que caracterizou sua infância e adolescência – as habilidades que desenvolveu em recursos laborais, e, assim como fez com a música, em uma fonte de renda. Hoje em dia, além das aulas de música, Thiago fotografa eventos na favela. Na vida de Thiago, as experiências que teve com a música na igreja e com a mídia no Fica Vivo!, *fizeram a diferença*. O retorno financeiro – que, em alguns casos, advém em boa medida dos próprios objetivos dos atores ou instituições que oferecem determinados bens e serviços, e, em outros, de formas mais particulares com que sujeitos específicos encaram as aprendizagens a que tiveram acesso – parece ser um importante aspecto da distinção cotidiana entre o que é visto apenas como *projeto* e o que, na linguagem de moradores da Luz, “faz a diferença”.

8.2 O que “faz a diferença”

Casinha

Algumas organizações e atuações na favela – culturais, religiosas ou de outra ordem – são significadas de forma diferente dos *projetos*. Como exemplo, cito uma iniciativa que chamarei aqui

de Casinha, um centro cultural autogerido por moradores do Morro da Luz fundado há poucos anos. A Casinha é uma iniciativa que oferece oficinas e atividades artísticas e educacionais a crianças e adolescentes da favela e que foi fundada por Flávio, um morador da Luz que teve sua trajetória de vida profundamente engajada com as mobilizações culturais de Belo Horizonte na última década.

Na página da organização no *facebook* vejo um vídeo que anuncia o financiamento permanente da Casinha e que solicita doações para que o Centro Cultural possa continuar funcionando. O vídeo começa com uma imagem dos prédios da cidade, passa para os barracos da favela ao som de uma batida de rap e de barulho de sirene de polícia. É mostrada, então, a faixa do Centro Cultural, pintada de vermelho e com representações de mulheres negras em grafitti. Em seguida, o filme passa para a parte interna da construção e mostra as diversas oficinas e atividades ofertadas: aulas de dança hip hop, de rap, artesanato, ballet, biblioteca. Logo depois, crianças, adolescentes e adultos dão breves depoimentos sobre suas vivências na Casinha. Tudo começou, explica o vídeo, a partir de uma oficina de rap conduzida por Flávio. A oficina foi adquirindo maiores dimensões, a população começou reunir livros a serem lidos pelos garotos da oficina, e, em pouco tempo, Flávio e alguns amigos decidiram alugar o espaço aonde hoje funciona a iniciativa. Lá construíram uma biblioteca e expandiram as atividades ofertadas às crianças e adolescentes da comunidade. Uma moça explica: “surgiram várias propostas, pessoas que queriam ajudar, e pessoas que precisavam da oportunidade”. Mais depoimentos: um garoto que “arrumou os dentes”; outro, pequenininho, que fez um curso de teatro; um adulto que gravou um clipe; uma menina que apresentou “passinho”⁵⁹ no Palácio das Artes⁶⁰; um adolescente que gravou propaganda televisiva “e ganhou até um dinheiro com isso”. São expostos, depois, os motivos para doar: financiar lanches, aluguel, manutenção do lugar etc. Várias pessoas aparecem dizendo “eu doaria”, entre elas, uma vereadora da cidade, filiada ao PSOL (Partido Socialismo e Liberdade) e defensora de pautas voltadas aos direitos humanos, igualdade de gênero e luta antirracista. Ao final, um adolescente conclui: “a favela, o abismo, e o mundo artístico; a Casinha é só a ponte, já guia ‘nóis’ pro lugar que a gente quer ir”.

⁵⁹ Forma de dançar funk e hip hop através de passos curtos, movimentos de braços e cabeça.

⁶⁰ Palácio das Artes é um complexo cultural localizado no centro de Belo Horizonte, onde se apresentam óperas, grupos de dança, teatro e orquestras, bem como se organiza exposições de fotografia e artes plásticas. É um espaço reconhecido internacionalmente.

No início do meu trabalho de campo, fui visitar o Centro Cultural Casinha para conversar com Maurício, professor de capoeira e músico. Quem me apresentou a ele foi Danilo, que havia recomendado que eu entrasse em contato com as “várias iniciativas culturais do Morro da Luz” e mandado uma mensagem a Maurício via *facebook* comentando que eu estava realizando uma pesquisa no Morro. Maurício foi receptivo e eu perguntei a ele se poderíamos conversar pessoalmente. Combinamos um encontro no espaço da Casinha. Quando cheguei, um pouco atrasada, ele ainda não estava lá. A casa, que então era como um balcão, era preenchida por um murmurinho constante de conversas de jovens que deviam ter entre 13 e 20 anos e por músicas variadas que tocavam na caixa de som. Eu lhes perguntei se Maurício já tinha chegado, eles disseram que não, e falaram que eu poderia esperá-lo ali.

Sentei-me em um banco e fiquei observando o ambiente enquanto esperava. Nas paredes, várias cartolinas com palavras e frases em espanhol, um quadro com as atividades semanais que acontecem ali, prateleiras com livros. Enquanto isso, um jovem de cerca de 18 anos dançava o que eu classificaria como bolero com um garoto de uns 13 anos. Os dois de camiseta regata, bermuda e chinelo, perfeitamente sincronizados.

Alguns minutos depois, escuto um barulho de carro e uma moça avisa que o Maurício tinha chegado. Olhei para porta e ele, negro de pele clara, barba grande, e trajando uma camiseta escrita “favela”, saiu de dentro de um fusca azul claro. Ele parecia aberto às minhas perguntas e genuinamente interessado na minha trajetória acadêmica. Maurício comentou que estava prestes a se formar em Educação Física, mas que se interessava por Sociologia – “saber sobre o corpo e os músculos e não relacionar com a realidade das pessoas, não adianta”, justificou.

Quando lhe perguntei mais detalhes sobre a Casinha, passei a notar algumas diferenças entre o que ele falava e outros *projetos* que conheci ao longo da etnografia. A diferença não estava exatamente no público atingido (crianças e adolescentes favelados), nem nas atividades ofertadas (rap, línguas estrangeiras, variados estilos de dança etc.), tampouco estava no fato de que os professores são voluntários. O que parecia fazer a Casinha divergir de outras organizações atuantes na Luz era a concepção da função que o Centro Cultural tem no território e a forma concreta com que ele é gerido.

Da ponte pra cá

Em primeiro lugar, trata-se de uma iniciativa construída para e por moradores do Morro da Luz, cujos voluntários são, em sua maioria, também moradores. As vivências compartilhadas não são detalhes, mas parecem constituir o próprio cerne da organização: a Casinha parece materializar uma outra possibilidade de ser favelado, que não recai nem em uma vida dedicada a trabalhos subalternos, nem na entrada no “mundo do crime”. Flávio, Maurício e outros, que, com seus aproximados 30 anos de idade, conseguem construir para si carreiras como artistas – e se dedicam a fazer com que jovens que, como eles, enfrentam e enfrentaram experiências de marginalização, violência e pobreza, também tenham contato com a arte e possam fazer disso um modo de sustento –, parecem funcionar como a corporificação da *esperança*, o que também foi discutido em trabalhos sobre iniciativas semelhantes (DURÃO; COELHO, 2012; RAMOS, 2007). Todos eles sabem e sentem na pele que, como já diziam os Racionais Mcs (2002), “o mundo é diferente da ponte pra cá”.

Os objetivos também divergem dos que me foram relatados por Ryan, ou das descrições que Caio, Soraia e Thiago fizeram de muitos dos *projetos* que frequentaram ao longo de suas trajetórias. A ideia de simples preenchimento do tempo ocioso da “juventude vulnerável” ou de uma ação em que uma parte, a dos que ofertam as atividades, possui algo a mais (habilidades artesanais, fluência em outras línguas, técnica musical, e assim por diante) que vai ser oferecido à outra parte, que, por sua vez, parece ser marcada por uma *carência* em muitos sentidos (financeira, cultural, educacional, criativa etc.), diferentemente do que acontece em muitos *projetos*, não está presente nos discursos de quem integra a Casinha. Pelo contrário, a ideia defendida por Maurício, Flávio e por outros parece se basear em uma igualdade, em uma concepção de “nós” que abarca todos os que de alguma forma fazem parte da Casinha. “Nós”, nesse caso, e de outros semelhantes espalhados pelo Brasil e pela América Latina em geral, se refere à favela, à periferia, à pobreza, à pele negra, e a busca é pela valorização dessa representação e pelo incremento da “autoestima” do jovem periférico, em uma “contraoperação de criação de estereótipos” (RAMOS, 2007, p. 1306).

Essa valorização, percebo pelo que me disse Maurício e pelas falas de muitos dos participantes da Casinha em suas redes sociais, é tanto simbólica quanto material. Por um lado, busca-se criar uma imagem positiva da favela e da periferia, tanto para outros estratos sociais quanto para os próprios moradores, e desvinculá-la da representação trágica e muitas vezes sensacionalista de que se trata

de lugares unicamente violentos e pobres. Para isso, a estratégia parece ser a difusão da “cultura favelada”. Por outro, há uma permanente preocupação com a geração de renda para a favela. “O Flávio é muito empreendedor”, me disse Maurício ao destacar a importância que o aspecto financeiro tem na gestão do Centro Cultural. Muitos grupos artísticos se formaram a partir da iniciativa e tem passado por um processo de profissionalização. Esses grupos, bem como Flávio e outros voluntários da Casinha, são frequentemente – e cada vez mais – chamados para fazer apresentações em eventos, ofertar cursos em outros espaços da cidade e dar palestras relatando suas trajetórias e a forma de funcionamento da Casinha em empresas, outras organizações culturais e espaços públicos. Maurício me explica que quando quem convida é “comunidade” (tanto a própria Luz quanto outras favelas), as apresentações e aulas são gratuitas, mas quando quem convida “tem recurso” e “tem estrutura”, as atividades são pagas: a ideia é que a arte realmente se torne uma oportunidade de autossustentação para aqueles jovens, ressaltou. As doações solicitadas no vídeo, portanto, não ocupam o centro da produção de renda da Casinha, mas antes um complemento, que deve ser progressivamente menos necessário à medida que a iniciativa cresce e que os artistas da favela constroem suas carreiras.

Na minha conversa com Maurício, falei que gostaria de contribuir com o que fosse possível, apesar das minhas habilidades artísticas serem praticamente inexistentes. Ele disse que seria “massa”, mas que teria que conversar com Flávio para ver como isso seria feito. Esclareci, então, que nós não precisaríamos criar uma nova atividade, mas que eu poderia participar de alguma ação que já estivesse ocorrendo. Maurício, demonstrando que a participação na Casinha não seria assim tão simples, falou que enquanto ele “olhava isso com o pessoal”, poderia me colocar em contato com as pessoas dos demais centros culturais – estes pertencentes ao governo – nos quais a abertura, ele acreditava, seria mais imediata. Aquele parecia ser um indicativo de que eu, “de fora”, “da ponte pra lá” (e ainda por cima sem nenhuma habilidade artística para oferecer), seria melhor acolhida e mais útil no espaço de *projeto*. Ao final, como eu estava conseguindo outras formas de acesso ao campo, decidi não investir em mais uma, que, pelo que parecia, requereria um processo burocrático. Finalizamos a conversa, Maurício me ofereceu carona até o ponto de ônibus na entrada da favela, e fomos comentando os lugares pelos quais passávamos dentro de seu fusca azul.

A partir do meu encontro com Maurício, passei a acompanhar mais de perto as ações de grupo e de participantes do coletivo mais individualmente. Comecei a “seguir” Maurício, Flávio, e

membros mais jovens da Casinha nas redes sociais, a acompanhar notícias sobre o grupo na mídia e a refletir sobre a iniciativa como parte do meu campo. Em pouco tempo, vi como o Centro Cultural cresceu, angariou verba, e se popularizou. Atualmente, o espaço físico aonde funciona a Casinha está sendo reformado com recursos de uma campanha de financiamento coletivo pela internet. Hoje em dia, a Casinha abrange uma marca de roupas, um grupo de dança especializado em *funk*, promove desfiles, apresentações de diversos tipos, palestras, faz parcerias com atores semelhantes ou que no coletivo tenham algum interesse, e passou a compor mais integralmente o cenário cultural da cidade. Além disso, continuam a ofertar oficinas para muitas crianças e adolescentes (cerca de 500, segundo consta na página oficial do Centro) do Morro da Luz.

A Casinha tem sido significativamente abordada em jornais, programas televisivos e rádios da chamada “mídia alternativa”, mas também da grande mídia. O Centro Cultural, nos últimos tempos, tem também ultrapassado as fronteiras nacionais e figurado em cursos e eventos na Europa. Flávio e outros participantes publicam fotos e vídeos em suas redes sociais ilustrando tanto suas vidas na Luz e suas visitas a outras favelas do país, especialmente no Rio de Janeiro, quanto em frente a símbolos turísticos do mundo, como a Torre Eiffel em Paris ou o Big Ben em Londres. A interlocução entre favela e outras esferas sociais (universidades, classe média, museus, eventos internacionais etc.) aparece como uma importante característica e meta da iniciativa tanto na fala de Maurício, quanto nas muitas entrevistas por Flávio concedidas. A ideia de que a Casinha representa uma conexão entre periferia e centro, e que ela se torna mediadora de realidades muitas vezes distantes entre si, é recorrente nos discursos de muitos de seus participantes, desde os gestores até os jovens engajados nas oficinas.

Retomada do Favela no Centro

No capítulo 7, introduzi o Favela no Centro a partir, principalmente, da minha primeira conversa com Soraia e do início da minha participação no coletivo. A ideia central do grupo é – e nisso ele guarda semelhanças com a Casinha – fomentar a valorização de artistas de periferia. Ainda que o coletivo, diferentemente de muitas outras iniciativas, não promova, ela mesma, atividades de formação artística como aulas ou oficinas, ele visa construir diálogos entre periferia e espaços de classe média, e, assim, possibilitar um maior alcance da “cultura favelada” na cidade. Também em consonância com os discursos que circundam a Casinha, o Favela no Centro se engaja na busca por

financiamento. Se no meu primeiro encontro com o grupo, Soraia já destacou a ideia de sempre mandar projetos para editais e angariar verba, essa preocupação atravessou todo o percurso que fiz com o coletivo. A busca pela construção de uma ideia de favela e do favelado que fuja a imagens pré-concebidas e simplistas que na representação compartilhada socialmente sobre essa população a associa quase que inerentemente à precariedade e à violência, se dava por meio da exposição e do esforço de circulação de outras histórias e outras experiências. É importante mudar, é claro, a ideia que os jovens de periferia tem de si mesmos (a “autoestima” dos moradores, como é comumente descrito nas conversas cotidianas e em atividades formais desenvolvidas por esse e outros coletivos), mas também é fundamental que essa representação seja transformada para o “outro” – o sujeito de classe média, branco, morador do “asfalto”. E, sempre vinculada a essa reivindicação de outra ideia da periferia, está a reivindicação do reconhecimento financeiro de artistas e/ou intelectuais periféricos.

Uma das formas construídas pelo Favela no Centro para expandir e valorizar a periferia e para incrementar as trocas entre “centro” e “margem”, foi, como também mencionei no capítulo anterior, a produção de um circuito de seminários em que artistas de favela e artistas do “asfalto” debatiam temas pré-definidos. Essa série de eventos, que foram realizados em parceria com um importante e prestigioso espaço de promoção de cultura da cidade, que chamarei aqui de Instituto Minas Cultural, aconteceram ora em espaços do Morro da Luz, ora em territórios da cidade pouco acessado por jovens pobres. O Minas Cultural é uma instituição privada que oferta diversos cursos pagos (como de desenho, pintura, jardinagem, paisagismo, dança contemporânea e assim por diante), e alguns gratuitos para “pessoas de baixa renda” (como de violino, contrabaixo e outros instrumentos musicais). No espaço, há também uma biblioteca aberta ao público e uma galeria de arte que, segundo consta na página oficial da instituição, busca “incentivar novos artistas”. A partir, ao mesmo tempo, da promoção de eventos que visam angariar fundos, e da conexão com a “população” e com uma particular preocupação com o diálogo e acolhimento de “pessoas de baixa renda”, o Minas Cultural parece figurar no cenário da cidade como um ator importante para muitos artistas de variados estratos sociais. Soraia já tinha tido contato com a equipe da instituição que com ela realizou outras parcerias em períodos anteriores.

Parcerias para disseminação da “cultura favelada”

Em maio de 2018, participei de uma reunião formal entre a equipe do Minas Cultural – Taís, responsável pela galeria de arte; Mônica, responsável pela biblioteca; Igor, responsável pelo teatro de bolso; e Ellen, gerente geral – e o Favela no Centro – Soraia, Camila, Carina, Thiago e eu – em que discutimos ações conjuntas. O encontro foi gerado em resposta a um movimento da gerente geral da instituição, Ellen, a partir da execução da vereadora Marielle Franco e seu motorista, Anderson Gomes, em 14 de março daquele mesmo ano⁶¹, um pouco menos de dois meses antes, e do compartilhado sentimento de indignação que teria pairado entre aqueles profissionais, segundo eles próprios relataram. Diante de um e-mail que teria sido disparado pela gerente em que a gravidade do homicídio de Marielle foi enfatizada, e em que foi lançado um questionamento sobre o que o Minas Cultural, enquanto importante equipamento de cultura, poderia fazer diante do ocorrido, Taís, que já havia articulado outras ações com Soraia no passado, paralisada pelo fato de ser parte de uma equipe completamente formada por pessoas brancas e de classe média, sentiu, segundo nos disse, “uma necessidade de escuta”, e sugeriu o acionamento de Soraia.

A conversa fluía e, além de debatermos a perda violenta de Marielle e Anderson, passamos a discutir as dinâmicas de desigualdade que nos enredam a todos, e a pensar em formas, então, de tentar “aproveitar os furos” desses processos e “nadar contra a maré”. Camila e Soraia falavam como as pessoas de periferia muitas vezes não acessam espaços culturais de prestígio, ainda que gratuitos, como é o caso do Circuito Liberdade⁶², por exemplo, frequentado predominantemente pela classe média da cidade. Parece existir uma “barreira simbólica”, disseram, e é essa separação que precisaria ser transcendida.

Propusemos, enfim, a ideia do “circuito de debates entre morro e asfalto”. Haveria sempre uma curadoria coletiva de pessoas e temas, nunca deixando de lado, nas palavras de Soraia, a “articulação entre esses dois mundos”. A equipe do Minas Cultural demonstrou interesse na ideia, mas ressaltou a situação de corte de verba pela qual estaria passando. Mais uma vez, a importância de se acessar editais e recursos se fez presente. Os primeiros eventos seriam, defendeu Soraia, como

⁶¹ Ver reportagem sobre o atentado em VIEIRA et al. (2018).

⁶² O Circuito Liberdade é um complexo, cujo centro é a Praça da Liberdade, em Belo Horizonte, que reúne, atualmente, 15 instituições na área da cultura, como museus, centros culturais e biblioteca (“Circuito Liberdade”, [s.d.]). Para saber mais, acessar <http://circuitoliberalidade.mg.gov.br/pt-br/circuito-liberdade-br/historia>.

um “plano-piloto” de algo maior. Nos meses seguintes, os eventos foram de fato concretizados, e foram caracterizados, em suas falas mais ou menos formais e em suas performances mais ou menos improvisadas, por pautas como o encarceramento feminino, a memória histórica de favelas e periferias brasileiras, serviram como fios condutores das falas e performances articuladas que os caracterizaram. A “cultura favelada” e as produções artísticas advindas de periferia serviam como atrativos nas divulgações que fazíamos nos mais variados espaços e circuitos sociais de BH. Almejávamos não somente que jovens pobres acessassem territórios que não costumavam acessar, mas que também a periferia se expandisse e fosse, de alguma maneira, também reconhecida como “produtora de beleza”. Eu não pude estar presente nos eventos porque viajei para Chicago nesse período, mas continuei acompanhando as atividades, as divulgações e as discussões do grupo à distância.

Durante meu trabalho de campo e em idas esporádicas à Luz que fiz depois do meu estágio sanduíche, me encontrei com o grupo – principalmente com Soraia, Thiago, Carina e Camila – em diversas ocasiões, fosse para participar de debates concretos sobre os próximos passos do coletivo, fosse para simplesmente conversarmos como um grupo de amigos. Em muitos momentos, nossas diferenças (de classe, raça, origem, experiências de vida) era por eles explicitada, ao mesmo tempo me conduzindo a perceber meus privilégios e solicitando que eu os utilizasse para as metas do grupo: eu, com minha relativa facilidade em escrever, poderia participar nos processos de escrita de projetos para editais; eu poderia acionar meus contatos na UFMG para participar e difundir as atividades do coletivo; eu deveria participar das traduções para o inglês de pequenas publicações (como postagens em redes sociais) do Favela no Centro e de outras iniciativas correlatas. De fato, eu articulei encontros com artistas e intelectuais do “centro”, fiquei responsável pela tradução para o inglês de postagens no *facebook* e no *instagram*, e continuo disponível para participar de outras ações do grupo.

O “empreendedorismo favelado”

Tanto a Casinha quanto o grupo cultural Favela no Centro, parecem fazer parte de um conjunto de ações em territórios de pobreza que se diferem de *projetos*. Uma das questões que está relacionada a essa diferença é a ideia, progressivamente mais difundida e acolhida no Morro da Luz, de um *empreendedorismo favelado*.

O ideário empreendedor de uma maneira geral, argumenta Jacob Lima (2010), acompanha processos de flexibilização e individualização do trabalho que vem acontecendo nas últimas décadas, e atravessa todas as classes sociais. A valorização do trabalho autônomo empreendedor (e, muitas vezes, informal) atribui um caráter positivo ao trabalho pouco regulamentado e o associa a características pessoais subjetivas como criatividade, ambição, força de vontade e predisposição ao risco. Esse discurso parece perpassar experiências de moradores da Luz que, em tentativas de angariar renda e, com importante frequência, se adaptar ao desemprego, se engajam na venda de produtos por eles mesmos fabricados (como panos de prato, toalhas de mesa, ímãs de geladeira, bolos, doces, ou salgadinhos) ou que, também, imbuídos pela ideia de serem “patrões de si mesmos”, buscam montar comércios não raramente dentro da própria favela. Muitas vezes, esses sujeitos se definem ou são definidos externamente como *microempreendedores* (DE TOMMASI; VELAZCO, 2013). Muitos também passam por cursos ou processos de “criação de empreendedores” ofertados por agentes nacionais ou internacionais, ONGs ou aparelhos estatais. Outros ainda são submetidos a uma “formalização”, adquirindo o status de “empreendedores individuais” ou de “microempreendedores” (e, conseqüentemente, passando a pagar impostos e prestar contas) – fenômeno que parece ser especialmente comum em favelas “pacificadas” do Rio de Janeiro a partir de uma lógica que defende que esses territórios, agora fora do “domínio do tráfico”, poderiam ser “reinseridas” na sociedade (SILVA, 2017). Há, ainda, as cooperativas, que seriam caracterizadas, como em outros trabalhos autônomos de diversos tipos (de camelôs a técnicos de informática, por exemplo), pela “autogestão” e por um engajamento empreendedor, mas, dessa vez, vinculadas a um esforço pelo coletivo (GAIGER, 2008; LIMA, 2010).

Não é de nenhuma dessas experiências de empreendedorismo *na* favela que quero tratar aqui (embora com elas guardem algumas semelhanças, como parece ser o caso da Casinha como cooperativa), mas sim do *empreendedorismo favelado*. Isto é, o que me parece mais importante aqui é a perspectiva de conversão de uma identidade que historicamente estava relacionada a processos de marginalização – a da negritude e da pobreza urbana – em uma espécie de produto mercantilizado em si mesma. Ou seja, não são apenas jovens negros e pobres que empreendem, mas jovens negros e pobres que empreendem por meio de suas identificações enquanto jovens negros e pobres.

Dessa forma, camisetas, bolsas e bonés com cenários de favela, ilustrações de barracões, fotografias de sujeitos negros em que a negritude é ela mesma o cerne das imagens (o cabelo “black”, o símbolo do punho levantado em alusão às “black panthers” estadunidenses”, etc.), o debate sobre a vida “nas margens” e a própria experiência material e subjetiva de ser “favelado” tornam-se produtos a ser – a partir da aceitação de riscos, da ambição, da criatividade e da motivação – criativamente vendidos; o *funk*, o rap e o hip hop, tornam-se a materialização da “cultura favelada” a ser divulgada, midiaticizada e *comprada*. As iniciativas culturais, que tem o *empreendedorismo favelado* como uma de suas características parecem estar ocupando um espaço crescente na cidade e em outras regiões do país, contando com reflexos importantes, tanto no aspecto de retorno financeiro (ainda que precário em termos de direitos ou da regulação do trabalho), quanto no que se refere a um *reconhecimento* das vivências periféricas.

Sílvia Ramos (2007) destaca que, em geral, iniciativas que tem surgido a partir da articulação e mobilização de jovens de periferia entorno de atuações nas próprias periferias em que vivem compartilham 4 importantes características: 1) “o interesse no mercado” (p. 1306), pautado primordialmente pela profissionalização de artistas de periferia; 2) a criação de uma outra representação da juventude favelada e a valorização de trajetórias individuais que demonstram que é possível que um jovem pobre se torne artista – e, nesse sentido, a exposição midiática torna-se importante, “o sucesso e a fama são entendidos como ingredientes políticos de militância” (p. 1307); 3) a conciliação entre a valorização do território específico daqueles sujeitos (o bairro ou a favela) aliada à atribuição de “alta prioridade aos intercâmbios com outras comunidades (inclusive com jovens de classe média), às viagens nacionais e internacionais” (p. 1307); e 4) uma denúncia do racismo que permeia a sociedade aliada à construção de uma reafirmação da negritude (p. 1307).

Grupos, então, como o Favela no Centro e como a Casinha, tem exercido um papel de *mediação entre realidades distintas* através de uma multiplicidade de mecanismos, mas, especialmente do *dinheiro* como mediador do conflito urbano (FELTRAN, 2014). No meu trabalho de campo, iniciativas que congregam as características descritas por Ramos são muitas vezes tidas como mais do que *projetos*, mas como organizações que *fazem a diferença*. Isto é, ainda que o oferecimento de oficinas e cursos dos mais diversos tipos ofertadas por uma variedade de atores no território seja importante e contribua para um maior bem-estar de moradores da Luz, que conseguem, assim, acessar esses serviços, desenvolver habilidades e se engajarem em atividades de lazer, esses

projetos parecem ter efeitos mais imediatos, mas não são tão significativos em um largo prazo. O que realmente *faz a diferença* transcende o mero ensino de habilidades ou a mera oferta de bens e serviços.

Era também isso como descrevi no capítulo 7, que, Soraia criticava na forma como muitas vezes se dá a atuação estatal na favela. Quando iniciativas – públicas, privadas, religiosas etc. – se inserem em um contexto periférico, primeiramente a partir de um olhar estrangeiro, “de fora”, mas principalmente em uma perspectiva hierárquica que trata a pobreza como um problema técnico que pode ser resolvido por outros estratos sociais também de forma técnica, construindo um processo de despolitização da desigualdade (DAGNINO, 2006; FERGUSON, 1990), o que acontece é um oferecimento de bens e serviços como um fim em si mesmo.

Dessa maneira, quando iniciativas proveem e se preocupam com a profissionalização, a geração de renda, e a construção de uma imagem positiva da favela e do favelado, elas *fazem a diferença* porque se relacionam a questões mais profundas e essenciais. Um jovem se imaginar vivendo como artista, por exemplo, é muito diferente de um jovem que faz aulas de música na Oportunidades, mas que não vê como isso pode de fato intervir em seu futuro.

Em uma histórica dinâmica de *cidadania diferenciada* (HOLSTON, 1991, 2008), de *cidadania do merecimento* (FISCHER, 2008), e do angariamento da noção de *cidadania* por lógicas neoliberais que, assim como Dagnino (2006, 2007) identificou nos anos 1990, parece agora passar por um período de ainda mais abrangente e profunda significação do cidadão enquanto alguém integrado ao mercado, o *empreendedorismo favelado* é tido na Luz como mais importante do que os *projetos* porque possibilita, em alguma medida, que o morador de periferia *faça parte* da cidade e das relações mercadológicas a partir de suas próprias identidades. A *cultura*, então, torna-se mercadoria e ferramenta de valorização de si para os jovens periféricos. A *cultura* também parece configurar, com crescente importância, uma *forma de sociabilidade* no Morro da Luz.

8.3 Cultura como forma de sociabilidade

A insegurança sentida diante da presença da polícia

Retomo, agora, um dia específico que suscitou em mim indagações sobre a cultura como forma de sociabilidade na Luz. Havíamos marcado uma reunião no mesmo lugar de (quase) sempre, a sede daquela empresa de marketing, “o primeiro coworking da favela”. Assim que cheguei, encontro uma moça que saía de dentro da casa. Perguntei a ela se Soraia já estava lá, ela disse que provavelmente não, que acreditava que não havia ninguém lá dentro porque estava sem luz há algum tempo. Percebi, enquanto esperava, uma circulação de viaturas policiais maior do que o normal, especialmente no alto da rua. Ali perto é território de uma famosa gangue. Já estava de noite, e dessa vez fiquei um pouco apreensiva. Enfim, me sentei no passeio e tentei escrever para a Laura, que trabalha na empresa, cujo contato tinha nos sido dado por Luquinhas, o dono. Ela não recebia as mensagens do *WhatsApp*. Mandei, então, mensagem para o grupo do Centralidade Periférica no *WhatsApp* falando que a casa estava sem luz e que não tinha ninguém para abrir a porta. Já estava de noite, a rua estava escura e eu fiquei um pouco apreensiva com a possibilidade de ter início uma troca de tiros entre os PMs e os “meninos”. Em pouco tempo, para meu alívio, chegou Camila, que parecia não estar minimamente preocupada. Em seguida, veio a Carla, comendo um bombom que ela faz para vender como parte de um coletivo de comida vegana do Morro da Luz.

Perguntei a elas se sabiam o motivo de tamanha movimentação policial, se estava acontecendo algum conflito ou busca por alguma pessoa específica. Carla riu, demonstrando me achar ingênua por me surpreender com a presença de polícia na favela, disse que aquilo é “normal”. Camila complementou, falando não estava sabendo de nada. Conversamos um pouco, e a movimentação se intensificava. Pararam, então, três viaturas na esquina de cima, a poucos metros de onde estávamos, e várias pessoas, especialmente homens jovens, com as mãos atrás de suas cabeças, estavam passando pelo que pareceu ser uma revista bastante detalhada. Eram muitos os policiais, acredito que mais de 10. Carla então falou que a minha percepção estava certa, provavelmente estava realmente “acontecendo alguma coisa”. Algum tempo depois, chegou a Soraia. A luz voltou logo em seguida e conseguimos, enfim, entrar na edificação. Luquinhas também chegou, comentou sobre a presença da polícia e falou, em um tom que mesclava bom humor com um incômodo, que

“não estava gostando nada daquela movimentação”. Um outro menino que eu não conhecia e do qual não me lembro o nome disse que agora eles já tinham ido embora. Luquinhas e esse menino estavam sorridentes, embora claramente desconfortáveis com a presença ostensiva da polícia, e nos perguntaram, em tom de brincadeira, se “os homi” tinham ido lá para fazer nossa escolta. Também brincando, respondemos que sim, em mais um episódio de “riso fora de hora” (GOLDSTEIN, 2003a) como forma de lidar com uma insegurança a respeito da qual não há muito o que se possa fazer. Eu nunca soube o que (ou *se*) tinha acontecido naquele dia.

A recusa ao “extrativismo intelectual”

Demos início, enfim, à reunião, cuja pauta era a programação do coletivo para os próximos meses. Falamos um pouco da divisão de tarefas entre os membros do grupo e fizemos um levantamento de possíveis artistas a serem convidados para o Circuito de Debates. Soraia ressaltava repetidas vezes que é necessário que os artistas da favela consigam ser valorizados pelos trabalhos que fazem, que sejam remunerados por isso, e que, de preferência, consigam ter nisso seu modo de sustento. Afirmava que os editais de cultura são sempre ganhos pelas mesmas pessoas, em geral brancas, de classe média e escolarizadas, que ficam sabendo das oportunidades e que tem um conhecimento sobre como escrever propostas que sejam selecionadas. Ressalta, ainda, que muitas dessas pessoas fazem trabalhos sobre as favelas, que seria um tema, segundo ela, que está “na moda”, mas que não compartilham o conhecimento que tem com os artistas favelados, e se mantém, assim, em um “lugar de privilégio”.

Soraia disse que depois que começou a participar de equipes de curadorias de museus que pôde perceber que existe, sim, dinheiro que circula no âmbito da cultura, mas que só um estrato muito reduzido da sociedade consegue acessá-lo. Fala que gosta que as pessoas de classe média falem sobre a favela, divulguem a comunidade, e que não tem “nada de errado” nisso, mas que isso não deve se dar de forma a não valorizar os artistas da periferia, em uma dinâmica que ela chama de “extrativismo intelectual”. Soraia dá o exemplo de um projeto cultural sobre o Morro da Luz em que ela participou como pesquisadora, no qual trabalhou durante 07 meses, em que, ao final, quando foram anunciar o resultado, o nome dela não apareceu. Apareceram, no entanto, os nomes dos “pesquisadores brancos de fora da favela”. Ela disse, com os olhos marejados, que teve que implorar para que os idealizadores do trabalho colocassem seu nome no flyer, e comentou que,

mesmo assim, colocaram-na como “colaboradora”, e não como “pesquisadora”. Era preciso, diziam, “estar atentos” para não serem desvalorizados e para não terem os créditos de seus trabalhos atribuídos a outras pessoas. Não é fácil, defendia Soraia, ser “artista preta periférica”, mas “valia a pena”.

Soraia, Camila, Carina e Thiago rememoravam os desafios, mas, principalmente, os desdobramentos positivos de outros trabalhos em que tinham estado juntos: a “suada” elaboração bem-sucedida do texto a ser submetido ao edital para o qual foram selecionadas, as relações que estabeleciam dentro do Morro da Luz a partir dessas iniciativas, os conhecimentos que adquiriam e ajudavam a difundir sobre a comunidade em que viviam e sobre as histórias daqueles que lá estiveram há uma, duas, três, quatro ou cinco gerações atrás. A inserção na “cultura” através de ações que “fazem a diferença” tinha relação com a possibilidade de construírem um aprofundamento sobre si próprios, com uma circulação ampliada na favela, com conversas e “trocas de ideia” com moradores jovens e velhos, com o sentimento de que estavam “contribuindo” para o Morro e com a construção de novos círculos de sociabilidade.

Dentro do Morro da Luz, diziam, eles se tornavam mais conhecidos, sentiam que passavam a ser “referência” para outras pessoas que se interessam por “arte”, interagiam com outros artistas, e com pessoas que, segundo eles, “são artistas, mas não sabem que são”. A sociabilidade também atingia outros círculos, ultrapassava a favela, abarcava outras comunidades e bairros de periferia. Os vínculos construídos incluíam também figuras do meio artístico e cultural das classes médias da cidade: fotógrafos, jornalistas, pintores, escultores, diretores de cinema, atores, documentaristas, curadores “reconhecidos”. As experiências que Thiago, Camila, Carina e Soraia relatavam não estavam circunscritas à ideia de um *projeto* que preenchesse suas rotinas, mas de algo maior, que dizia respeito também à construção de outras formas de autorrepresentação. Tanto eles, quanto muitos integrantes da Casinha, passam a se definir a partir das experiências (valorizadas simbólica e financeiramente) que tem como *empreendedores culturais favelados*. Em seus perfis no *instagram*, Carina e Thiago descrevem a si mesmos, especialmente, me dizem, depois que foram alunos de Soraia e que foram chamados para “cobrir eventos” na comunidade, como “fotógrafa e percussionista”, e “fotógrafo e modelo”, respectivamente. Jovens da Casinha se descrevem como “coreógrafos”, “professores”, e “dançarinos internacionais de *funk*”. É isso, comentam meus amigos da Favela no Centro, o que eles querem dizer com “o que faz a diferença”.

A aposta na “favela cultural” como outra possibilidade para jovens de periferia

Quando a reunião acabou, eu estava me despedindo de todos e comentei que iria pegar o ônibus em um ponto ali perto, na divisa entre a favela e o asfalto. Estava tarde, já eram mais de 22:30h e eles, possivelmente preocupados diante da intensa presença policial que havíamos visto poucas horas antes, sugeriram que fôssemos todos juntos até a Praça do Haiti, onde eles pegariam os respectivos “amarelinhos” para chegarem mais próximos às casas de cada um e eu pegaria o “ônibus grande” pra sair da favela e chegar ao meu bairro. Subimos a rua e entramos por um beco bastante estreito. Quase sem iluminação, era difícil enxergar o chão de terra em que pisávamos. Thiago acendeu a lanterna do celular e apontou para as fezes de cachorro no chão, e comentou, risonho, que queria evitar acidentes. Logo passamos por um grupo de meninos muito jovens, acho que deviam ter entre 12 e 14 anos, que aparentemente estavam usando drogas. Eu ouvia os sons e via os rostos, mas não identificava qual era a substância que os garotos usavam e evitava olhá-los com muita atenção para não os constranger. Soraia, Thiago e Carina falaram “boa noite”, e eles responderam, “boa noite”. Um deles disse “*ei fessor*” para Thiago, que, imediatamente, se desviou do caminho para cumprimentá-lo. Continuamos subindo o morro, e Soraia comentou “é por causa dessas coisas que a gente precisa fazer nosso trabalho”. Thiago completou dizendo que era muito triste ver aquilo, que tinha sido professor do garoto, mas não esclareceu de quê.

O que essa breve cena – mas também muito do que vivenciei com o Favela no Centro de forma geral, acompanhei sobre a Casinha, e do que me relatou Maurício – indica é a existência, em muitas dessas iniciativas, de uma aposta na “favela cultural” enquanto possibilidade de outras perspectivas de si mesmos e de futuro, em especial para os jovens de periferia. Ainda que nem sempre o objetivo de “concorrer” com o tráfico ou o consumo de drogas apareça claramente nos discursos institucionais, nas entrevistas que Flávio dá à imprensa ou nas falas apaixonadas de Soraia sobre a “cultura favelada”, a conformação de uma real possibilidade de vida que não recaia na inserção no “mundo do crime” ou em trabalhos subalternos e mal pagos, mas que possa, de alguma maneira, se configurar como uma *forma de acesso à cidadania* parece constituir uma motivação fundamental desses grupos e de outros semelhantes na cidade, no país e na América Latina (RAMOS, 2007). A ideia de cultura, aqui, não é a mesma ideia de cultura dos *projetos*, que, embora muitas vezes também se justifiquem como forma de disputa subjetiva com o *crime*, poucas vezes tem no retorno financeiro seu foco.

No caso da Oportunidades, por exemplo, ainda que seja uma instituição que, dentre outras atividades, ofereça oficinas “culturais” (como aulas de violão, por exemplo), ela parece não ser acessada pelos moradores como uma iniciativa de *empreendimento cultural favelado* que “faz a diferença”, mas como um *projeto* entre muitos; e ainda que seja religiosa e pautue suas ações em preceitos evangélicos (a ideia de “tornar Jesus conhecido”, as orações feitas antes de cada atividade etc.), tampouco parece ser significada pela população da Luz como uma *igreja*, mas muito mais como uma forma de acesso a bens e serviços. Nessa trama, portanto, nem tudo que é religioso é *igreja* no sentido de *locus* de construção de significados (PASSOS, 2009), e nem tudo que articula “cultura” com “favela” é tido como algo que “faz a diferença”.

O cotidiano do Morro da Luz é, então, caracterizado pela presença de uma variedade de atores, entre igrejas, ONGs, instituições religiosas filantrópicas, aparelhos estatais, e assim por diante. Cada um desses atores pode gerar uma diversidade de efeitos nos moradores do território. Alguns, como parece ser o caso da Oportunidades, do PVC atualmente, de algumas oficinas do Fica Vivo! e das instituições que foram frequentadas por Caio, ofertam à população o acesso a determinados bens e serviços, como cursos de atividades físicas, aulas de “reforço” ou música, por exemplo. Quando as ações se limitam a isso (e, muitas vezes, quando esse oferecimento é pautado em uma relação hierárquica entre quem oferece serviços e quem os recebe), elas adquirem um grau de indistinção entre si: o que estou chamando aqui de *efeito de projeto* ou *efeito de prestadores de serviço*. Quando as ações, além de oferecerem bens e serviços, se engajam em relações (frequentemente mais horizontais) que transcendem o “ensino” ou a “doação” e que, através da valorização monetária e simbólica dos sujeitos, constroem com eles outra imagem de si mesmos, tanto profissionalmente quanto em termos de identidade (como pareceu acontecer com Thiago nas aulas de música na igreja e nas oficinas de fotografia e mídia com Soraia no Fica Vivo!), o que parece ser o objetivo de coletivos como a Casinha e como o Favela no Centro, essas iniciativas se destacam e *fazem a diferença*. Não raramente, elas se convertem em dispositivos de negociação de cidadania.

Nem oferecer serviços como um *projeto* e nem atuar na favela como algo que *faz a diferença*, porém, parecem ser suficientes para configurar um *regime normativo*, isto é, para modelar a “massinha de modelar do enquadramento”. A capacidade de modelar a “massinha”, afinal, tem a

ver com a determinação de quem é gente e quem não é, com a configuração de dinâmicas de vida ou morte. É sobre essa diferença que tratarei no próximo e último capítulo da tese.

PARTE V – ENCERRAMENTO

NOTAS FINAIS

Mas sob que condições práticas é exercido o direito de matar, permitir viver ou expor à morte? Quem é o sujeito desse direito? O que a implementação desse direito nos diz sobre a pessoa que é condenada à morte e sobre a relação de inimizade que coloca essa pessoa contra seu assassino?

(Achille Mbembe, 2003)

As dinâmicas cotidianas da vida no Morro da Luz podem ser valiosas para se pensar as “margens”, as diversidades de experiências de sujeitos periféricos, e as relações de poder que atravessam e caracterizam territórios de pobreza urbana latino-americanos. Ao longo da tese, delineei três argumentos centrais: 1- o território da Luz (e, possivelmente, outros semelhantes espalhados pelo continente) é caracterizado por uma multiplicidade de regimes morais e legitimidades que organizam o cotidiano e balizam as relações de moradores e trabalhadores da favela, em que estado, igreja e *crime* se destacam; 2 – os regimes morais estão permanentemente em construção, engajando-se em disputas e negociações perenes no dia-a-dia do Morro, e conformando um *enquadramento* maleável, como uma “massinha de modelar” normativa que, em situações limite, determina quem é e quem deixa de ser “gente”, em uma classificação de vidas mais ou menos importantes; e 3) a favela é caracterizada por uma diversidade de formas de organização, mais ou menos individuais, mais ou menos familiares, mais ou menos estatizantes, mais ou menos comunitárias, mais ou menos modernas, mais ou menos politizadas. Numa dimensão, essas formas de organização buscam acesso a bens e serviços, e, de outro lado, em muitas ocasiões, buscam por *cidadania*.

As características do Morro da Luz sistematizadas nesses três argumentos estão intimamente entrelaçadas entre si. A ideia com a qual concluo essa tese é a de que *as desigualdades históricas próprias de nações pós-coloniais dão vazão a uma multiplicidade normativa que, no Morro da Luz e em outros territórios de periferia urbana latino-americanos, se concretiza, atualmente, a partir do trinômio estado-igreja-crime*. Essas moralidades atuam, como discutirei a seguir, através tanto

de técnicas de *governamentalidade* e *disciplina*, quanto de reivindicações de *soberania*, e constroem o que estou chamando na tese de “massinha de modelar do *enquadramento*”, isto é, a moldura socialmente informada que classifica vidas entre mais ou menos importantes, e que fornece alguma previsibilidade sobre a incidência da violência nos sujeitos que vivem e trabalham no território. Nestes escritos finais, desenvolvo uma reflexão teórica sobre as formas de poder atuantes nas *margens*, a maneira com que essas formas são construídas historicamente e os efeitos disso na produção de grupos *matáveis*.

9.1 As formas de atuação do poder

O poder e o corpo

Existe, nas ciências humanas e sociais, uma ampla bibliografia que trata do tema da *soberania*, isto é, o *poder* que age sobre os corpos e que é capaz de ditar sobre a vida e a morte. Ao longo da tese, descrevi e analisei uma série de situações e narrativas que evidenciam a ação desse tipo de *poder* no Morro da Luz. Muito tempo depois do fim do meu trabalho de campo, quando já estava completamente imersa na escrita da tese, recebi, do meu orientador, um vídeo no *whatsapp* que ilustra a presença de práticas soberanas nas periferias urbanas. Na filmagem, de baixa qualidade e provavelmente feita através de um aparelho celular, a câmera focaliza o dorso de um homem, sentado no chão com as pernas cruzadas e as mãos estendidas para frente. Ele estava rodeado por outros homens (cerca de 3 ou 4, infiro pelas vozes do vídeo), que seguravam um ventilador de plástico poucos centímetros acima das mãos do primeiro. O ventilador estava sendo queimado, e as cinzas e pedaços, em chamas ou carbonizados, caíam nas mãos estendidas, que, cada vez mais, pareciam trêmulas. O ambiente estava escuro, e a luz do fogo emitia um brilho intenso. Uma voz dirigida ao homem das mãos estendidas, mas também às outras pessoas que viriam a ver o vídeo, dizia que aquilo que estavam fazendo era uma punição, que a dor e a aflição que estavam infligindo ao rapaz serviria para que ele, no futuro, não voltasse a “roubar nós” – “nóis” se referia ao *crime*. O vídeo segue, o choro aumenta, os gritos de dor, o tremor das mãos. Os pés do torturado, que também aparecem no vídeo, estavam imóveis, mas seus dedos se contorciam. O homem pede desculpas, repete que está doendo, que está insuportável e suplica, reiteradas vezes, para que os garotos parem. Eles não param: “falta só meio ventilador, você tem que ser forte”. Em determinado

momento, o rosto do homem é mostrado. Suas feições, desfiguradas de dor, demonstram desespero. O sotaque de todos era indubitavelmente mineiro – não sei de que cidade e, menos ainda, de que bairro, mas isso pouco importa porque cenas semelhantes me foram narradas em campo. Eu não consegui terminar de assistir, meu estômago revirava, e eu passei a só ouvir. O vídeo, de 1 minuto e 36 segundos, parecia eterno. Aquela punição – que servia tanto para “ensinar” ao desviante que o que ele havia feito era inaceitável, quanto para difundir o potencial de produção de ordem do *crime* para um público mais amplo – se somava aos muitos relatos de torturas, violências e mortes que foram descritos e analisados neste trabalho e evidenciavam como o *corpo* tem (continua tendo) papel central no funcionamento do *poder*.

Michel Foucault (1979) aborda punições semelhantes (espetaculares e não raramente terminadas em morte) quando trata de formas de exercício de *soberania* na Europa desde a Idade Média até o início da modernidade. O que caracterizava o poder soberano nesses contextos, defende o autor, era a habilidade e possibilidade de decidir sobre e impor a morte aos “criminosos” para fazer valer a lei (FOUCAULT, 1988). A tortura e o suplício, sempre públicos e com participação do povo, eram as formas punitivas utilizadas. O sofrimento deveria ser proporcional à gravidade do crime, e o objetivo não tinha relação com uma reconciliação daquele indivíduo com a sociedade, mas com uma marca eterna que estará associada a seu corpo e com o caráter de difícil esquecimento que aquele espetáculo tinha em quem o assistia (FOUCAULT, 2014). Como na situação do homem torturado com as cinzas do ventilador, a punição soberana, e o terror que ela causa, só poderiam fazer sentido se servissem como exemplo para o povo.

Entre o século XVII e o XVIII, defende Foucault, uma outra forma de poder passa a se desenvolver: o poder *disciplinar*. As prisões, que visam não mais o sofrimento prolongado e público do corpo, como no suplício, mas o aproveitamento do corpo de forma *útil* e em um ambiente fechado, são a principal manifestação desse poder. As relações de castigo foram transformadas e agora, a partir de critérios humanistas, a punição passa a buscar uma recuperação da *alma* dos criminosos. As mudanças não se restringiam à forma de lidar com quem não cumpria as leis, mas passaram a, progressivamente, abarcar outras instituições, como escolas, manicômios e fábricas, que agora procuravam produzir corpos dóceis. Os movimentos corporais passaram a ser objeto de estudo e cálculos, os espaços passaram a ser divididos e distribuídos entre indivíduos, o controle se torna constante e detalhado. “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do

corpo”, ressalta Foucault, “que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as ‘disciplinas’.” (FOUCAULT, 1994: 126).

É principalmente a partir do final do século XVIII e início do XIX, que, segundo Foucault, o que passa a importar para o exercício do *poder* é a vida, ou, nas palavras do autor, o *biopoder*, que se refere tanto ao poder sobre corpos individuais quanto sobre populações. Diferentemente, portanto, da *soberania* como forma arcaica de governo cuja manifestação última era o suplício e o *fazer morrer*, e diferentemente também da *disciplina* que se preocupa com o controle e aproveitamento de corpos individualizados e dóceis, a *biopolítica* está relacionada à regulação, burocratização e administração da vida e das populações. O teórico defende que o *biopoder* divide a população em subgrupos que ocupam, a partir de critérios (supostamente) baseados na biologia, lugares diferentes em um sistema social hierárquico. Essas subdivisões classificam as pessoas entre legítimas e ilegítimas, e as últimas podem passar por processos de exclusão. Para Foucault, é através desses mecanismos que o *racismo* é socialmente construído. O *biopoder*, então, se refere a um conjunto de técnicas de governança e de submissão de corpos e populações, operadas por instituições e discursos estatais ou não, em que se busca, diferentemente do poder soberano, a manutenção e preservação da vida (FOUCAULT, 1979). Na soberania, o súdito é submetido à lei; na governamentalidade, a população é alvo do controle (CHAKKOUR, 2015). O autor esclarece que as três formas de *poder* estão inscritas no funcionamento dos estados modernos e que o advento de uma não significa, de maneira alguma, a extinção da anterior.

Giorgio Agamben (2002) também desenvolve teorizações sobre o funcionamento do *poder*. O autor argumenta que todo cidadão tem dois corpos, um político (incluído em uma comunidade política e merecedor de direitos) e um biológico (uma “vida nua”, puramente animal). O poder soberano, argumenta Agamben, está ligado à redução de uma vida à sua biologia. Em uma crítica à genealogia temporal de Foucault, o filósofo italiano defende que nem a soberania é uma forma arcaica de poder, e nem a biopolítica é tão recente⁶³. Pelo contrário, as duas formas de poder estavam presentes na Antiguidade e permanecem em vigor, interconectadas, até os dias de hoje. O autor defende ainda que “a produção de um corpo biopolítico é a atividade original do poder soberano” e que colocando

⁶³ Essa crítica é possivelmente um pouco injusta, uma vez que Foucault, especialmente quando desenvolve suas ideias sobre a disciplina, defende que soberania e governamentalidade podem se sobrepor e funcionarem simultaneamente, embora não se dedique ao aprofundamento de como isso se daria.

“a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua” (AGAMBEN, 2002, p. 759). Os campos de concentração, especialmente usados pelo regime nazista, por exemplo, eram formas tanto de ordenar e categorizar pessoas quanto de despi-las de suas subjetividades, retirá-las de um campo simbólico e de qualquer comunidade política, deixá-las como *homo sacer* – conceito que Agamben empresta dos romanos e que designa o sujeito que é banido da comunidade e da política, e que, então, se torna “matável” (AGAMBEN, 2002; HANSEN; STEPPUTAT, 2005). Os judeus eram submetidos a um *estado de exceção* de caráter permanente, e o corpo era (e sempre é) a esfera em que a soberania atua (AGAMBEN, 2002). Dessa forma, a soberania consiste, como já afirmava Carl Schmitt (2004), na capacidade de determinar o que constitui um *estado de exceção*, ou seja, a capacidade de decidir quando a lei poderá ser suspensa em prol do próprio poder soberano. “A operação essencial do poder totalitário”, portanto, “era reduzir a população a corpos flexíveis que poderiam ser melhorados, modelados e regimentados, mas também exterminados se considerados desnecessários ou perigosos” (HANSEN; STEPPUTAT, 2005, p. 17, tradução minha). Dessa forma, a disciplina moderna; as técnicas de governo de si e dos outros; e as formas científicas de racionalização da vida, dos corpos e das populações, não substituíram a soberania arcaica, mas a remodelaram, e tornaram-na mais eficaz. Soberania e governamentalidade, assim, atuam frequentemente a partir da ideia de raça e outras categorias de subdivisão e classificação de corpos, em que parte desses corpos é excluída da comunidade política e exposta à morte.

Judith Butler – com quem dialoguei ao longo de toda a tese – também constrói, a partir primordialmente das formas com que os Estados Unidos reagiram aos ataques às torres gêmeas de 11 de setembro de 2001, teorias sobre a questão da soberania. Aqui quero me deter às considerações que a filósofa tece acerca das chamadas “detenções indefinidas” praticadas pelos EUA como uma de suas táticas na “guerra ao terror”. As centenas de pessoas que foram detidas em Guantánamo (uma prisão militar estadunidense localizada na ilha de Cuba), destaca Butler, não eram protegidas por nenhum tipo de lei, nem nacionais e nem internacionais, vivenciando uma suspensão de seus estados políticos semelhante àquela debatida por Agamben. Elas não sabiam nem se e nem quando seriam julgadas, e passavam a viver uma espera sem horizonte de conclusão. Quem selecionava os sujeitos a serem “detidos” eram funcionários estatais, que, em geral, não haviam chegado a seus postos de trabalho via eleições, e que, ainda assim, deveriam ser capazes de identificar ameaças à integridade da nação estadunidense. Os fatores que poderiam determinar essas ameaças eram pouco

claros e as decisões tomadas por esses funcionários, muitas vezes baseadas, entre outros elementos, em critérios étnicos e religiosos, não estavam susceptíveis a questionamentos. Aqueles classificados como “perigosos”, eram detidos indefinidamente, em um processo intenso de desumanização. A palavra final sobre quem passaria por julgamento no tribunal militar era dada pelo presidente norte-americano (na época, George Bush filho), acarretando uma sensação de que se tratava de um retorno a tempos pré-modernos. O que acontece, portanto, é que “o próprio estado obtém, assim, um certo poder ‘indefinido’ para suspender a lei e fabricá-la, momento em que a separação de poderes é indefinidamente deixada de lado” (BUTLER, 2004, p. XV, tradução minha). Esse caso é, para Butler, uma evidência de que, como também sustentou Agamben, governamentalidade e soberania nem sempre funcionam de forma inversamente proporcional. É verdade, admite a autora, que a soberania que ela identifica nessa situação não está mais ancorada em uma fonte única de poder (como seria a do rei absolutista, por exemplo), mas isso não impede que ela reemerja, como um “anacronismo reanimado”, no poder decisório de funcionários administrativos ou trabalhadores do ramo executivo do governo federal dos EUA. A soberania, agora, se manifesta *de dentro* da própria governamentalidade, em uma relação de reforço mútuo entre as duas formas de *poder* (BUTLER, 2004).

Soberania no mundo pós-colonial

As contribuições de Foucault, Agamben e Butler sobre as dinâmicas de *poder* são valiosas, mas tem como foco o Norte Global (ainda que em relação com atores de outras origens), de modo que suas considerações se mostram muitas vezes insuficientes para análises de contextos diferentes. Nas últimas décadas, um conjunto de autores tem endereçado essa lacuna geográfica e debatido o poder e a soberania a partir de outras realidades, como as das sociedades asiáticas, africanas e latino-americanas. Esses trabalhos demonstram que a mescla entre governamentalidade, disciplina e soberania de que tratam Butler e Agamben foi em grande medida “testada” e aperfeiçoada nos processos de colonização do chamado “Sul Global” (MBEMBE, 2003). Nesses territórios, o corpo sempre ocupou posição central e foi alvo tanto de controle quanto de punições extremadas. Essas punições, em contextos de dominação, eram, por um lado, regidas por critérios frouxos (de motivo, de *modus operandi*, de método), e, por outro, conduzidas sistematicamente.

Os processos de dominação relegavam as populações colonizadas a uma “terceira zona entre sujeito e objeto” (MBEMBE, 2003, p. 26, tradução minha), tornando-as muito mais susceptíveis a diversas formas de violência, ao mesmo tempo em que os corpos brancos europeus eram protegidos. Como, diferentemente do que se passava no velho continente, o objetivo das colonizações era muito mais a exploração do que a construção de povos-nações, o governo se pautava em formas de constituição de populações submissas, e não de membros relativamente autônomos de um país idealizado. Sendo assim, em muitos casos, os colonizadores exerciam um controle que, ao mesmo tempo que era presencial e direto, também funcionava à distância, e, para isso, diversas formas de autoridades locais eram incorporadas na conformação de uma complexa configuração de governança (HANSEN; STEPPUTAT, 2006; STEPPUTAT, 2013). Isso significa que, nos processos de colonização, “o poder soberano foi historicamente fragmentado e distribuído entre muitas, geralmente informais mas eficazes, formas de autoridade local” (HANSEN; STEPPUTAT, 2006, p. 297, tradução minha). Sendo assim, distintos tipos de soberania coexistiam e o estado, nesses lugares, nunca teve o monopólio da legitimidade do uso da força (CRUZ, 2016; HANSEN; STEPPUTAT, 2005, 2006, 2009, 2001).

O que acontecia, então, era uma divisão *biopolítica* da população entre “selvagens” e “quase cidadãos educados”. Estes últimos eram selecionados para atuar como mediadores entre colonizadores e colonizados, exercendo *poder*, portanto, como espécies de soberanos locais (STEPPUTAT, 2013). Além de uma multiplicidade de autoridades, os governos coloniais eram também caracterizados por uma dominação “lenta, tentativa e desigual” (HANSEN; STEPPUTAT, 2006, p. 302, tradução minha). Parte dessa dominação era realizada através da escravidão.

Achilles Mbembe (2003) sustenta que a escravidão, organizada, como foi, através de seleções baseadas em raça, de manipulações das relações afetivo-sexuais e da interferência direta na reprodução dos escravizados, bem como do extermínio de determinados povos, foi a “primeira síntese entre massacre e burocracia, a encarnação da racionalidade ocidental” (2003, p. 23, tradução minha). É nesse sentido que Mbembe critica uma divisão da história, comumente presente em teorizações filosóficas, entre momentos de “insanidade”, em que teria vigorado o exercício impulsivo de soberania, e outros momentos, como o atual, em que agiríamos de maneira racional através do que denominamos de “política”. O que o autor argumenta é que a “instrumentalização da existência humana e da destruição de corpos e populações humanas” (2003, p. 14, tradução

minha) não é algo que aconteceria em momentos excepcionais, ou algo característico de um passado mais ou menos remoto. Pelo contrário, essa instrumentalização faz parte hoje, como fez nas colônias e nos campos de concentração nazista, da política comum: é o que ele chama de *necropolítica*.

Em situações, como a de muitos territórios colonizados, em que as relações baseadas na inimizade extrema se tornaram a norma, o “poder (e não necessariamente o poder estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência, e à noção ficcionalizada de inimigo” (MBEMBE, 2003, p. 16, tradução minha). Mbembe defende que o que acontecia nas colônias era fundamentalmente distinto do que acontecia nas guerras dentro da Europa no mesmo período. Nas guerras, afinal, existiam regras a serem seguidas e havia o reconhecimento do oponente como um oponente legítimo, como um outro estado nacional que também tem um exército nacional que conduz o combate. O que acontecia nas colônias era diferente, primeiramente porque o “outro” era classificado não como humano, mas como “selvagem”, cuja suposta proximidade da natureza chegava a amedrontar os colonizadores. Além disso, nas colônias, não existia uma distinção “entre combatentes e não-combatentes, ou entre ‘inimigo’ e ‘criminoso’” e isso tornava estes territórios a localização por excelência aonde os controles e garantias da ordem judicial podem ser suspensos – a zona onde a violência do estado de exceção é considerada para operar a serviço da ‘civilização’” (p. 24, tradução minha), e onde, portanto, o direito de matar era amplo. Isentos de obediência a qualquer regra, a atuação dos europeus nas colônias conformava um tipo de guerra diferente, em que o outro, o dominado, era o inimigo máximo porque representava a selvageria e a desumanidade mesma.

Todas essas dinâmicas, argumenta Mbembe, seguem surtindo efeitos no mundo “pós-colonial”: a ameaça da morte violenta como técnica de governança continua tendo um papel importante no funcionamento do *poder* nesses territórios, bem como a lógica da inimizade e a coexistência de múltiplas formas de autoridade (HANSEN; STEPPUTAT, 2005, 2006; MBEMBE, 2003; SMITH, 2013).

9.2 Desigualdades históricas

Pobreza de dinheiro e de direitos

A sociedade brasileira, e as latino-americanas de forma geral, são caracterizadas pelo estabelecimento de distinções e desigualdades entre seus habitantes desde os tempos coloniais. Essas distinções e classificações internas às populações são mantidas e reproduzidas através de uma série de mecanismos que se atualizam e aperfeiçoam ao longo do tempo. Com a rápida urbanização e “modernização” do país a partir dos anos 1930, as leis passam a fazer parte das vidas dos brasileiros de forma muito mais significativa do que quando éramos uma nação majoritariamente rural. Mesmo assim, a maneira pela qual esse processo se configurou, acarretou, como discuti nos capítulos 7 e 8, não uma cidadania igualitária, mas antes uma *cidadania diferenciada*, nos termos empregados por James Holston (2008) – na qual os direitos não são igualmente distribuídos ou igualmente acessados por todos, mas por alguns cidadãos específicos, em um regime de privilégios sociais; ou uma *cidadania do merecimento*, nas palavras de Brodwyn Fischer (2008) – que se refere à forma como as leis foram implementadas no país, frequentemente atreladas a condições muito mais facilmente cumpridas pelas classes médias e altas do que pelos pobres, fazendo com que os setores populares não somente se encontrassem em uma situação precária do ponto de vista material, mas também caracterizada por uma *pobreza de direitos*. A informalidade, assim, foi e continua sendo parte importante da experiência urbana brasileira.

As desigualdades atravessaram, juntamente com o Brasil e a América Latina em geral, períodos históricos tanto ditatoriais quanto democráticos: insuficiência de trabalhos formais para os grandes contingentes populacionais das cidades; a escolarização precária ou que não se traduz em melhoria de renda; a moradia que não é garantida a todos; diversas formas de racismos estruturais etc. Essa situação se articula com a valorização social do consumo, intensificada a partir dos anos 1980 e 1990, que passa a importar cada vez mais para todas as classes apesar das enormes desigualdades de renda entre elas (FELTRAN, 2014; MISSE, 2019a) e conforma o que Michel Misse (2019) denomina de *acumulação social de desvantagens*.

O “problema da violência urbana”

Nesse contexto, maneiras informais (criminais ou não) de conseguir dinheiro são acionadas, com especial frequência entre os jovens, e são também violentamente reprimidas, principalmente através da figura da Polícia Militar. Ao mesmo tempo, jovens que se inserem nos mercados ilegais, especialmente no comércio de drogas, defendem seus territórios de atuação se armando. Como consequência, vilas e favelas são ainda mais alvo de intervenções truculentas da polícia e os pobres urbanos são associados, pela sociedade como um todo, à representação do “problema da *violência urbana*” (MACHADO DA SILVA, 1999, 2008b, 2010). Dessa forma, “a expansão das estratégias de aquisição em redes baseadas em mercados ilegais e informalidade foi a solução encontrada por jovens pobres para produzir resiliência, criar agências de proteção e resistir ao acúmulo social de desvantagens” (MISSE, 2019a, p. 179, tradução minha).

De uma maneira ou de outra, como fica evidente ao longo desta tese, os pobres urbanos, especialmente os moradores de favela, diante das desigualdades que os fragilizam, continuam a construir uma diversidade de meios de acesso a bens e serviços, que incluem desde relações clientelistas com políticos; a participações em *projetos*; engajamentos em movimentos sociais; investimentos em trajetórias individuais de escolarização e profissionalização; estabelecimento de vínculos com as classes médias e altas; inserção no “mundo do crime” e vinculação religiosa. Ainda que exista uma multiplicidade de engajamentos de moradores de periferia em busca de recursos, e ainda que a grande maioria dos pobres periféricos não se insiram no comércio de drogas ou pratiquem roubos e furtos, criou-se uma associação, quase que automática, entre favela e violência. Essa violência, na representação social compartilhada que se tem sobre “favelados”, defende Misse (2010, 2014, 2018, 2019a), não é uma violência qualquer, mas um tipo de violência que estaria ligado a uma subjetividade de certa maneira essencialmente “inclinada” ao desvio, ao crime, e a algum nível de bestialidade. Essa estrutura psíquica que se atribui aos “favelados”, em especial aos homens jovens e negros, teria uma característica rígida, de difícil, se não impossível, reversão e representaria uma ameaça à sociedade como um todo.

O que acontece, então, é que sujeitos que se encaixam nesse “tipo social” sofrem, com grande frequência, uma *incriminação preventiva*, e, não raramente, incorporam essa incriminação em suas subjetividades mesmas, na construção de uma identidade com a figura do *bandido*, o que Misse chama de *sujeição criminal*. Ou seja, trata-se do fenômeno em que “a reificação de uma relação

social – o crime – no sujeito completa o processo da sujeição criminal, isto é, da fabricação social do criminoso como bandido” (2019b, p. 26). Dessa forma, uma parcela pequena dos pobres urbanos que subjetivam o que deles sempre se esperou, passa a dominar a representação que se tem desses setores populacionais, o que gera ainda mais *incriminação preventiva* e mais *sujeição criminal*, em um ciclo ininterrupto (MISSE, 2009, 2010, 2014, 2019a). A partir principalmente dos anos 1990, o país passa por um aumento vertiginoso das taxas de homicídios e por um agravamento da criminalidade em geral, gerando uma espraiada sensação de insegurança. À medida em que o medo aumenta, se intensifica também, dentro da representação de “violência urbana”, a vinculação entre pobreza e perigo, que passa a constituir o cerne do conflito urbano no país (MOTTA, 2017).

As diferenças de níveis de acesso à cidadania, então, se traduzem também em diferenças de relações com aparatos repressivos estatais. Moradores de favela dificilmente se sentem protegidos pela polícia, uma vez que o acionamento desses atores pode ocasionar represálias do *crime* e que, também, são vistos muito mais como suspeitos do que como cidadãos a serem protegidos. Dessa forma, “as manifestações cotidianas da força da lei *em nome de* alguns setores da sociedade *contra* outros” (GONZÁLEZ, 2014, p. 20, tradução minha, ênfases originais) contribuem para a manutenção e reprodução de dinâmicas de *incriminação preventiva* e *sujeição criminal* (MISSE, 2010), e acarretam em segregações, ao mesmo tempo raciais e espaciais (em determinados bairros e em presídios), desses setores populacionais (ALVES, 2014).

A “violência urbana” que é, para grande parte das classes médias e altas, geradora de pânico e sinônimo de brutalidade, adquire outros significados nos setores populares. A noção de *crime* não mais designa simplesmente um ato ilícito criminoso, mas passa por um processo de ressignificação primeiramente dentro do sistema penitenciário, mas depois também por territórios periféricos das cidades, contando com uma *legitimidade*, o que se torna particularmente evidente diante das ações de grandes facções criminais como o PCC em São Paulo ou CV, ADA, PCP no Rio de Janeiro. Em Belo Horizonte e na maior parte do estado de Minas Gerais, o *crime* também passa por uma transformação, ainda que não necessariamente conectada (até agora) à formação de grupos da envergadura dos fluminenses ou paulistas, mas que, como defendi no capítulo 2, conforma também uma unidade moral discursiva que passa a representar uma legitimidade nas periferias.

A forma como a criminalidade se expande nas últimas décadas, e o pânico gerado pela representação das cidades como tomadas por uma “violência urbana” ou por uma “guerra”,

alimentam um discurso de que haveria uma ausência estatal nas favelas, e que, por isso, o *crime* teria “tomado conta” dos territórios e atuado, assim, como um “estado paralelo”. Como demonstrei no capítulo 2, porém, a interlocução com atores estatais caracteriza fortemente o cotidiano de quem vive no Morro da Luz, desde as políticas de assistência social até as repressões policiais, e ilustram as afirmações de Veena Das e Deborah Poole (2004) de que é nas “margens” que o estado atua de forma mais visível, e de que são nesses territórios que o estado se (re)faz. Ainda assim, as transformações pelas quais o *crime* passou tornam desconfortavelmente nítida a realidade histórica de que no Brasil, na América Latina, e no mundo pós-colonial como um todo, não existe e nunca existiu um monopólio do uso da força pelo estado, conforme defendia Max Weber.

Sendo assim, a histórica desigualdade, a permanência insistente da informalidade e a *cidadania diferencial* compõem o contexto que faz com que moradores de periferia desenvolvam cotidianamente maneiras de acessar recursos que a eles são sistematicamente negados. Como destaquei nos capítulos 7 e 8, alguns desses são significados como *projetos* (prestadores de serviços em alguma medida indiferenciados – meios de acessar, por exemplo, aulas de futebol, independentemente de quem as oferece); outros são significados como iniciativas que *fazem a diferença* (se destacam dos *projetos* por possibilitarem a produção de renda e/ou valorização da identidade negra e “favelada”, e conformam meios de acesso à *cidadania*); e, finalmente, os *regimes normativos*, tratados nos capítulos 1 a 6, que informam a “*massinha de modelar do enquadramento*” e moldam, assim, as dinâmicas de vida ou morte na favela. Os *regimes normativos* estão relacionados, portanto, a *relações de poder*.

9.3 A massinha de modelar do enquadramento como prática de poder

Soberania, disciplina e biopoder no Morro da Luz

Desenvolvi nesta tese a analogia da “massinha de modelar do enquadramento”, que busca representar as dinâmicas normativas presentes no Morro da Luz. Se Judith Butler (2006, 2015) postula que são os *enquadramentos*, determinados pelas *normas*, que separam o que é considerado uma vida e o que não é, o que eu defendo aqui é que, na favela, esses *enquadramentos* são, hoje

em dia, informados pelo trinômio normativo estado-igreja-crime, e se apresentam como uma forma maleável (ainda que não totalmente) de classificação de importâncias de vidas.

Ao longo da tese, argumentei que a conformação da “massinha de modelar do enquadramento” se dá cotidianamente através de interações tanto de disputa quanto de aliança entre atores e discursos estatais, criminais e religiosos. O que defendo agora é que as normatividades atuantes na Luz se fazem presentes em práticas de governo biopolíticas, disciplinares e soberanas que se articulam cotidianamente.

No meu trabalho de campo, a principal evidência da atuação do poder *disciplinar* parece ser a configuração de uma dinâmica semelhante (embora condicionada por outros fatores) ao “regime de campo minado” que Palloma Menezes (2015, 2018) identificou em favelas “pacificadas” no Rio de Janeiro. A autora defende, como mencionei nos capítulos 1 e 5, que a consolidação das UPPs e a conseqüente convivência dos moradores tanto com policiais quanto com traficantes teve como um de seus efeitos um cotidiano marcado por uma sensação de que se está sendo constantemente monitorado, pelo desenvolvimento de variados “dispositivos de vigilância”, e pela fabricação de estratégias de remodelação das atitudes cotidianas: um “panoptismo generalizado”. No Morro da Luz, o que estabelece essa situação, diferentemente do que acontece no Rio, está ligado à forma específica com que o *crime* se organiza na maior parte de Minas Gerais. Como não há o domínio de grandes facções, mas a coexistência e disputa entre pequenas gangues que controlam partes também pequenas e contíguas da favela, e como essas gangues atuam a partir de uma rivalidade (ROCHA, 2017) que se concretiza através das periódicas “guerras de gangues”, a desconfiança de que informações estão sendo levadas ou para grupos concorrentes (de uma gangue para outra), ou para a polícia (através de denúncias, formais ou não), faz com que moradores se sintam também permanentemente vigiados – “os *meninos* sabem tudo”, me diziam. Em momentos de conflito armado, esse medo se intensifica, e cada ação passa a requerer um cuidado mais detalhado, um planejamento para que não seja, de maneira alguma, vista pelo outro como um *desrespeito*: trata-se de uma *disciplina*.

Ao mesmo tempo, as atuações do *poder biopolítico* ou da *governamentalidade* também estavam presentes no cotidiano da Luz. O *biopoder* se manifestava, por exemplo, nas práticas estatais que tornam a sociedade legível e apta à administração (SCOTT, 1998), como o registro e sistematização de informações sobre a população da favela através de mapas, a produção de dados sobre saúde e

sobre recebimento de políticas de transferência de renda, o registro de barracos com maior probabilidade de desabar em épocas de chuva, a escolha de parte dos moradores a se mudarem para os “predinhos” da política de urbanização, e assim por diante. A biopolítica também está na separação entre o pobre trabalhador e o pobre bandido, e nas diferentes formas com que esses sujeitos são tratados, pelos mais diversos atores, em suas vidas cotidianas. Um regime normativo que parece particularmente importante para o exercício da *governamentalidade*, é, como argumentei no capítulo 3, a igreja, em especial as muitas vertentes do evangelismo presentes e extremamente atuantes na favela (GARMANY, 2009). Ao lançar mão de seu difundido prestígio (VITAL DA CUNHA, 2015) e de suas práticas de comunicação com poderes sobre-humanos (RIESEBRODT, 2010) – que, em contextos de pobreza urbana, se mostram particularmente importantes por representarem “saídas” possíveis em uma realidade violenta – os atores religiosos conseguem difundir e modular hábitos das pessoas (que são frequentemente introjetados), e produzir ordem no Morro da Luz.

Finalmente, estiveram presentes em muitos momentos ao longo da etnografia, situações em que a imposição de sofrimento ao corpo e a capacidade de decidir sobre a morte se concretizavam. No acirramento das tensões previamente à instalação da “guerra de gangues” de 2017, por exemplo, alguns casos se sobressaíram. Um deles foi a tortura de uma jovem de 18 anos de idade que, como relatei no capítulo 1, foi agredida por vários homens na principal praça da favela. O espetáculo aconteceu com muitas testemunhas, que viram a cena e ouviram os gritos da adolescente que tinha seus braços e mãos quebrados, os cabelos cortados e uma arma apontada para a cabeça. Relatos semelhantes de torturas de mulheres se repetiam, e o corte forçado dos cabelos estava presente em todos eles. Aquela marca, além da mancha na “reputação”, acompanharia essa e outras mulheres por um tempo, no mínimo até seus cabelos crescerem. Histórias de punições exemplares e violentas se repetiam: os sujeitos que desrespeitavam a chamada “lei da favela” e roubavam na comunidade eram espancados em via pública; jovens eram submetidos a episódios de abuso policial; “estupradores” que eram mortos ou expulsos do território; moradores que não tratavam os trabalhadores com o *respeito* necessário e que perturbavam o “equilíbrio” da vida cotidiana na Luz e que depois, sob ameaça explícita ou subentendida de violência ou morte, precisavam se redimir. O poder *soberano* se fazia presente a todo o tempo e era praticado por uma diversidade de atores.

A conformação de um único mecanismo de poder

Embora agora eu esteja, para fins analíticos, separando soberania, disciplina e governamentalidade, o que a etnografia aqui analisada indica é que, na verdade, todas essas formas de *poder* atuam de maneira entrelaçada e dependente umas das outras (AGAMBEN, 2002). O que parece acontecer é que a triangulação normativa entre estado, igreja e crime (possibilitada, como demonstrei no capítulo 5, pela noção compartilhada e pouco precisa da *respeitabilidade*) atua cotidiana e simultaneamente na 1) modulação de comportamentos e construção de formas de *governo de si e dos outros* e categorização *biopolítica* da população (entre quem merece e quem não merece *respeito*, ou entre quem é e quem não é “trabalhador”, por exemplo); 2) fabricação de uma situação *disciplinar* em que todos se sentem o tempo inteiro vigiados, como em um panóptico foucaultiano; e 3) exclusão de alguns sujeitos daquilo que é considerado “gente”, tornando-os matáveis e, portanto, especialmente susceptíveis às *práticas soberanas* (STEPPUTAT, 2018) de imposição de violência e de decisão sobre a morte como forma de governo.

Debati, nos capítulos 1 e 2, a forma como estado e *crime* atuam no território: em uma perene busca por legitimidade, em concorrência um com o outro, mas também em articulações das quais tanto estado quanto *crime* dependem. As lógicas estatais e criminais conformam moralidades e normatividades que constroem governamentalidades e disciplinas, ao mesmo tempo em que atores estatais e criminais muitas vezes atuam, a partir da violência ou de sua ameaça, em uma *reivindicação de soberania* (HANSEN; STEPPUTAT, 2006; STEPPUTAT, 2013, 2016). A soberania, muito mais do que uma característica que é muitas vezes atribuída a estados nacionais, atua, como discuti no capítulo 6, sempre de maneira incompleta, a partir de reivindicações cotidianas de legitimidade no emprego de uso da força. As constantes divisões da população em categorias, portanto, informam a lógica disciplinar e possibilitam a exclusão de alguns grupos populacionais, sobre os quais a incidência da violência e a ameaça (e não raramente concretização) da morte servem como ferramenta de governança (MBEMBE, 2003). A igreja, ainda que seus atores não sejam eles mesmos, na maior parte das vezes, agentes ou concretizadores do castigo físico ou da imposição de morte características da *soberania*, não deixa de, além de fabricar governamentalidade e disciplina, compor a “massinha de modelar” do enquadramento, o que implica, mais uma vez, na classificação entre vidas mais e menos importantes, e na potencial exclusão de uma parte dessas vidas. Esses excluídos, a depender da intensidade de seus

afastamentos do centro da “massinha de modelar” ou de seu posicionamento no exterior dos limites da massinha, se tornam “matáveis” e especialmente vulneráveis à violência perpetrada tanto por atores criminais quanto estatais (quanto também por qualquer pessoa, embora em muito menor escala).

No Morro da Luz, a coexistência de múltiplas formas de poder, salientadas por Agamben e Butler (e até por Foucault, embora não tenha sido por ele explorada), e as características específicas que essa coexistência tem territórios pós-coloniais, se fazia sempre presente. A Luz parece evidenciar uma relação profunda entre a realidade pós-colonial, as muitas formas de produção e perpetuação de desigualdades (materiais e de direitos), e a conformação da “massinha de modelar” pelo trinômio normativo estado-igreja-crime. Ou seja, o passado colonial brasileiro, no qual o corpo, como defende Mbembe (2003), sempre teve papel central, tendo sido alvo tanto de regulações quanto de punições, e no qual o estado nunca teve monopólio do uso legítimo da força (HANSEN; STEPPUTAT, 2005; STEPPUTAT, 2016), produziu desigualdades (que se transformam mas nunca deixam de existir) com o advento da *cidadania diferencial*, em que a população é dividida biopoliticamente e alguns grupos acessam mais direitos do que outros, e que possibilitam que a informalidade faça parte da própria construção da urbanidade no país e no continente. Diante da situação de desvantagem em que os pobres periféricos se encontram, esses setores parecem se engajar, mais do que as classes médias ou altas (para as quais o acesso a direitos é mais amplo), em distintas buscas por recursos. Como o passado colonial continua existindo em seus efeitos, algumas dessas fontes de recursos, assim como as muitas formas de autoridade que conviviam na época da colonização, passam a configurar *regimes normativos*, que constroem, então, a massinha de modelar do enquadramento e ditam sobre a vida e a morte.

No capítulo 1, ao relatar algumas das oficinas que conduzi com estudantes da escola e os debates que construímos com a intenção de criar um “jornalzinho” sobre a favela, comentei que uma garota, Carol, 14 anos, sugeriu que o título da publicação fosse “O mínimo pra viver”. A ideia tinha sido inspirada em um filme, como esse nome, que ela havia assistido pouco antes. Carol descreveu a história com tantos detalhes que, no dia seguinte, quando eu o assisti, me vinham à mente as palavras que ela havia usado para se referir à personagem principal, para explicar a trama, para descrever os diálogos. O filme conta a trajetória de uma mulher, Ellen, que desenvolve transtornos

alimentares, e o que parece ser o principal argumento da narrativa é a ideia de que a patologia teria tido origem em um sofrimento profundo causado pela forma, distante e pouco amorosa, com que sua mãe com ela se relacionava. A garota passa por vários tratamentos até que é internada em um, pouco ortodoxo, no qual boa parte do filme é ambientado. Os cuidados com a doença são instáveis, e ela intercala momentos de melhora e de piora do seu quadro, tanto em termos psicológicos, quanto no próprio funcionamento básico de seu corpo. Em determinado momento, a doença atinge uma gravidade tão grande que a personagem parece habitar uma esfera entre a vida e a morte, uma suspensão de tudo. No final, o tratamento acaba gerando resultados positivos e a garota se recupera.

O que me interessa aqui não é, obviamente, o filme em si, mas a relação que Carol estabelece entre a trama e o cotidiano no Morro da Luz. Se, inicialmente, a estudante o menciona quando fazíamos uma dinâmica em que a turma se dividia em pequenos grupos que deveriam listar hábitos que tinham em comum (era nossa primeira atividade, e eu havia preparado formas participativas de nos conhecermos) e um dos mais recorrentes era o gosto por assistir *Netflix*; ela o retoma momentos depois, quando essa primeira dinâmica já estava encerrada e começávamos a elencar sugestões de temas a serem publicadas no “jornalzinho”. A discussão agora envolvia tensões presentes no dia-a-dia da favela: a busca por emprego, as repercussões do fechamento de ONGs, o enfraquecimento de determinados aparatos estatais de assistência social, o uso de drogas, o *crime* – “e se a gente chamar o jornalzinho de ‘o mínimo pra viver’?”, pergunta Carol.

De maneira em alguma medida análoga ao que acontece com a personagem, o cotidiano no Morro da Luz também é marcado por uma instabilidade que se intensifica ou se afrouxa periodicamente (quando uma “guerra de gangues” estoura ou se estabelece uma trégua, quando há ou deixa de haver operações policiais, quando atuam mais ou menos aparatos estatais de saúde e assistência social, e assim por diante). E, também como no filme, essas dinâmicas estão ancoradas em processos antigos. Se a questão da personagem tem início em sua infância, as dinâmicas aqui analisadas tem relação com a constituição do país desde os tempos da colonização e com as formas com que as desigualdades se atualizaram e se mantiveram ao longo do tempo, principalmente na construção do Brasil urbano e da forma específica com que a *cidadania* é aqui configurada.

Na favela, então, o “mínimo pra viver” é atualmente informado pelo trinômio estado-igreja-crime, que, possibilitado pela noção compartilhada de *respeito*, conforma um mecanismo normativo maleável que, como uma “massinha de modelar”, classifica pessoas e comportamentos entre

aceitáveis, desejáveis, intoleráveis. Esse mecanismo é atravessado por formas de poder soberano, disciplinar e biopolítico, e os sujeitos estão perenemente engajados em uma eterna negociação entre a vida e a morte. Esta tese indica que, para a compreensão da realidade das *margens* e das maneiras com que, nesses contextos, são formadas classificações entre vidas e mortes mais ou menos importantes, uma agenda de pesquisa que relacione questões de *cidadania* e de *regimes normativos* parece ser uma boa aposta.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMS, P. Notes on the Difficulty of Studying the State (1977). *Journal of Historical Sociology*, v. 1, n. 1, p. 58–89, mar. 1988.
- ABUMANSSUR, E. S. Religião violência. In: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Eds.). . **A Fé Na Metrópole: Desafios E Olhares Múltiplos**. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 347–368.
- ADORNO, S.; SALLA, F. Criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 61, p. 7–29, 2007a.
- ADORNO, S.; SALLA, F. Criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 61, p. 7–29, 2007b.
- AGAMBEN, G. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- ALMEIDA, R. DE. Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, p. 175–178, jun. 1999.
- ALMEIDA, R. DE. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 56, p. 15–27, out. 2004.
- ALMEIDA, R. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Eds.). . **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2006. p. 111–122.
- ALMEIDA, R. Os Pentecostais Serão Maioria no Brasil? *Revista de Estudos da Religião* , p. 48–58, 2008.
- ALMEIDA, R.; D’ANDREA, T. Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 68, p. 94–106, 2004.
- ALMEIDA, R.; MONTERO, P. Trânsito religioso no brasil. *São Paulo em Perspectiva*, v. 15, n. 3, p. 92–101, 2001.
- ALVARENGA, D.; SILVEIRA, D. Desemprego cai para 11,6% em outubro, mas ainda atinge 12,4 milhões, diz IBGE. **G1**, 29 nov. 2019.
- ALVES, J. From Necropolis to Blackpolis: Necropolitical Governance and Black Spatial Praxis in São Paulo, Brazil. *Antipode*, v. 46, n. 2, p. 323–339, 2014.
- AMORIM, C. **CV-PCC: a irmandade do crime**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- ANDERSON, E. **Streetwise: race, class, and change in an urban community**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- ANDRADE, C. C. **Entre gangues e galeras: juventude, violência e sociabilidade na periferia do Distrito Federal**. [s.l.] Universidade de Brasília, 2007.
- ARIAS, E. D. **Drugs & Democracy in Rio de Janeiro: trafficking, social networks, and public security**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006a.
- ARIAS, E. D. The dynamics of criminal governance: Networks and social order in Rio de Janeiro. *Journal of Latin American Studies*, v. 38, n. 2, p. 293–325, 2006b.
- ARIAS, E. D.; BARNES, N. Crime and plural orders in Rio de Janeiro, Brazil. *Current Sociology*, v. 65, n. 3, p.

448–465, 13 maio 2017.

ASAD, T. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

ASSPROM | Quem Somos. Disponível em: <<https://www.assprom.org.br/quem-somos/>>. Acesso em: 3 dez. 2019.

AUYERO, J. **Routine Politics and Violence in Argentina**. New York: Cambridge University Press, 2007.

AUYERO, J. **Pacientes del Estado**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, 2016.

AUYERO, J.; JENSEN, K. **For Political Ethnographies of Urban Marginality City and Community**, 2015.

AZAÏS, C.; KESSLER, G.; TELLES, V. S. Apresentação. In: TELLES, V. D. S.; AZAÏS, C.; KESSLER, G. (Eds.). **Illegalismos, cidade e política**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012. p. 7–26.

AZEVEDO, A. L.; AFONSO, M. Cidade, Poder Público e Movimento de Favelados. In: POMPERMAYER, M. J. (Ed.). **Movimentos sociais em Minas Gerais: Emergências e perspectivas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1987.

BARCELLOS, C. **Abusado: o dono do Morro Dona Marta**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BEATO, C.; COLLARES, A. C. M.; VILELA, E. M. Solucionando problemas: o controle de homicídios em Belo Horizonte . p. 1–20, 2013.

BEATO, C.; SILVEIRA, A. M. Efetividade e avaliação em Programas de prevenção ao crime em Minas Gerais. 2014.

BEATO, C.; ZILLI, L. F. A estruturação de atividades criminosas: um estudo de caso. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p. 71–88, 2012a.

BEATO, C.; ZILLI, L. F. A estruturação de atividades criminosas: um estudo de caso. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, p. 71–88, out. 2012b.

BEATO FILHO, C. C. Determinantes da criminalidade em {Minas} {Gerais}. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, p. 74–87, 1998.

BEATO FILHO, C. C. et al. Conglomerados de homicídios e o tráfico de drogas em Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil, de 1995 a 1999. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 17, n. 5, p. 1163–1171, 2001.

BERALDO, A.; CAMPOS, J. **Relatório de estágio em Psicologia Comunitária**. Belo Horizonte: [s.n.].

BIONDI, K. **A ÉTICA EVANGÉLICA E O ESPÍRITO DO CRIME**. 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia. **Anais...**Porto Seguro, BA: 2016

BIONDI, K.; SEGURO, P. A ética evangélica e o espírito do crime. p. 1–11, 2003.

BIRMAN, P. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. **Horizontes Antropológicos**, v. 18, n. 37, p. 133–153, jun. 2012.

BIRMAN, P.; LEITE, M. P. O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo? In: BETHEL, L. (Ed.). **Brasil: fardo do passado, promessa do futuro. Dez ensaios sobre política e sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 323–348.

BIRMAN, P.; MACHADO, C. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. **Revista**

Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, n. 80, p. 55–69, 2012.

BOEGE, V. et al. On Hybrid Political Orders and Emerging States: What is Failing – States in the Global South or Research and Politics in the West? In: **Buiding Peace in the Absense of States**. Berlim: Berghof Research Center, 2009. p. 15–35.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. The Sociology of Critical Capacity. **European Journal of Social Theory**, v. 2, n. 3, p. 359–377, 24 ago. 1999.

BOURDIEU, P. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983.

BOURDIEU, P. The forms of capital. In: RICHARDSON, J. (Ed.). **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**. New York: Greenwood, 1985. p. 241–258.

BOURDIEU, P. **Razões práticas sobre a teoria da ação**. Campinas - SP: Papirus, 1994.

BOURGOIS, P. **En busca de respecto: vendiendo crack en Harlem**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2010.

BRENNEMAN. Wrestling the Devil: Conversion and Exist from Central American Gangs. **Latin American Research Review**, v. 49, n. Special Issue, p. 112–128, 2014.

BRICEÑO-LEÓN, R. La nueva violencia urbana de América Latina. **Sociologias**, n. 8, p. 34–51, 2002.

BROWN, W. **States of Injury: power and freedom in late modernity**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

BUTLER, J. **Precarious Life: Precarious Life**. New York, 2004.

BUTLER, J. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. London: Verso, 2006.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?** 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALDEIRA, T.; HOLSTON, J. Democracy and Violence in Brazil. **Comparative Studies in Society and History**, v. 41, n. 4, p. 691–729, 1999.

CAMURÇA, M. Teologia da Libertação: uma teologia da periferia e dos excluídos. **ComCiência**, n. 146, 2013.

Caso do helicóptero da cocaína completa 3 anos e ninguém está preso. **Pragmatismo Político**, 24 nov. 2016.

CAVALLINI, M. Em 2 anos, pente-fino cancela quase metade dos benefícios por incapacidade do INSS. **G1**, 24 dez. 2018.

CAVALLINI, M. Entenda os benefícios do INSS que já foram e os que deverão ser alvo de “pente-fino”. **G1**, 17 jan. 2019.

CECCHETTO, F.; MUNIZ, J.; MONTEIRO, R. A produção da vítima empreendedora de seu resgate social: juventudes, controles e envolvimento. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 23, n. 9, p. 2803–2812, 2018.

CHANEY, S. P.; DA SILVA, B. F. A. Examining the extent of repeat and near repeat victimisation of domestic burglaries in Belo Horizonte, Brazil. **Crime Science**, v. 5, n. 1, p. 1–10, 2016.

CHAKKOUR, S. **Speaking near Necropolitics: Sovereignty , Geopolitics of Death and Sexual Difference**.

[s.l.] Utrecht University, 2015.

Circuito Liberdade. Disponível em: <<http://circuitoliberalidade.mg.gov.br/pt-br/>>. Acesso em: 3 mar. 2020.

COELHO, P. H. Milícia domina Antares e lucra com tráfico de drogas em Santa Cruz, diz MP. **G1**, 24 nov. 2018.

CÔRTEZ, M. **Diabo e fluoxetina = formas de gestão da diferença.** [s.l.] [s.n.], 2012.

CÔRTEZ, M. M. P. **O bandido que virou pregador: a conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores.** [s.l.] Hucitec, 2007.

COSTA, A. C. S. DA; ARGUELHES, D. D. O. A higienização social através do planejamento urbano de Belo Horizonte nos primeiros anos do século XX. **Universitas Humanas**, v. 5, n. 1/2, p. 109–137, 2008.

COSTA, H. Habitação e produção do espaço em Belo Horizonte. In: MONTE-MÓR, R. (Ed.). . **Belo Horizonte: espaços e tempos em construção.** Belo Horizonte: PBH/CEDEPLAR/UFGM, 1994.

COSTA, S. Estrutura Social e Crise Política no Brasil. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, v. 61, n. 4, p. 499–533, dez. 2018.

CPDOC. **Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).** Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/comunidades-eclesiais-de-base-cebs>>. Acesso em: 24 jul. 2018.

CRUZ, J. M. Criminal Violence and Democratization in Central America. **Latin American Politics and Society**, v. 53, n. 4, p. 1–33, 2011.

CRUZ, J. M. State and criminal violence in Latin America. **Crime Law Soc Change**, n. 66, p. 375–396, 2016.

CUSTÓDIO, L. **Favela Media Activism: Counterpublics for Human Rights in Brazil.** New York: Lexington Books, 2017.

DAGNINO, E. Meaning of citizenship in Latin America. **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies**, v. 31, n. 62, p. 15–52, 2006.

DAGNINO, E. Dimensions of citizenship in contemporary Brazil. **Fordham Law Review**, v. 75, n. 5, p. 2469–2482, 2007.

DAS, V.; KLEINMAN, A. Introduction. In: DAS, V. et al. (Eds.). . **Violence and subjectivity.** Berkeley: University of California Press, 2000. p. 1–18.

DAS, V.; POOLE, D. State and Its Margins: Comparative Ethnographies. In: VEENA, D.; POOLE, D. (Eds.). . **Anthropology in the Margins of the State.** New Delhi: Oxford University Press, 2004a. p. 3–34.

DAS, V.; POOLE, D. (EDS.). **Anthropology in the Margins of the State.** New Delhi: Oxford University Press, 2004b.

DE TOMMASI, L.; VELAZCO, D. A produção de um novo regime discursivo sobre as favelas cariocas e as muitas faces do empreendedorismo de base comunitária. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, v. 0, n. 56, p. 15, 30 jun. 2013.

DÉCIO PASSOS, J.; GUERRIERO, S. METAMORFOSES RELIGIOSAS NO CENTRO ANTIGO DE SÃO PAULO: VARIAÇÕES SOBRE A PAISAGEM E O ESPAÇO. v. 6, n. 6, p. 117–133, 2004.

- DECKER, S. H.; PYROOZ, D. C. Leaving the gang; Logging off and moving on. n. July 2011, 2011.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- DEMETRI, F. D. **Corpos despossuídos: Vulnerabilidade em Judith Butler**. [s.l.] Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.
- DEWEY, M. The Making of Hybrid Stateness: Sources of Police Performance in the Conurbano. **Revista de Ciencia Política**, v. 32, n. 3, p. 659–672, 2012.
- DEWEY, M. Zona liberada: la suspensión de la ley como patrón de comportamiento estatal. **Nueva Sociedad**, n. 276, p. 102–117, 2018.
- DIÓGENES, G. M. DOS S. **Cartografias da cultura e da violência: gangues, galeras e o Movimento Hip Hop**. [s.l.] Universidade Federal do Ceará, 1998.
- DUARTE, R. H. “Eu quero uma casa no campo”: a busca do verde em Belo Horizonte, 1966-1976. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 15, n. 28, p. 159–186, jun. 2014.
- DURÁN-MARTÍNEZ, A. **The politics of drug violence: criminals, cops, and politicians in Colombia and Mexico**. New York: Oxford University Press, 2018.
- DURÃO, S.; COELHO, M. C. Moral e emoção nos movimentos culturais: Estudo da “tecnologia social” do Grupo Cultural AfroReggae. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, p. 899–935, 2012.
- EFREM FILHO, R. Os meninos de rosa: Sobre vítimas e algozes, crime e violência. **Cadernos Pagu**, v. 2017, n. 51, 2017.
- FELTRAN, G. **Irmãos: Uma história do PCC**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- FELTRAN, G. D. S. O legítimo em disputa: As fronteiras do “mundo do crime” nas periferias de São Paulo. **Dilemas**, v. 1, n. 1, p. 93–126, 2007a.
- FELTRAN, G. D. S. Vinte anos depois: a construção democrática brasileira vista da periferia de São Paulo. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 72, p. 83–114, 2007b.
- FELTRAN, G. D. S. Fronteiras de tensão. **Filosofia**, p. 363, 2008a.
- FELTRAN, G. D. S. **Fronteiras de tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo**. [s.l.] Universidade Estadual de Campinas, 2008b.
- FELTRAN, G. D. S. Periferias, direito e diferença: notas de uma etnografia urbana. **Revista de Antropologia**, v. 53, n. 2, p. 565–610, 2010a.
- FELTRAN, G. D. S. Governo que produz crime, crime que produz governo: o dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992 – 2011). **Revista Brasileira de Segurança Pública**, v. 2, n. 11, p. 232–255, 2012.
- FELTRAN, G. DE S. The Management of Violence on the São Paulo Periphery. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 7, n. 2, p. 109–134, 2008c.
- FELTRAN, G. DE S. Margens da política, fronteiras da violência: uma ação coletiva das periferias de São Paulo. **Lua Nova**, n. 79, p. 201–233, 2010b.

- FELTRAN, G. DE S. Crime e castigo na cidade: Os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo. **Caderno CRH**, v. 23, n. 58, p. 59–73, 2010c.
- FELTRAN, G. DE S. Crime e castigo na cidade: Os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo. **Caderno CRH**, v. 23, n. 58, p. 59–73, 2010d.
- FELTRAN, G. DE S. O valor dos pobres: a aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo. **Caderno CRH**, v. 27, n. 72, p. 495–512, dez. 2014.
- FERGUSON, J. **The anti-politics machine: “development”, depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- FERNANDES, R. C. et al. **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na política e na igreja**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- FIDALGO, A. S.; SUÁREZ, C. J.; VALLEJO, E. Faces da ilegalidade em Bogotá. **Tempo Social**, v. 22, n. 2, p. 123–142, 2010.
- FILHO, C. C. B. Políticas públicas de segurança e a questão policial. **São Paulo em Perspectiva**, v. 13, n. 4, p. 13–27, 1996.
- Fim de greve: professores da rede estadual voltam às salas de aula depois do feriado - Gerais - Estado de Minas. **Estado de Minas**, 6 abr. 2017.
- FISCHER, B. **A poverty of rights: citizenship and inequality in twentieth-century Rio de Janeiro**. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- FISCHER, B. Introduction. In: FISCHER, BRODWYN; MCCANN, BRYAN; AUYERO, J. (Ed.). **Cities from scratch: poverty and informality in urban Latin America**. Durham and London: Duke University Press, 2014. p. 1–8.
- FISCHER, B. Beyond Insurgency and Dystopia: The Role of Informality on Brazil’s Twentieth-Century Urban Formation. In: ANDERS, F.; SEDLMAIER, A. (Eds.). **Public Goods versus Economic Interests: Global Perspectives on the History of Squatting**. New York: Routledge, 2017. p. 122–149.
- FISCHER, B.; MCCANN, B.; AUYERO, J. **Cities from scratch : poverty and informality in urban Latin America**. [s.l.] Duke University Press, 2014.
- FOUCAULT, M. **Discipline and punish: The birth of the prison. (Trans A. Sheridan)**. Oxford, England: Vintage, 1979.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- FREIRE-MEDEIROS, B. **Touring poverty**. [s.l.: s.n.].
- FREIRE-MEDEIROS, B.; CASTRO, C. A cidade e seus souvenirs: o Rio de Janeiro para o turista ter. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, 2007.
- FREIRE, D. Evaluating the effect of homicide prevention strategies in São Paulo, Brazil: A synthetic control approach. **Latin American Research Review**, v. 53, n. 2, p. 231- 249., 2018.

- FREITAS, G. J. DE. **Ecossistemas da violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- FROMM, D. **O “fim da Cracolândia”: etnografia de uma aporia urbana**. [s.l.] Universidade Estadual de Campinas, 2017a.
- FROMM, D. Percursos e refúgios urbanos. **Ponto Urbe**, n. 21, p. 1–16, 22 dez. 2017b.
- FURIATI, L.; MAYORGA, C. Sem Lugar: A experiência de remoção de mulheres faveladas. **Revista Polis e Psique**, v. 6, n. 2, p. 45–69, 2016.
- GAIGER, L. I. A dimensão empreendedora da economia solidária: Notas para um debate necessário. **Otra Economía**, v. II, n. 3, p. 58–72, 2008.
- GALDEANO, A. P. Salmo 127, versículo 1: ativismo religioso e ordenamentos da segurança em uma periferia de São Paulo. **Religião & Sociedade**, v. 34, n. 1, p. 38–60, jun. 2014.
- GARMANY, J. The embodied state: Governmentality in a Brazilian favela. **Social and Cultural Geography**, v. 10, n. 7, p. 721–739, 2009.
- GARMANY, J. Religion and governmentality: Understanding governance in urban Brazil. **Geoforum**, v. 41, n. 6, p. 908–918, 2010.
- GARMANY, J. Slums, space and spirituality: Religious diversity in contemporary Brazil. **Area**, v. 45, n. 1, p. 47–55, 2013.
- GAYOL, S.; KESSLER, G. CUANDO LAS MUERTES TRANSFORMAN: LA LUCHA CONTRA LAS VIOLENCIAS ESTATALES EN LA ARGENTINA RECIENTE. **Anuario IEHS**, v. 32, n. 2, p. 27–46, 2017.
- GAYOL, S.; KESSLER, G. **Muertes que importan: una mirada sociohistórica sobre los casos que marcaran la argentina reciente**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2018.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 80–101, 2008.
- GOLDSTEIN, D. **Laughter out of place: Race, class, violence, and sexuality in a Rio shantytown**. [s.l.: s.n.].
- GOLDSTEIN, D. M. **Laughter out of place: race, class, violence and sexuality in a Rio shantytown**. Berkeley: University of California Press, 2003b.
- GOLDSTEIN, D. M. “In our own hands”: Lynching, justice, and the law in Bolivia. **American Ethnologist**, v. 30, n. 1, p. 22–43, 2003c.
- GOLDSTEIN, D. M. Orphans of the state: Conceptualizing citizenship space and kinship in Bolivian municipal politics. **Cultural Dynamics**, v. 17, n. 1, p. 5–31, 2005.
- GOLDSTEIN, D. M. et al. **La Mano Dura and the violence of civil society in Bolivia Indigenous Peoples, Civil Society, and the Neo-Liberal State in Latin America**, 2008.
- GONÇALVES, H. C.; QUEIROZ, M.; DELGADO, P. G. Violência urbana e saúde mental: desafios de uma nova agenda? **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 29, n. 1, p. 17–23, 2017.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, M. Familia urbana y pobreza en América Latina. In: COMISION ECONOMICA PARA AMERICA LATINA Y EL CARIBE / CEPAL (Ed.). **Familia y futuro: un programa regional en America**

Latina y el Caribe. Santiago de Chile: ONU, 1994. p. 89–96.

GONZÁLEZ DE LA ROCHA, M. Vanishing Assets: Cumulative Disadvantage among the Urban Poor. **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 606, n. July 2006, p. 68–94, 2006.

GONZÁLEZ, Y. M. **State Building on the Ground: Police Reform and Participatory Security in Latin America.** [s.l.] Princeton University, 2014.

GONZÁLEZ, Y. M. “What citizens can see of the state”: Police and the construction of democratic citizenship in Latin America. **Theoretical Criminology**, v. 21, n. 4, p. 494–511, 25 nov. 2017.

GOULART, M. S. B. A política de saúde mental mineira: rumo à consolidação. **Gerais : Revista Interinstitucional de Psicologia**, v. 8, n. SPE, p. 194–213, 2015.

GREGORI, M. F. **Viração: experiências de meninos de rua.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

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

HANSEN, T. B.; STEPPUTAT, F. Introduction. In: HANSEN, T. B.; STEPPUTAT, F. (Eds.). **Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World.** Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 1–36.

HANSEN, T. B.; STEPPUTAT, F. Sovereignty Revisited. **Annual Review of Anthropology**, v. 35, n. 1, p. 295–315, out. 2006.

HANSEN, T. B.; STEPPUTAT, F. **Sovereign bodies: Citizens, migrants, and states in the postcolonial world.** [s.l.: s.n.].

HANSEN, T.; STEPPUTAT, F. States of imagination : ethnographic explorations of the postcolonial state. **Contemporary Sociology**, 2001.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos PAGU**, p. 07–41, 1995.

HASEBALG, C.; SILVA, N. DO V. **Estrutura social, mobilidade e raça.** São Paulo: Vértice, 1988.

HIRATA, D. **Sobreviver na adversidade: mercados e formas de vida.** São Carlos: Edufscar, 2018.

HOLSTON, J. The Misrule of Law: Land and Usurpation in Brazil. **Comparative Studies in Society and History**, v. 33, n. 4, p. 695–725, 1991.

HOLSTON, J. **Insurgent Citizenship: Disjunctions of democracy and modernity in Brazil.** Princeton: Princeton University Press, 2008.

IBGE. **Dia Nacional da Habitação: Brasil tem 11,4 milhões de pessoas vivendo em favelas.** Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/2012-agencia-de-noticias/noticias/15700-dados-do-censo-2010-mostram-11-4-milhoes-de-pessoas-vivendo-em-favelas.html>>. Acesso em: 8 jul. 2018.

JOVCHELOVITCH, S. **Sociabilidades subterrâneas: identidade, cultura e resistência em favelas do Rio de Janeiro.** Brasília: UNESCO, 2013.

JULIÃO, L. **Belo Horizonte: itinerários da cidade moderna (1891-1920).** [s.l.] Universidade Federal de Minas Gerais, 1992.

- JUSTUS, M. et al. The “São Paulo Mystery”: The role of the criminal organization PCC in reducing the homicide in 2000s. **Economía**, v. 19, n. 2, p. 201–218, 2018.
- KESSLER, G. Trabalho, privação, delito e experiência portenha. **Tempo Social**, v. 22, n. 2, p. 79–99, 2010.
- KESSLER, G. Complexidades e paradoxos do sentimento de insegurança. Reflexões a partir do caso argentino. In: TELLES, V. S.; AZAÏS, C.; KESSLER, G. (Eds.). **Ilegalismos, cidade e política**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012. p. 279–308.
- LAZAR, S. Personalist Politics, Clientelism and Citizenship: Local Elections in El Alto, Bolivia. **Bulletin of Latin American Research**, v. 23, n. 2, p. 228–243, 2004.
- LEAL, F. M.; MARTIN, D. O linchamento em Morrinhos (boato, estigma e violência). **Saúde e Sociedade**, v. 28, n. 4, p. 186–197, dez. 2019.
- LEITE, M. P. Entre o individualismo e a solidariedade: dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, p. 43–90, out. 2000.
- LEITE, M. P. Novas relações entre identidade religiosa e participação política no Rio de Janeiro hoje: o caso do Movimento Popular de Favelas. In: BIRMAN, P. (Ed.). **Religião e Espaço Público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003. p. 63–95.
- LEITE, M. P. Religião e política no espaço público: moradores de favelas contra a violência e por justiça. In: ALMEIDA, R.; MAFRA, C. (Eds.). **Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009. p. 247.
- LESSING, B. Counterproductive punishment: How prison gangs undermine state authority. **Rationality and Society**, v. 29, n. 3, p. 1–41, 2017.
- LEVINE, D. **Politics, Religion and Society in Latin America**. New ed. ed ed. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2012.
- LEVY, H. Online self-representation in Brazil’s favelas: Personalising the periphery. **First Monday**, v. 23, n. 8, 2018.
- LEWIS, O. **Children of Sánchez**. Anniversar ed. [s.l.] Vintage, 2011.
- LIMA, J. C. Participação, empreendedorismo e autogestão: uma nova cultura do trabalho? **Sociologias**, v. 12, n. 25, p. 158–198, dez. 2010.
- LIPSKY, M. **Street Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services**. New York: Russel Sage Foundation, 1980.
- LOMNITZ, L. A. DE. Supervivencia en una barriada en la ciudad de México. **Estudios Demográficos y Urbanos**, v. 7, n. 01, p. 58, 1 jan. 1973.
- LOMNITZ, L. A. DE. **Cómo sobreviven los marginados**. [s.l.] Siglo Veintiuno, 1993.
- LOMNITZ, L. **Cómo sobreviven los marginados**. Ciudad de México: siglo veintiuno editores, 1975.
- LUGONES, M. G. ¿Matronato? Gestiones maternas de protección estatal. **Cadernos Pagu**, v. 2017, n. 51, 2017.
- MACHADO, C. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. **Religião e Sociedade**, v. 33, n. 2, p. 13–36, 2010.

- MACHADO, C. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido. **Horizontes Antropológicos**, n. 42, p. 153–180, 2014.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Violência urbana: representação de uma ordem social. In: NASCIMENTO, E.; BARREIRA, I. (Eds.). **Brasil Urbano: cenários da ordem e da desordem**. Rio de Janeiro: Notrya, 1993.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Criminalidade violenta: por uma nova perspectiva de análise. **Revista de Sociologia e Política**, n. 13, p. 115–124, nov. 1999.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Introdução. In: MACHADO DA SILVA, L. A. (Ed.). **Vida sob cerco: violências e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008a. p. 13–26.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Violência urbana, sociabilidade violenta e agenda pública. In: **Vida sob cerco: violências e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008b. p. 35–46.
- MACHADO DA SILVA, L. A. Polícia e Violência Urbana em uma cidade brasileira. **Etnográfica**, v. 15, n. 1, p. 67–82, 2010.
- MACHADO, M. DAS D. Existe um estilo evangélico de fazer política? In: **Religião e Espaço Público**. [s.l.: s.n.]. p. 283–307.
- MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, p. 11–29, 2002.
- MANSO, B. P.; NUNES DIAZ, C. PCC, sistema prisional e gestão do novo mundo do crime no Brasil. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, v. 11, n. 2, p. 10–29, 2017.
- MARQUES, A. **Crime, proceder, convívio-seguro: um experimento antropológico a partir de relações entre ladrões**. [s.l.] Universidade de São Paulo, 2009.
- MARQUES, A. “Liderança”, “proceder” e “igualdade”: uma etnografia das relações políticas no Primeiro Comando da Capital. **Etnográfica**, v. 14, n. 2, p. 311–335, 2010.
- MARQUES, A. Do ponto de vista do “crime”: notas de um trabalho de campo com “ladrões”. **Horizontes Antropológicos**, v. 22, n. 45, p. 335–367, 2016.
- MARQUES, V. A. **O irmão que virou irmão : rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste - SP**. [s.l.] PUC-SP, 2013.
- MAYNARD-MOODY, S. W.; MUSHENO, M. C. **Cops, teachers, counselors: Stories from the front lines of public service**. [s.l.: s.n.].
- MBEMBE, A. Necropolitics. **Public Culture**, v. 47, n. 1999, p. 11–40, 2003.
- MCCLENDON, G. H.; RIEDL, R. B. INDIVIDUALISM AND EMPOWERMENT IN PENTECOSTAL SERMONS: NEW EVIDENCE FROM NAIROBI, KENYA. **African Affairs**, v. 115, n. 458, p. adv056, 16 dez. 2015.
- MCS, R. **Da ponte pra cá**, 2002.
- MELLO, L. E.; CALDAS, J.; GEDIEL, J. A. P. (EDS.). **Políticas de austeridade e direitos sociais**. Curitiba: Kaygangue Ltda, 2019.
- MENEZES, P. et al. FROM DISARMAMENT TO REARMAMENT: ELEMENTS FOR A SOCIOLOGY OF CRITIQUE OF THE PACIFICATION POLICE UNIT PROGRAM. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 14, n. 3, 23 abr. 2018.

- MENEZES, P. V. **Vivendo entre “dois deuses” : uma análise da rotina, sociabilidade e mobilidade nas duas primeiras favelas “pacificadas”**. 39º Encontro Anual da ANPOCS. **Anais...**Caxambu: ANPOCS, 2015
- MENEZES, P. V. Monitorar, negociar e confrontar: as (re)definições na gestão dos ilegalismos em favelas “pacificadas”. **Tempo Social**, v. 30, n. 3, p. 191–216, 2018.
- MINAYO, M. C. DE S. Violência social sob a perspectiva da saúde pública. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 10, n. suppl 1, p. S7–S18, 1994.
- MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL. **Centro de Referência de Assistência Social - Cras — MINISTÉRIO DO Desenvolvimento Social**. Disponível em: <<http://mds.gov.br/assuntos/assistencia-social/unidades-de-atendimento/cras>>. Acesso em: 27 jul. 2018.
- MISSE, M. **Cinco teses equivocadas sobre a criminalidade urbana violenta no Brasil**. Violência ou Participação Social no Rio de Janeiro. **Anais...**Rio de Janeiro: 1995
- MISSE, M. **Malandros, marginais e vagabundos : a acumulação social da violência no Rio de Janeiro**. [s.l.] Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1999.
- MISSE, M. Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 8, n. 3, 20 jan. 2009.
- MISSE, M. Crime, Sujeito e Sujeição Criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 79, p. 235–244, 2010.
- MISSE, M. Sujeição Criminal. In: LIMA, R. S.; RATTON, J. L.; AZEVEDO, R. G. (Eds.). **Crime, Polícia e Justiça no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2014. p. 204–212.
- MISSE, M. Violência e teoria social. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 9, n. 1, p. 45–63, 9 jan. 2016.
- MISSE, M. Violence , Criminal Subjection and Political Merchandise in Brazil: An Overview from Rio. **International Journal of Criminology and Sociology**, v. 7, p. 135–148, 2018.
- MISSE, M. The Puzzle of Social Accumulation of Violence in Brazil: Some Remarks. **Journal of Illicit Economies and Development**, v. 1, n. 2, p. 177, 2019a.
- MISSE, M. Alguns aspectos analíticos nas pesquisas da violência na América Latina. **Estudos Avançados**, v. 33, n. 96, p. 23–38, ago. 2019b.
- MITCHELL, T. Society, economy, and the state effect. In: STEINMETZ, G. (Ed.). **State/culture: state-formation after the cultural turn**. New York: Cornell University Press, 1999. v. The Wilderp. 76–97.
- MOTTA, L. D. **FAZER ESTADO, PRODUZIR ORDEM: sobre projetos e práticas na gestão do conflito urbano em favelas cariocas**. [s.l.] Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2017.
- NATIVIDADE, M. **Deus me aceita como eu sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil**. [s.l.] Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- NATIVIDADE, M. **Novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- NOVAES, R. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: **Política e cultura: século XXI**. Rio de Janeiro: Alerj Relume Dumara, 2002. p. 63–98.

NUNES, M. **Firme nos propósitos: etnografia da internação de usuários de drogas em comunidades terapêuticas**. [s.l.] Universidade Federal de São Carlos, 2016.

O'NEILL, K. L. **City of God : Christian citizenship in postwar Guatemala**. [s.l.] University of California Press, 2010.

Observatório de Favelas. Disponível em: <<http://of.org.br/apresentacao/>>. Acesso em: 19 jul. 2018.

OLIVEIRA, V. N.; RIBEIRO, L. M.; BASTOS, L. M. Os agentes penitenciários em Minas Gerai: Quem são e como percebem a sua atividade. **Sistema Penal & Violência**, v. 7, n. 2, p. 175–192, 2015.

OLIVEIRA, V.; RIBEIRO, L.; BASTOS, L. . **Pavilhões do Primeiro Comando da Capital - PCC. Ramificações e expansão da organização criminosa em Minas Gerais?** SBS. **Anais...**Brasília: 2017Disponível em: <http://sbs2017.com.br/anais/lista_area_01.htm>. Acesso em: 23 jul. 2018

OOSTERBAAN, M. Sonic Supremacy: Sound, Space and Charisma in a Favela in Rio de Janeiro. **Critique of Anthropology**, v. 29, n. 1, p. 81–104, mar. 2009.

ORO, A. P. **Avanço Pentecostal e Reação Católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORO, A. P. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS). **Debates do NER**, v. 2, n. 3, p. 9–70, 2001.

PAIVA, L. F. S.; DE FREITAS, G. J. Ecos da violência nas margens de uma sociedade democrática: o caso da periferia de Fortaleza. **Sociedade e Cultura**, v. 18, n. 2, p. 115–128, 2015.

PERELMITER. Dilemas de justicia y justificación. v. 9, p. 80–101, 2015.

PERES, M. F. T. et al. Queda dos homicídios no município de São Paulo: Uma análise exploratória de possíveis condicionantes. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, v. 14, n. 4, p. 709–721, 2011.

PERLMAN, J. Cities from scratch: poverty and informality in urban Latin America. **Planning Perspectives**, 2017.

PERLMAN, J. E. **Marginality: from myth to reality in the favelas of Rio de Janeiro, 1969-2002.**, 2003. Disponível em: <<https://www.semanticscholar.org/paper/Marginality%3A-from-myth-to-reality-in-the-favelas-of-Perlman/ea392b0babaa43628c49142de2f99e2ee7b01a33>>. Acesso em: 15 jun. 2019

PERLMAN, J. E. The metamorphosis of marginality: Four generations in the favelas of Rio de Janeiro. **Annals of the American Academy of Political and Social Science**, v. 606, n. 1, p. 154–177, 2006.

PERUZZO, C. Community radio stations (Brazil). In: DOWNING, J. (Ed.). . **Encyclopedia of social movement media**. Washington: Sage Publications, Ltd., 2011. p. 139–142.

PINHEIRO-MACHADO, R.; SCALCO, L. Da esperança ao ódio: Juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo. **Cadernos IHUideias**, v. 16, n. 278, p. 1–13, 2018.

PIRES, T. R. DE O. Estruturas Intocadas: Racismo e Ditadura no Rio de Janeiro. **Revista Direito e Práxis**, v. 9, n. 2, p. 1054–1079, jun. 2018.

POOLE, D. Between Threat and Guarantee: Justice and Community in the Margins of the Peruvian State. In: DAS, V.; POOLE, D. (Eds.). . **Anthropology in the Margins of the State**. New Delhi: Oxford University Press, 2004. p. 35–66.

PRIETO, V. Los orígenes de la Teología de La Liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres,

Rafael Ávila, “Golconda”, sacerdotes para América Latina, Cristianos por el Socialismo y Comunidades Eclesiais de Base. **Cuestiones Teológicas**, v. 43, n. 99, p. 73–108, 2016.

Projovem: O que é, como funciona, inscrições, datas - ID Jovem. Disponível em: <<https://idjovem.com/projovem/>>. Acesso em: 3 dez. 2019.

RAMOS, S. Respostas brasileiras à violência e novas mediações: o caso do Grupo Cultural AfroReggae e a experiência do projeto Juventude e Polícia. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 11, n. Sup, p. 1303–1311, 2007.

RANCIÈRE, J. **O Desentendimento: Política e Filosofia**. 34. ed. São Paulo: Editora 34, 1996.

RIBEIRO, R. A. DA C. **Identidade e resistência no urbano: o Quarteirão Soul em Belo Horizonte**. [s.l.] UFMG, 2008.

RICHMOND, M. A. “Hostages to both sides”: Favela pacification as dual security assemblage. **Geoforum**, v. 104, p. 71–80, 1 ago. 2019.

RICORDEAU, G. A case study about the global policing of third world intermarried women: Filipino women and marriage migration. **Cadernos Pagu**, v. 2017, n. 51, 2017.

RIESEBRODT, M. **The promiss of salvation: a theory of religion**. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

RIOS, V. M. Decolonizing the White Space in Urban Ethnography. **City and Community**, v. 14, n. 3, p. 258–261, 2015.

RIZEK, C. S.; AMORE, C. S.; CAMARGO, C. M. DE. Política social, gestão e negócio na produção das cidades: o programa minha casa minha vida “entidades”. **Caderno CRH**, v. 27, n. 72, p. 531–546, dez. 2014.

ROCHA, R. L. S. A guerra como forma de relação: Uma análise das rivalidades violentas entre gangues em um aglomerado de Belo Horizonte. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 8, n. 2, p. 277–301, 2015.

ROCHA, R. L. S. **Vinganças, guerras e retaliações: Um estudo sobre o conteúdo moral dos homicídios de caráter retaliatório nas periferias de Belo Horizonte**. [s.l.] Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2017.

RODGERS, D.; JENSEN, S. The Problem with Templates: Learning from Organic Gang-Related Violence Reduction. **Stability: International Journal of Security & Development**, v. 4, n. 1, p. 1–16, 2015.

ROITMAN, J. Productivity in the Margins: The Reconstitution of State Power in the Chad Basin. In: DAS, V.; POOLE, D. (Eds.). **Anthropology in the Margins of the State**. New Delhi: Oxford University Press, 2004. p. 191–224.

ROSAS, N. Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal. **Religião & Sociedade**, v. 33, n. 1, p. 167–193, 2013.

ROSAS, N. Heterossexualidade e homossexualidade: prescrições sobre o uso do corpo das mulheres evangélicas. **Religião e Sociedade**, v. 38, n. 2, p. 176–197, 2018.

ROY, A. Urban Informality: Toward an Epistemology of Planning. **Journal of the American Planning Association**, v. 71, n. 2, 2005.

- ROY, A. et al. Introducing Poverty. In: ROY, A. et al. (Eds.). . **Encountering poverty: thinking and acting in an unequal world**. Oakland: University of California Press, 2016. p. 1–20.
- RUBIN, J. W.; SMILDE, D.; JUNGE, B. Lived Religion and Lived Citizenship in Latin America’s Zone of Crisis: Introduction. **Latin American Research Review**, v. 49, n. Special Issue, p. 7–26, 2014.
- RUGGIERO, V.; SOUTH, N. The Late-Modern City as a Bazaar: Drug Markets, Illegal Enterprise and the “Barricades”. **The British Journal of Sociology**, v. 48, n. 1, p. 54, mar. 1997.
- RUOTTI, C. et al. A ocorrência de homicídios no município de São Paulo: mutações e tensões a partir das narrativas de moradores e profissionais. **Saúde Soc.**, v. 26, n. 4, p. 999–1014, 2017.
- S. PAIVA, L. F. “AQUI NÃO TEM GANGUE, TEM FACÇÃO”: As transformações sociais do crime em Fortaleza. **Caderno CRH**, v. 32, n. 85, p. 165, 7 jun. 2019.
- S. PAIVA, L. F.; FREITAS, G. J. Ecos da violência nas margens de uma sociedade democrática: o caso da periferia de Fortaleza. **Soc. e Cult.**, v. 18, n. 2, p. 115–128, 2015.
- SANCHIS, P. **Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.
- SANJURJO, L.; FELTRAN, G. Sobre lutos e lutas: violência de estado, humanidade e morte em dois contextos etnográficos. **Ciência e Cultura**, v. 67, n. 2, p. 40–45, 2015.
- SCHMITT, C. **Legality and Legitimacy**. Durham: Duke University Press, 2004.
- SCOTT, J. C. **Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed**. Durham: Yale University Press, 1998.
- SILVA, D. DE S. .; RIBEIRO, L. M. L. Polícia Comunitária em Belo Horizonte: a hora e a vez dos estabelecidos? **Revista Pensata**, v. 4, n. 2, p. 178–195, 2015.
- SILVA, L. A. M. DA. Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. **Sociedade e Estado**, v. 19, n. 1, p. 53–84, 2004.
- SILVA, M. C. DE A. Notas etnográficas sobre o empreendedorismo em favelas cariocas. **Etnográfica**, v. 21, n. 3, p. 585–598, 2017.
- SILVA, S. La Teología de la Liberación. **Teología y vida**, v. 50, n. 1–2, p. 93–116, 2009.
- SINHORETTO, J. Controle social estatal e organização do crime em São Paulo. **Dilemas**, v. 7, n. 1, p. 167–196, 2014.
- SINHORETTO, J.; LIMA, R. S. DE. Narrativa autoritária e pressões democráticas na segurança pública e no controle do crime. **Contemporânea**, v. 5, n. 1, p. 119–141, 2015.
- SINHORETTO, J.; SILVESTRE, G.; MELO, F. A. L. DE. O encarceramento em massa em São Paulo. **Tempo Social**, v. 25, n. 1, p. 83–106, 2013.
- SMILDE, D. **Reason to believe: cultural agency in Latin American evangelism**. Berkeley: University of California Press, 2007.
- SMITH, C. A. **Strange Fruit: Brazil, Necropolitics, and the Transnational Resonance of Torture and Death. Souls**, 2013.
- SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. Introdução. In: SOARES, A. M.; PASSOS, J. D. (Eds.). . **A Fé Na Metrópole :**

Desafios E Olhares Múltiplos. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOUZA LIMA, A. C. O estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2, p. 559–564, 2012.

SOUZA LIMA, A. C. Notas para uma Abordagem Antropológica da(s) Política(s) Pública(s). **Revista Antropológicas - ISSN: 2525-5223**, v. 26, n. 2, p. 17–54, 2016.

STABILE, A. Bilhete indica que PCC teria ordenado série de ataques em Minas Gerais e Rio Grande do Norte. **El País Brasil**, 2018.

STEPPUTAT, F. Contemporary Governscapes: Sovereign Practice and Hybrid Orders Beyond the Center. In: BOUZIANE, M.; HARDERS, C.; HOFFMAN, A. (Eds.). . **Local Politics and Contemporary Transformations in the Arab World: Governance Beyond the Center**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013. p. 25–42.

STEPPUTAT, F. Formations of Sovereignty at the Frontier of the Modern State. **Conflict and Society**, v. 1, n. 1, p. 129–143, 2016.

STEPPUTAT, F. Pragmatic peace in emerging governscapes. **International Affairs**, v. 94, n. 2, p. 399–416, 2018.

TEIXEIRA, C. **A construção social do “ex-bandido” um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo.** [s.l.] Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

TEIXEIRA, C. P. O Pentecostalismo em contextos de violência: uma etnografia das relações entre pentecostais e traficantes em Magé. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 10, n. 10, p. 181–205, 2008.

TELLES, V. DA S. Prospectando a cidade a partir de suas margens: notas inconclusas sobre uma experiência etnográfica. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 3, n. 2, 2013.

TELLES, V. DA S.; HIRATA, D. V. Ilegalismos e jogos de poder em São Paulo. **Tempo Social**, v. 22, n. 2, p. 39–59, dez. 2010.

TELLES, V. DA S.; HIRATA, D. VELOSO. Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. **Estudos Avançados**, v. 21, n. 61, p. 173–191, dez. 2007.

VALLADARES, L. DO P. A invenção da favela: do mito de origem a favela.com. p. 204, 2005.

VARGAS, J. D. Padrões do estupro no fluxo do sistema de justiça criminal em Campinas, São Paulo. **Revista Katálysis**, v. 11, n. 2, p. 177–186, dez. 2008.

VIANNA, A.; FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, n. 37, p. 79–116, 2011.

VIANNA, A.; LOWENKRON, L. Dossiê gênero e estado: formas de gestão, práticas e representações. Apresentação. **Cadernos Pagu**, n. 51, 2017.

VIANNA, A.; LOWENKRON, L. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, v. Dossiê Gên, n. 51, 8 jan. 2018.

VIEIRA, D. et al. Marielle Franco (PSOL) é assassinada e polícia acredita em execução. **G1**, 15 mar. 2018.

Vila Viva | Prefeitura de Belo Horizonte. Disponível em: <<https://prefeitura.pbh.gov.br/urbel/vila-viva>>. Acesso em: 3 dez. 2019.

- VITAL DA CUNHA, C. “Traficantes evangélicos”: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. **PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP**, v. 15, p. 23–46, 2008.
- VITAL DA CUNHA, C. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. **Religião & Sociedade**, v. 34, n. 1, p. 61–93, jun. 2014.
- VITAL DA CUNHA, C. **Oração de traficante: uma etnografia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Garamond LTDA, 2015.
- WEBER, M. **Economia e sociedade**. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.
- WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, M. **Ensayos sobre metodología sociológica**. 1ª ed. 7ª ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- WILLIS, G. **The Killing Consensus: Homicide Detectives, Police that Kill and Organized Crime in São Paulo, Brazil**. [s.l.] Massachusetts Institute of Technology, 2013.
- WOOD, R. L. Advancing the Grounded Study of Religion and Society in Latin America: Concluding Comments. **Latin American Research Review**, v. 49, n. Special Issue, p. 185–193, 2014a.
- WOOD, R. L. Advancing the grounded study of religion and society in Latin America: Concluding comments. **Latin American Research Review**, v. 49, p. 185–193, 2014b.
- YARDLEY, J.; ROMERO, S. Com papa Francisco, Vaticano faz as pazes com Teologia da Libertação - 30/05/2015 - Mundo - Folha de S.Paulo. **Folha de São Paulo**, 30 maio 2015.
- ZALUAR, A. **A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ZANON, B. **Rede, Coworking e emancipação intangível: um olhar sobre a flexibilidade, biopolítica e subjetividade a partir da reestruturação positiva**. [s.l.] Universidade Federal de Uberlândia, 2015.
- ZILLI, L. F. **“O bonde tá formado”: gangues, ambiente urbano e criminalidade violenta**. [s.l.] Universidade Deferal de Minas Gerais, 2011.
- ZILLI, L. F. O “mundo do crime” e a “lei da favela”: aspectos simbólicos da violência de gangues na região metropolitana de Belo Horizonte. **Etnografica**, n. vol. 19 (3), p. 463–487, 1 out. 2015.
- ZILLI, L. F.; BEATO, C. Gangues juvenis, grupos armados e estruturação de atividades criminosas na Região Metropolitana de Belo Horizonte. **Dilemas**, n. 1, p. 73–110, 2015.
- ZUBILLAGA, V.; LLORENS, M.; SOUTO, J. Micropolitics in a Caracas Barrio: The Political Survival Strategies of Mothers in a Context of Armed Violence. **Latin American Research Review**, v. 54, n. 2, p. 429–443, 2019.