

Entre a vida e a morte: Normatividades, negociações e violência em uma favela de Belo Horizonte

Ana Beraldo

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil

Trato neste artigo de processos sociais que envolvem moralidades, normatividades, violências, vida e morte. Argumento, baseando-me em uma pesquisa etnográfica realizada em uma favela de Belo Horizonte, que é a triangulação entre três regimes normativos primordiais — o do “mundo do crime”, o do estado, e o da Igreja — que vai confeccionar o que a teórica Judith Butler chama de enquadramento, ou seja, a moldura que separa quem fica do lado de dentro e quem fica do lado de fora do que é inteligível. Concluo que, por se tratar de um território marcado por violências, é essa triangulação que vai separar quem é “humano” de quem é “matável”.

Palavras-chave: regimes normativos, vida, morte, sujeito, periferia urbana

Between Life and Death: Regulations, Negotiations and Violence in a Belo Horizonte Slum broaches social processes involving morality, normativity, violence, life, and death. I base my argument on an ethnographic research conducted in a slum in Belo Horizonte, which is the triangulation between three primordial normative regimes—that of the “crime world”, that of the state, and that of the church—that will produce what the theoretical Judith Butler calls a framework, that is, the frame that separates who is on the inside from who is on the outside from what is intelligible. I conclude that, since this is a territory marked by violence, it is this triangulation that will separate who is “human” from who is “killable”.

Keywords: normative regimes, life, death, subject, urban periphery

Introdução

Trato neste artigo¹ da coexistência de distintos regimes normativos em território de periferia urbana, ou seja, da interação entre diferentes lógicas, moralmente informadas, a organizarem simbólica e materialmente as relações de sociabilidade e as determinações do que é ou deixa de ser socialmente aceitável, desejado ou reprovado. O texto é baseado em uma pesquisa etnográfica conduzida principalmente entre agosto de 2017 e setembro de 2018 em uma grande favela de Belo Horizonte, que chamarei aqui de Morro da Luz². O trabalho de campo foi realizado a partir de uma multiplicidade de acessos e atores, dos quais destaco, para fins do presente texto: uma escola estadual, onde ministrei oficinas semanais com jovens de 12 a 14 anos de idade; uma organização de cunho religioso, a qual visitei por várias horas e travei uma longa conversa com um de seus missionários; e uma série de entrevistas em profundidade com trabalhadores estatais e moradores.

A partir de análises de cenas e narrativas colhidas em campo, argumento que lógicas e atores estatais, criminais e religiosos³ interagem entre si a todo momento e conformam um mecanismo maleável e situacional de produção normativa no território. Defendo também que esse mecanismo

— o qual nomeei “massinha de modelar do enquadramento”, em um diálogo com Judith Butler (2006, 2015) — vai produzir capacidades desiguais de negociação entre distintos sujeitos na favela e, no limite, vai também classificar vidas e mortes entre mais ou menos importantes.

O caráter territorializado do crime em Belo Horizonte

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, Júlio descobriu uma bala dentro de casa. (Diário de campo, oficina com estudantes, agosto de 2017)

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 Rosângela⁴, 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, como algo rotineiro. (Diário de campo, conversa com professora, setembro de 2017)

Quando eu estava ainda no início do meu trabalho de campo, em setembro de 2017, estourou uma “guerra”⁵ entre duas das muitas gangues do Morro da Luz. As “guerras de gangues” são caracterizadas por ciclos de homicídios, de caráter retaliatório, realizados em formato de emboscadas (ROCHA, 2017). A violência, que se intensifica nesses momentos de embate, mas que nunca está totalmente ausente, recai especialmente sobre os membros de gangues, mas também extrapola o “mundo do crime” e incide sobre outros corpos na favela. As guerras de gangues caracterizam as dinâmicas criminais e sociais das periferias de grande parte do estado de Minas Gerais, inclusive do Morro da Luz. A dinâmica criminal na maior parte de Minas Gerais é difusa, diferentemente do que acontece em outras regiões do Brasil, em que grupos maiores (facções) dominam favelas inteiras. Esse é o caso de São Paulo, em que o Primeiro Comando da Capital (PCC) é hegemônico, e do Rio de Janeiro, em que três principais organizações — Comando Vermelho (CV), Terceiro Comando Puro (TCP) e Amigos dos Amigos (ADA) —, além das milícias, conformam o crime, cada uma dominando bairros específicos.

Em Minas, o tráfico de drogas se organiza com uma divisão de gangues em que cada uma domina porções pequenas das favelas e compete com as demais no mercado do varejo de drogas e na demonstração de força e poder (BEATO e ZILLI, 2012; ROCHA, 2015; ZILLI, 2011b, 2015). Esse formato criminal está diretamente relacionado ao alto índice de homicídios de jovens membros de

gangues, uma vez que as rivalidades se dão entre sujeitos que se encontram geograficamente muito próximos e frequentemente entram em um ciclo de vinganças. A presença de gangues, então, gera impactos nas comunidades de maneira geral, alterando as possibilidades de circulação entre vilas e de horários de ida e volta para casa e impondo uma convivência com intervenção policial ostensiva.

Como estive em campo durante uma dessas “guerras”, a morte se fez presente nas falas de quase todos meus interlocutores, ainda que eu não propusesse o tema. A forma como algumas mortes (ou ameaças) eram mobilizadoras, enquanto outras pareciam ser mais toleráveis (GAYOL e KESSLER, 2018), me chamava a atenção.

A vulnerabilidade

Na tentativa de compreender os fenômenos que permitiam que algumas mortes fossem vivenciadas como mais importantes do que outras, recorri especialmente a Judith Butler (2006, 2015), que toma a guerra — em especial, as perpetradas pelos EUA contra o Iraque e o Afeganistão após os ataques de 11 de setembro de 2001 — como fonte de suas teorizações. Não por acaso, uma vez que se trata de guerras nacionais, Butler concentra suas análises na violência de estado⁶, argumentando que, aos olhos estatais, principalmente em contextos de guerra, alguns corpos merecem viver, alguns podem ou não viver, e outros merecem morrer. 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 dos nossos corpos, mas também externas a eles. Somos vulneráveis a fenômenos ambientais, a instituições e a outros corpos, inclusive a corpos de quem não conhecemos e com quem nunca sequer nos encontramos. Estarmos susceptíveis ao outro é condição necessariamente inerente ao fato de sermos e estarmos no mundo, destaca Butler, grandemente inspirada no pensamento de Hannah Arendt (1958, 1973), para quem o ser humano é sempre relacional, sempre social e só pode existir como humano na coletividade⁷.

Há, porém, dinâmicas sociais e políticas que fazem com que alguns sejam mais vulneráveis do que outros. Sobre esses processos, Butler destaca a noção de inteligibilidade, “entendida como o esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (BUTLER, 2015, p. 21). São esses esquemas de inteligibilidade que constroem as normas e determinam, então, os enquadramentos através dos quais uma vida pode ser reconhecida enquanto tal. Aqui a filósofa parece dialogar com os trabalhos de Erving Goffman (1986) sobre normatividade e contenção. O autor também faz uso do termo enquadramento para designar a existência de uma dinâmica social que precede qualquer situação e informa as maneiras pelas quais cada ator pode interpretar e se comportar em interação. Os enquadramentos são, para Goffman, aquilo que nos

permite responder uma pergunta que estamos a todo momento nos fazendo de maneiras mais ou menos conscientes: “O que está acontecendo aqui?” (*Ibid.*). Os enquadramentos, portanto, delimitam nossos pensamentos e ações, excluindo — ou, nos termos de Goffman, contendo — aquilo que, justamente por nos inserirmos em interação a partir desses enquadramentos, nos parece bizarro, sem sentido ou sem lógica. São os enquadramentos que fazem do mundo um mundo inteligível, que conferem certo caráter de previsibilidade à vida social, sem a qual, argumenta Goffman, aquilo que se denominou “sociedade” não poderia existir.

Na releitura que Butler (2006, 2015) faz de enquadramento, o caráter de construto social por meio do qual a realidade é lida é mantido, bem como a ideia de que os enquadramentos possibilitam que o mundo pareça fazer sentido (HANCOCK e GARNER, 2011)⁸. Butler (2006, 2015), porém, avança em relação a Goffman ao debater as dinâmicas que, por meio dos enquadramentos, constituem classificações de vidas mais ou menos importantes. Enquadramento em inglês se diz *framing*, que também significa moldura. Butler defende que as molduras sempre selecionam o que fica dentro e o que é deixado de fora. Analogamente, então, as molduras socialmente formadas por normas selecionam quais mortes são passíveis de luto e quais não o são, uma vez que alguns seres são vivos, mas não são considerados vidas. A filósofa argumenta que são essas dinâmicas que permitem o apagamento simbólico, mas muitas vezes também material — por meio da morte —, dessas pessoas.

Busco mobilizar neste artigo a teorização da autora acerca dessa precariedade que nos é própria e é compartilhada por todos mas que, a partir de dinâmicas sociais e políticas, se torna desigualmente distribuída. O caso empírico que aqui analiso é obviamente distinto do debatido por Butler (2006, 2015): não se trata de uma guerra entre nações e, então, a origem nacional e fatores a ela relacionados não são o centro da discussão. Por que motivo, então, usar a teoria de Butler (*Idem*) sobre guerra como ferramenta de análise de uma periferia urbana brasileira?

A vida como uma guerra?

O emprego da chamada “metáfora da guerra” vem sendo analisado e posto em questão já há algum tempo. Marcia Leite (2000) 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. A narrativa que buscava pensar em alternativas para o problema da segurança pública que evitasse práticas estatais ancoradas no uso da força se enfraquece, e a ideia de que a violência deve ser combatida violentamente — e que os alvos desse combate devem ser as chamadas “classes perigosas” — ganha força em diversos estratos da sociedade, principalmente 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, empregam outras noções, como as de 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 interna 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 ou 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” (*Ibid.*, p. 63). Então, ressalta que “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” (*Idem*).

Esse campo simbólico está relacionado a uma disputa sobre o que é violência e quando a violência é legítima. Nesse embate, a autora se junta a Misse (2016) e a Machado da Silva (1999, 2008) na proposição de se pensar a violência urbana como representação e acrescenta que a guerra 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 no cenário carioca.

A situação do Rio de Janeiro é emblemática e se difere do restante do país em alguns aspectos, como a atuação simultânea de três facções de grandes dimensões (CV, ADA, TCP), a crescente presença das milícias, a implantação e o posterior declínio das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) e, mais recentemente, a intervenção do Exército Brasileiro nas favelas a partir de 2018. Ainda que em Belo Horizonte não haja esses mesmos elementos, a ideia de guerra é também evocada para descrever a vida nas periferias.

Um dos fatores que leva ao emprego dessa representação são os já mencionados conflitos entre grupos criminais, mais conhecidos como “guerras de gangues”. Caracterizadas pela violência, pelo reforço identitário territorial — ainda que o que separe as partes seja apenas uma rua —, pela desumanização do grupo rival e pelas consequências sentidas na população como um todo, as guerras de gangues parecem dividir o cotidiano entre dois momentos: os de trégua e os de conflito.

Existe também um confronto com a Polícia Militar (PM), que é frequentemente caracterizado pela violência e deixa a vida dos moradores marcada pela incerteza. O clima de insegurança, os sons de tiroteios, de helicópteros sobrevoando, o 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, por vezes, semelhante ao de uma guerra, como essas estereotípicas do cinema.

Assim como Grillo (2019), opto por pensar a guerra como representação e por não me ater à definição — impossível — sobre a existência de fato ou não de um estado de guerra no território. O que me importa, então, é compreender 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 as pessoas com as quais interagi representam suas experiências diárias, e se é, então, também a partir dessa representação que muitas de suas ações são moldadas e simbolizadas, faz sentido buscar compreender as dinâmicas sociais que ali se estabelecem a partir das ideias de Butler (2006, 2015) sobre guerras entre nações, desde que guardadas as devidas proporções.

‘A gente vive numa ditadura’

Já de início, um dos garotos, Jader, 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)

Os “bandidos”, investidos de certa legitimidade moral, parecem atuar, muitas vezes, como agentes de ordem no Morro da Luz, e a punição violenta para alguns atos classificados como errados acontece com frequência, conforme ilustra o trecho do meu diário de campo.

As complexidades morais envolvendo ações e sujeitos criminosos têm sido objeto de estudos das ciências sociais brasileiras há algumas décadas. Alba Zaluar (1985), por exemplo, ainda nos anos 1980, destacou distinções construídas nas classes populares entre dois tipos de contraventor: o “bicho-solto”, aquele quase sem escrúpulos, pouco profissionalizado e que pode vir a empregar a violência em qualquer situação, e o “bandido formado”, que agiria de acordo com princípios compartilhados pela comunidade e lançaria mão da violência somente em circunstâncias, em alguma medida, justificáveis.

Desde os tempos em que Zaluar fez seus primeiros trabalhos etnográficos, o crime passou por transformações importantes em seu modo de funcionamento e em suas dinâmicas morais. Incluem-se uma significativa expansão do mercado de drogas ilícitas e do dinheiro que nele circula, uma profissionalização das funções criminosas e uma distinção de especialidades do crime como tipos diferentes de trabalho (LYRA, 2015; PICANÇO e LOPES, 2016), o acionamento de lógicas empresariais no varejo de drogas (HIRATA e GRILLO, 2019), uma intensificação da violência no cotidiano das

transações e das sociabilidades dos sujeitos que se inserem nas redes criminais (MACHADO DA SILVA, 1999; MISSE, 1999), um vertiginoso aumento do encarceramento daqueles que ocupam funções mais baixas nos mercados ilegais (FELTRAN, 2012; SINHORETTO, SILVESTRE e MELO, 2013), a construção da noção nativa de mundo do crime — que engloba não somente a prática de atos fora da lei, mas a constituição de um universo simbólico, de uma identidade e de um ser-no-mundo próprio aos bandidos (FREIRE e TEIXEIRA, 2019; GRILLO, 2013; LOPES, 2011; MISSE, 2014; NERI, 2009; PICANÇO e LOPES, 2016; ROCHA, 2017) — e, por fim, a conformação da criminalidade como normatividade ampliada atuante nas periferias urbanas (FELTRAN, 2008, 2014). As falas dos estudantes descritas no trecho do meu diário de campo dizem respeito principalmente a este último aspecto.

O crime como regime normativo esteve presente durante todo o tempo de minha etnografia no Morro da Luz. Nas narrativas de meus interlocutores, nas pichações nos muros da favela, nos cuidados que muitos dos sujeitos com quem interagi tomavam em suas vidas cotidianas ou em inúmeras outras esferas, a existência de uma normatividade criminal que transcende o “mundo do crime” e que produz ordem na comunidade como um todo quase nunca saía de cena.

Uma professora da escola, Carla, me relatou um episódio que ilustra essa questão. Certa vez, ela foi a um salão de beleza próximo ao colégio 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 contou 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 branca e de cabelos grisalhos, professora há décadas, me relatou 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 ela foi embora, ele ainda estava ensanguentado no chão. É essa normativa que foi traduzida, de maneira perspicaz, por Júlio, um garoto de 14 anos de idade, franzino, negro de pele clara e muito participativo nas oficinas, como “aqui a polícia é o bandido”.

Intercruzamentos entre supostos regimes paralelos

A normatividade criminal, ao contrário do que possa parecer a um olhar pouco treinado, não é puramente concorrente à normatividade estatal, mas com ela também se articula. Quando penso o estado, me refiro a uma diversidade de efeitos, e não a uma unidade coerente e racional. Parto da perspectiva analítica que não o trata como uma estrutura fixa e pré-estabelecida, mas sim como um emaranhado de ações diversas e não raramente contraditórias que, portanto, causam efeitos também diversos e ambivalentes.

Philip Abrams (1988) postula a existência de duas facetas do estado: o estado-sistema, que seriam as práticas institucionais, e o estado-ideia, que seria uma representação constantemente reificada do estado como tal. É a partir da reivindicação do estado-ideia que ações que impactam diretamente as vidas e corpos dos sujeitos são legitimadas. Reconhecer que o estado não é um agente coeso, portanto, não significa dizer que ele simplesmente não exista, mas que existe como “efeito-estado” (MITCHELL, 1999)⁹. A constante necessidade de legitimação do estado-ideia pode ser vista ainda mais claramente nas margens (DAS e POOLE, 2004a).

No Morro da Luz, por mais contraditório que possa parecer, essa reificação não raramente é conduzida também por atores criminais. Como exemplo, cito um conflito ocorrido em um centro de saúde (CS), em que duas pacientes, irritadas com a demora no atendimento, agrediram uma médica. Situações como essa ocorrem com alguma frequência na unidade, cuja infraestrutura parece não comportar a magnitude da população que ali cuida de sua saúde. Sempre que eu passava em frente ao CS, observava a fila enorme que se forma dentro do prédio e continua na parte externa do terreno, muitas vezes debaixo de sol. A espera prolongada é uma experiência comum entre os pobres urbanos latino-americanos que, muitas vezes, se veem obrigados a aguardar indefinidamente para acessar serviços estatais que lhes são de direito (AUYERO, 2016). Mas nem sempre essa dinâmica se dá sem conflitos. No caso relatado, as duas pacientes, que aguardavam atendimento para o bebê recém-nascido de uma delas, já não mais suportaram a situação.

Vi 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 PM. Os policiais teriam, então, visitado brevemente o local, mas logo saíram, contaram-me as trabalhadoras da unidade, “sem tomar nenhuma providência”. Assim que a PM se foi, um garoto pertencente a uma das bocas de fumo mais próximas apareceu para buscar entender o que tinha acontecido. Outra profissional teria o conduzido até a sala de atendimento, explicado a situação e justificado a importância do acionamento da polícia. No dia seguinte, os funcionários optaram por não abrir o CS. A paciente que havia agredido a médica, no entanto, foi ao local para se desculpar.

— Aí, no dia seguinte, nós não abrimos o centro de saúde, né? (...) Aí, nós fomos pra secretaria de saúde, né, continuar essa conversa sobre a violência; aí, a gente recebe no WhatsApp [mensagem de] 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. (Entrevista com Tamara, trabalhadora da saúde)

Depois do pedido de desculpas — mas não necessariamente devido a ele —, o CS retomou suas atividades. Em poucas horas, foi afixada uma faixa na porta: “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”. O ocorrido parece ter sido interpretado, tanto pelos trabalhadores da unidade quanto pelos traficantes, como um ato desrespeitoso¹⁰.

O medo gerado pelo potencial de uso da força pelo crime torna-se, nesse cenário, útil para o fazer-estado (SCOTT, 1998), configurando uma dinâmica em que sujeitos que contestam a jurisdição estatal também a atualizam através da justiça privada (DAS e POOLE, 2004b). Nessa ocasião, centro de saúde (estado) e traficantes (crime) se aliaram diante de um objetivo em comum: manter e produzir ordem (MOTTA, 2017) na comunidade. Assim, com o esforço de impedir, com a ameaça do uso da força, que situações como roubo na favela ou conflitos no centro de saúde ocorram, o mundo do crime, visto frequentemente como à parte em relação ao estado, não só se comporta como detentor da legitimidade do uso da força, mimetizando o estado (DAS e POOLE, 2004b), mas também parece ser imprescindível para o próprio fazer-estado na periferia.

Essa mesma dinâmica aparece em um relato que me fez Rosângela, 40 anos, branca, professora, coordenadora da escola e referência na lida com alunos que, em suas palavras, “dão trabalho”. Hábil, mas também rígida, ela costuma ser encarregada de conduzir conversas com estudantes e familiares sobre conflitos na escola, incluindo um leque de situações que vai desde o baixo desempenho nas provas até brigas entre alunos ou enfrentamentos entre professores e estudantes. Ela conta, ao descrever essa sua função de mediadora de conflitos, que existem policiais militares, chamados “anjos da escola”, destinados especificamente a cobrirem os colégios estaduais. Rosângela assevera que é somente em último caso que se deve recorrer a eles, ou seja, depois de conversas com o estudante em questão, com a família e, algumas vezes, com o Conselho Tutelar. Se, ainda assim, o comportamento problemático persiste e se o aluno tem no mínimo 12 anos de idade, os policiais são acionados. Uma vez convocados os “anjos”, policiais e educadores decidem se uma conversa em que os oficiais explicam ao estudante como ele deve se comportar no ambiente escolar será suficiente para garantir uma mudança de comportamento ou se o caminho seria uma atitude mais drástica. Caso a decisão seja pela segunda opção, o aluno, acompanhado de algum responsável da escola, é levado à Delegacia do Menor Infrator, e os pais são convocados a buscá-lo. Quando a situação é mais extrema, ou quando o estudante é reincidente, ele é encaminhado para o regime provisório do sistema socioeducativo. Rosângela finaliza:

— 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 estou vindo aqui. Eu vou falar que é por sua causa”. (Entrevista com professora)

Nesse exemplo, nota-se uma zona cinzenta (AUYERO, 2007) em que os limites entre polícia e tráfico se veem embaçados, um espaço possível de compartilhamento e reforço mútuo de duas

normatividades aparentemente antagônicas. Na interação descrita por Rosângela, o poder normativo do crime é acionado, discursivamente, como um dispositivo de controle de jovens que são indiciados à polícia por problemas na escola, de forma que a normatividade criminal é utilizada como ferramenta para o fazer-estado na favela. Na Luz, a organização das relações parece ser construída cotidianamente por lógicas e atores estatais e criminais, como discutido até aqui, mas também por lógicas e atores religiosos.

Entre Deus e o diabo

As igrejas representam um importante espaço de sociabilidade no Morro da Luz. Não raramente, é nos ambientes religiosos que moradores constroem parte significativa de suas redes de amizade, constituem família e se engajam em atividades de lazer.

Em muitas das faixadas das inúmeras igrejas da comunidade, em especial das evangélicas, leem-se cartazes com dizeres do tipo “Combatendo o diabo” ou “Te ajudamos a se livrar do mal”. Na Luz, e em outros territórios de periferia (VITAL DA CUNHA, 2015), o “mal” está associado ao crime e ao abuso de álcool e drogas, e o evangelismo parece atuar em oposição a tudo isso, em uma constante disputa por sujeitos e subjetividades. Nesse cenário, o significante “guerra” é mais uma vez acionado (BIRMAN e LEITE, 2002; GALDEANO, 2014) e agora abarca também planos sobrenaturais: trata-se, em última instância, de uma “guerra entre Deus e o diabo” (GALDEANO, 2014; VITAL DA CUNHA, 2015).

No entanto, apesar do dualismo discursivo, o que se identifica na concretude das vivências periféricas é um afrouxamento das fronteiras entre esses dois polos (CÔRTEZ, 2007; TEIXEIRA, 2009). A porosidade é tanta que torna-se possível que um ex-trafficante, agora convertido a pastor, passe seu ponto de drogas para o irmão, de forma que os negócios permaneçam na família e ele, ainda assim, seja visto como espiritualmente renovado, caso que me foi relatado por uma trabalhadora do centro de saúde. A troca e a passagem cotidiana entre diversos universos simbólicos são sintomas de uma relativização de fronteiras (SANCHIS, 2018).

Outro exemplo me foi contado por Camila, moradora da Luz, evangélica, negra, jovem, com o corpo tatuado e piercings no rosto. O pastor da igreja que Camila frequentava tinha sido trafficante, e essa trajetória parece ser especialmente mobilizadora de emoções entre seus fiéis.

— 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 do Morro da Luz)

Casos de conversão que parecem improváveis são na verdade muito comuns (CÔRTEZ, 2007; MACHADO, 2014; MARQUES, 2013; TEIXEIRA, 2009). Du, 60 anos, é um sujeito que ilustra bem esse trânsito. Quando jovem, Du foi traficante, mas “saiu dessa vida” após ter sido vítima de uma tentativa de homicídio por membros de sua própria gangue, pois ele era viciado em drogas e estava enormemente endividado. Du correu sério risco de vida e, no período em que esteve internado em estado grave no hospital, recebeu constante apoio da igreja. Nesse caso, era uma igreja católica, cujos representantes o visitavam, auxiliavam-no financeiramente e, assim que ele se recuperou e voltou ao território, inseriram-no em seu círculo de sociabilidade. Essa transformação de um viciado/traficante em uma pessoa “da igreja” foi o que o protegeu de ser alvo de outros ataques. Du construiu para si uma carreira como artesão, e agora as miniaturas que faz em madeira são sua primordial fonte de renda.

Em algum momento de sua trajetória, Du se tornou evangélico e assíduo frequentador de um dos muitos templos do Morro da Luz. As balas que seguem alojadas em seu corpo tornaram-se lembranças concretas de um passado distante. Quando Du começa a construir suas relações nos meios religiosos — inicialmente católicos e, posteriormente, evangélicos — e quando se empenha em aprimorar o que chama de “talentos manuais”, ele já não é mais quem foi durante boa parte de sua vida: as lentes pelas quais vê o mundo, a favela e a si mesmo passam a ser as lentes de um convertido, de alguém que, em meio a uma realidade de sofrimento e violência, logrou ser salvo e, simbolicamente, essa salvação parece só ter sido possível por estar ancorada no transcendental (BIRMAN e MACHADO, 2012). Interessantemente, porém, talvez pela importante passagem que fez no catolicismo entre sua “vida errada” e sua atual identidade evangélica, Du, de modo diferente do que acontece com muitos outros ex-bandidos (TEIXEIRA, 2009), se mostra um evangélico pouco estereotipado: 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. Para um observador externo, Du não é automaticamente identificável como evangélico, o que parece também ter efeitos significativos em suas relações dentro e fora da favela.

Depois de meses do fim do meu trabalho de campo, voltei ao Morro da Luz algumas vezes para encontrar amigos e fazer entrevistas complementares. Encontrei-me com Du, que me relatou estar com problemas com um de seus filhos, que tinha “entrado pro tráfico” e passado a se comportar de maneira violenta. Du me contou que o garoto jogou fora dezenas de peças de artesanato que seriam a principal fonte de sustento da família nas semanas seguintes. Diante dessa situação, Du decidiu chamar a polícia, que, segundo ele, teria tratado o ocorrido com descaso e sido agressiva com Du, apesar de ele ser a vítima da situação. Quando os PMs foram embora, os “meninos do crime” — não ficou claro se eram ou não da mesma gangue de seu filho — foram até sua casa para que Du sentisse as consequências de ter chamado a polícia: submeteram-no a sessões de espancamento. O episódio havia acontecido uma

semana antes. Ele relatou que, desde então, não pôde voltar para casa e estava morando nas ruas da comunidade. Mesmo evangélico e trabalhador, Du é e para sempre será ex-bandido.

Além das conversões, as igrejas, especialmente as evangélicas, são também frequentadas por jovens que ainda estão no mundo do crime. Elas são, aliás, um dos poucos locais em que eles podem circular com alguma segurança. Amanda, ex- trabalhadora do Fica Vivo!¹¹, relatou que muitos jovens envolvidos com o tráfico tinham na igreja suas únicas possibilidades de lazer. O diálogo entre Igreja e crime (VITAL DA CUNHA, 2015) mostra-se, na prática, uma vivência de certa forma corriqueira na Luz. Para alguns jovens, para quem a circulação se vê reduzida devido aos conflitos entre gangues, a vida é entre a casa, a boca e a igreja.

Respeito

Roberto, aproximadamente 50 anos de idade, negro, é morador do Morro da Luz desde que nasceu e faz parte da diretoria de um pré-vestibular comunitário da favela. Segundo me relatou, foi graças à oportunidade que teve de frequentar esse mesmo pré-vestibular anos antes que ele agora se vê formado em Direito. Roberto é uma dessas pessoas que se desdobra em mil: trabalha no cursinho, em um almoxarifado e em um escritório de advocacia, além de atuar como técnico de um time de futebol de várzea da Luz. Quando lhe perguntei que tipo de advocacia ele praticava, Roberto respondeu que mexia com Direito Penal, que trabalhava “com traficante e assassino, mas estuprador não”. No time de futebol, contou-me, participam evangélicos, católicos, traficantes e policiais — “todo tipo de gente, sem preconceito”. Roberto me disse também que é membro ativo de uma capela católica do Morro da Luz. Quando lhe perguntei como era a relação entre a Igreja e os meninos do tráfico, já que ele tinha um contato íntimo com ambas as esferas, ele prontamente me respondeu: “de respeito”. Exemplificou contando que em frente à capela que frequenta existe uma boca, cujas atividades são interrompidas durante as missas e retomadas depois.

A noção de respeitabilidade que permeava o discurso de Roberto também surgiu em outros contextos no Morro da Luz. Na minha primeira ida à escola, por exemplo, Rosângela comentou, casualmente, que ali ao lado funcionava uma boca de fumo e ressaltou que os traficantes respeitavam a escola, se mantendo distantes do ambiente escolar. Meses depois, quando ela me concedeu uma entrevista, a ideia de que existiria um respeito dos traficantes em relação à escola apareceu mais uma vez:

— 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 é sagrado, ali não... De tanto que na porta da escola tem uma boca de fumo ali. E eles já têm 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)

O que o trabalho de campo me mostrou é que, especialmente em um cenário de tensões e em uma parcela da população frequentemente explorada e submetida a situações de humilhação — como em outros contextos com essas mesmas características (BOURGOIS, 2010) —, o respeito emerge com particular importância. Pais de estudantes, respeitosos, “dão total razão para a escola” quando chamados para conversar sobre possíveis problemas que seus filhos estariam vivenciando no ambiente escolar; traficantes demonstram respeito ao se manterem afastados da escola; os jogadores do time de futebol de Roberto — “todo tipo de gente” — se relacionavam com respeito; os jovens da boca em frente à capela agiam de forma respeitosa ao interromperem a venda de drogas durante a missa.

Nesse sentido, construções morais e situacionais delineiam o que/quem é respeitado e o que/quem não é. Isso é verdade tanto para a normatividade do “mundo do crime” quanto para a normatividade da Igreja e a do estado. É a noção de respeito, compartilhada pelos diversos grupos e estratos que compõem a favela, que possibilita a interconexão entre as três normatividades em questão neste texto. Atores e lógicas estatais, criminais e religiosos destacam a todo momento a centralidade da manutenção de relações respeitadas para a vida cotidiana no Morro da Luz. Isso acontece em dois planos: simbólico e pragmático. Em um nível simbólico, é o respeito que vai permitir que essa triangulação normativa 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. O segundo plano é o pragmático: é o respeito que é acionado como justificativa performativa de determinadas práticas que possam parecer contraditórias. Por exemplo, a igreja acolhe os meninos envolvidos com o tráfico porque existe ali uma relação de respeito.

Um exemplo de ação tida como completamente deficiente em respeito, e que já circula no senso comum, é o estupro. De fato, relatos de punição violenta a estupradores são recorrentes. Amanda, a ex-assistente social do Fica Vivo!, mais uma vez 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!)

No caso relatado por Amanda, a urgência em punir o estuprador era tanta, que não houve tempo para maiores investigações, e a pessoa errada acabou sendo morta. Lembrei-me também do que havia dito Roberto sobre seu trabalho no escritório de advocacia penal: ele mexia com

traficante e assassino; estuprador não¹². O violador sexual, no Morro da Luz, não é legível como sujeito. Aquela não é uma vida, e por isso pode — e até mesmo deve — ser eliminada.

O estupro, no enquadramento construído no cotidiano da favela, parece ser classificado como um ato particularmente desprezível e configurar a epítome do que Cardoso de Oliveira (2008) define como insulto moral, ou seja, como uma ação em que a vítima é agredida em sua dignidade e identidade. Assim sendo, no espectro de quem merece respeito, o estuprador ocupa o lugar da abjeção (BUTLER, 2006, 2015): segundo a classificação das vidas mais ou menos importantes e das mortes mais ou menos passíveis de luto, o estuprador é destituído de sua humanidade e sua eliminação parece necessária para que a vida possa seguir seu percurso.

Nem sempre, porém, as ações e as pessoas são julgadas de forma tão rígida. Pelo contrário, o respeito é uma noção pouco precisa e, conseqüentemente, maleável. É algo que um indivíduo é — sua reputação, ser alguém de respeito — e algo que um indivíduo performa — sua ação, agir respeitosamente. O respeito é, então, 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 em um contexto de múltiplas normatividades.

A 'lei' negociada: a noção de 'massinha de modelar' do enquadramento

“Lei da favela” é um termo empregado com frequência pelos moradores do Morro da Luz para se referirem às normas que guiam relações e comportamentos no território. Quando se pensa em lei da favela, a ideia que vem à mente é a de um código pré-estabelecido de regras e punições para seus respectivos descumprimentos. Nessa perspectiva, os agentes aplicadores das sanções seriam os traficantes, que têm a violência como importante ferramenta para fazer valer o código compartilhado no território. Zilli (2015), a partir de sua pesquisa sobre crime em Belo Horizonte, segue essa linha de raciocínio e busca traçar uma diferenciação entre a lei da favela e o 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 (*Ibid.*, p. 201).

De fato, como visto em diversos exemplos etnográficos trazidos neste texto, existem elementos que coincidem com a ideia de que as gangues atuam como instâncias de poder no Morro da Luz. No entanto, também foi possível identificar que o que é chamado de lei da favela não funciona exatamente como uma lei: as normatividades são maleáveis.

Caio, 40 anos, negro de pele clara, professor da escola e morador do Morro da Luz desde que nasceu, buscou traduzir para mim, estrangeira àquela realidade, o caráter variável do que costuma ser chamado de lei da favela. Eu lhe havia perguntado a quem as pessoas da Luz geralmente recorrem diante de algum conflito.

— (...) 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?”. (...) Geralmente essa questão do controle paralelo, ele existe, (...) igual [como] já aconteceu, de a pessoa ligar [pra polícia] e eles encontrar a pessoa no couro [espancamento]. Mas o que acontece? São os que estão envolvidos com eles, ou seja, pessoas que já têm intimidade, né?, que fazem uso, compram [drogas]. Então eles vão lá. (Entrevista com professor/morador)

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. Importa, de novo, a noção de respeito. No exemplo hipotético de Caio, o seu Zé, idoso, morador, trabalhador — e, claro, merecedor de respeito —, não é tratado pelos traficantes da mesma forma que seria, por exemplo, um usuário de drogas. Com o seu Zé, existe a possibilidade do diálogo. A abordagem que os jovens fariam do senhor trabalhador que desobedeceu às regras do tráfico é a de tentar construir um entendimento entre as partes (“Seu Zé, o que aconteceu ali?”). Já no caso de Du, que é pai de traficante e ex-bandido — um ex-bandido ruim, uma vez que se tornou dependente químico e se endividou —, não houve qualquer oportunidade de negociação: Du foi rapidamente submetido a espancamentos. Assim, em um contexto significativamente atravessado por violências como é o caso do Morro da Luz, a possibilidade de negociação conferida, sempre situacionalmente, a determinados sujeitos e negada a outros mostra estar diretamente relacionada à valorização ou desvalorização da vida e da morte desses sujeitos.

A possibilidade de negociação que quem “merece respeito” parece ter no Morro da Luz também apareceu em uma longa conversa que tive com Ryan, um missionário estrangeiro, de pele muito branca, cabelos loiros, olhos claros e dono de um domínio ainda incipiente da língua portuguesa. Ryan vive e trabalha no Morro, em uma das muitas sedes de uma grande instituição evangélica internacional e interdenominacional que reúne jovens para que se dediquem à evangelização ao redor do mundo. Na unidade que fica na Luz, são ofertadas diversas atividades, especialmente para crianças, como natação, futebol, circo, música e inglês. Em meio a vários outros assuntos, perguntei a Ryan como era a relação da organização com os jovens envolvidos com o tráfico. Ele respondeu que era muito boa. Ryan rememorou, porém, uma situação em que, ao acordar, se deparou com um “olheiro” da boca dormindo em cima da mesa do quintal da casa onde funciona a organização. Quando questionado, o garoto,

pedindo desculpas e afirmando que aquilo não voltaria a acontecer, teria lhe explicado que tinha voltado de uma festa, esquecido a chave de casa e ficado sem lugar para dormir. No entanto, Ryan o flagrou na mesma posição em duas outras manhãs. O missionário, então, decidiu conversar com o responsável, uma pessoa de maior hierarquia na organização da boca, e a situação não voltou a se repetir.

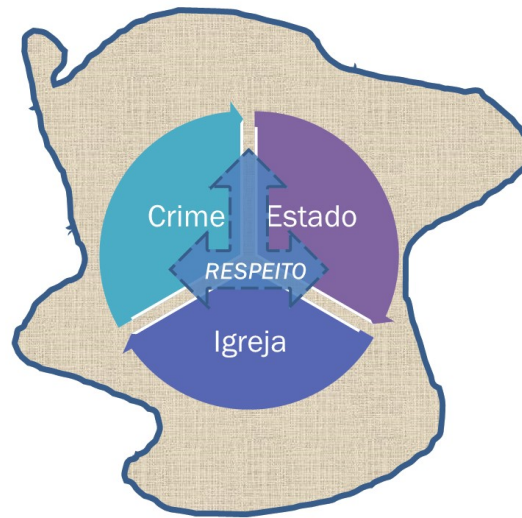
No final da minha visita, Ryan me mostrou uma árvore, ainda dentro do terreno da organização, e disse que os jovens teriam cortado uma parte dos galhos, de forma a fazer um buraco que permitisse que eles ficassem sentados, conseguissem ver, da base do morro, o movimento na favela sem ser vistos pela polícia. Os missionários, por terem o hábito de se recolherem cedo, teriam demorado a descobrir esse esconderijo. Quando descobriram, conversaram com os olheiros, mas não adiantou. Mais uma vez, então, Ryan apelou para o responsável, e o problema foi sanado.

A 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. Mas essa possibilidade de negociar não está igualmente presente para todos. Ryan e os outros missionários são pessoas respeitadas; suas crenças religiosas são reconhecidas na comunidade. Por isso, são vistos como importantes nas vidas de muitas crianças e adolescentes do Morro da Luz. Para atores que não contam com tanto reconhecimento assim, a possibilidade de negociação costuma ser reduzida.

O caráter maleável da construção normativa é também reconhecido por Butler (2015), que ressalta que se trata de um trabalho eternamente incompleto. Quando, porém, Butler 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 fixo, como um porta-retratos, e é nisso que reside uma possível 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.

O que quero propor, então, é uma outra imagem que me parece mais rentável para se pensar o território do Morro da Luz e, possivelmente, outros semelhantes espalhados pela América Latina: a noção de massinha de modelar do enquadramento (BERALDO, 2020), que busco traduzir na Figura 1. O contorno, torto, retorcido, feito de massinha de modelar, representa o próprio enquadramento: maleável, ele pode incluir ou excluir sujeitos daquilo que é considerado humano. A massinha de modelar é informada pelas normatividades do crime, do estado e da Igreja, que, como tento demonstrar ao longo do texto, interagem entre si por meio de conflitos e coalisões. Ela é, portanto, construída e desconstruída todo o tempo, e por isso está, como simboliza a figura, imersa em um tecido que se faz e se desfaz de acordo com as dinâmicas da relação complexa que se estabelece entre essas três lógicas.

Figura 1: Representação da massinha de modelar do enquadramento



Fonte: Elaborado pela autora.

O que permite o diálogo entre estado, Igreja e crime é o compartilhamento da noção de respeito. O enquadramento define quais ações serão aceitas, quais serão toleradas e quais serão rechaçadas no cotidiano da favela. E determina também quem será considerado sujeito e quem não o será; quem terá a possibilidade de ter voz em negociações cotidianas e quem não a terá. Por se tratar de uma realidade significativamente permeada por violência, o enquadramento poderá também estabelecer quais corpos serão mais possivelmente alvos de uso da força e, em última instância, de morte.

O caso de Du exemplifica bem essas dinâmicas. As diferentes fases pelas quais passou ao longo 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. Sua trajetória mostra como a moldura através da qual o mundo, a vida e a morte são vistos é instável. Du, afinal, já esteve fora do enquadramento de quem é humano quando era traficante, viciado — portanto, um “mau bandido” — e foi baleado por seus colegas de gangue. Naquela ocasião, sua vida não era valorada e sua morte, se tivesse sido concretizada, provavelmente não seria motivo de grandes comoções, não seria, afinal, enlutável.

Quando ele passa a frequentar uma igreja católica e a construir outras relações, quando também inicia sua carreira como artesão e passa a ganhar dinheiro fora do comércio ilegal de drogas, 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 pai de traficante, ele opta por chamar a polícia para resolver os problemas com o filho, seu passado — que nunca tinha saído realmente de cena porque 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 que a massinha se retorce, a violência se redireciona; à medida que Du se move pelo espaço da massinha, é mais ou menos vítima de violência, e sua morte é mais ou menos provável. 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 conformado 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 e a característica maleável da normatividade no território.

A “massinha de modelar” também nos ajuda a compreender a distinção de capacidades de negociação entre Du e Seu Zé diante de uma mesma ação (chamar a PM). Este último estaria inserido, naquele momento, no centro da “massinha”, e sua vida seria, então, valorada. Por ser um senhor idoso, honesto e trabalhador, seu Zé teria maior poder de barganha diante de uma situação crítica (BOLTANSKI e THÉVENOT, 1999).

O mesmo acontece com Ryan, que busca conversar com o responsável da boca sobre os problemas que os missionários estavam vivenciando com os olheiros. Na massinha de modelar, Ryan também é um sujeito cuja humanidade é reconhecida e cuja respeitabilidade é cultivada no território. Ele pode negociar — e sabe disso.

Muita gente e pouco terreno

Fiquei sabendo, por conversas informais com moradores e, principalmente, por entrevistas que fiz com trabalhadoras do mesmo centro de saúde em que a médica foi agredida, de uma história que também evidencia o caráter móvel dos enquadramentos e das capacidades de negociação. Foi-me dito que o CS estava passando por um processo burocrático de acordos na Secretaria de Saúde de Belo Horizonte para a expansão e melhoria de sua estrutura. Esse processo tinha sido iniciado com uma visita do prefeito da cidade, Alexandre Kalil, à comunidade. Na ocasião, em meio ao debate que se instaurou sobre a situação do CS, um senhor, antigo morador da Luz, teria mencionado um terreno da associação comunitária de uma das vilas da favela como possível local para a tão desejada reforma da unidade. Lá funcionavam uma creche particular desativada, antes conveniada com a Prefeitura, uma igreja — não fica claro de qual religião —, um depósito de gás particular e um barracão da associação.

Logo em seguida à visita, o gerente do centro de saúde e a Prefeitura teriam dado início a um longo planejamento de como se daria a reforma. Depois de quatro meses de trabalho, a ex-diretora da creche teria apresentado um documento, firmado na própria associação comunitária anos

antes, pleiteando o direito que ela teria ao terreno. A validade do documento foi questionada pelas trabalhadoras com quem conversei. Boatos diziam que a mulher tinha sido acusada de envolvimento com o tráfico e de corrupção e que esse, inclusive, era o motivo que teria levado ao encerramento das atividades da creche. Além disso, as trabalhadoras mencionaram rumores de que os participantes da associação comunitária seriam pais dos principais traficantes da Luz. Instaurou-se, então, um embate entre creche e CS.

Diante dessa situação, teria havido uma tensa reunião noturna com representantes da comunidade, trabalhadores do centro de saúde, um padre, um pastor, um vereador — a quem chamarei aqui de Juninho —, pouco conhecido no resto da cidade e supostamente mancomunado com o tráfico, e membros da associação. Segundo relataram as entrevistadas, nessa ocasião, após muito debate, teria sido decidido que o terreno seria mesmo destinado à expansão do centro de saúde. No entanto, no dia seguinte, para a surpresa dos trabalhadores do CS, teria ocorrido uma segunda reunião, ao mesmo tempo secreta e oficial, entre a diretora da creche, os mesmos padre e pastor que haviam comparecido à primeira, Juninho, um outro vereador — a quem chamarei de Leandro —, de maior influência dentro da Prefeitura, e a assessora do secretário de Saúde de Belo Horizonte. Nela, se formou um novo acordo: o terreno iria para a creche, que, de fato, retomou suas atividades ainda em 2017.

Ao final, ao centro de saúde restou uma pequena parte do terreno, cuja reforma ultrapassaria em muito o orçamento disponível, e o problema voltaria ao estágio inicial. Em uma situação como essa, que envolve os interesses de toda a comunidade, qualquer um parece poder participar do primeiro momento de negociação. Na segunda fase, no entanto, em que foi realizada uma reunião, alegadamente às pressas, com membros do alto escalão da Prefeitura, as regras do jogo parecem ter sofrido algumas alterações. Dessa forma, ainda que seja atribuído ao centro de saúde certo respeito, quando se trata de um cenário de desentendimento (RANCIÈRE, 1996), torna-se clara a existência de uma disparidade no poder de barganha: o CS, representante do fazer-estado nessa cena, teria sido deixado de lado mesmo provendo serviços fundamentais para a comunidade, e a negociação, que teve impacto concreto, teria sido feita diretamente entre representantes das normatividades criminais, religiosas e estatais — mas, dessa vez, com representantes estatais de maior grau hierárquico.

O desenrolar dos acontecimentos, portanto, fez-se de forma distinta do caso, anteriormente analisado, da paciente que agrediu a profissional de saúde. Se, em uma situação, os traficantes agiram em defesa do centro de saúde, conversaram com a moradora e fizeram com que ela pedisse desculpas, na outra, o crime age de maneira contrária aos interesses desse mesmo centro de saúde. No primeiro caso, o respeito que deve ser atribuído ao CS e aos profissionais que nele trabalham assim como a insatisfação com o fato de a polícia ter sido acionada motivaram a intervenção dos traficantes, 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 e a legitimidade do centro de saúde já não foi mais a preocupação primordial. A instituição não é, então, merecedora de respeito máximo por si só, mas o respeito a ela atribuído depende da situação. A massinha de modelar do enquadramento se deforma e o poder para deformá-la é desigualmente distribuído.

— (...) 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. (Entrevista com Tamara, trabalhadora da saúde)

Notas finais

Este texto parte de uma investigação etnográfica em uma favela belo-horizontina para discutir a produção normativa e as dinâmicas de violência em contextos de múltiplas moralidades. Análises de cenas e narrativas colhidas em campo sustentam a argumentação de que estado em suas múltiplas facetas, Igreja (católica, mas especialmente as muitas vertentes evangélicas) e crime — que, no caso de Belo Horizonte, divide-se em pequenas gangues, mas ainda assim, é capaz de produzir ordem — atuam simultaneamente e em interação na construção de normatividades morais no território. São essas três lógicas que conformam o que Judith Butler (2006, 2015) chama de enquadramento, isto é, os processos por meio dos quais a realidade é lida e a classificação de quem é ou deixa de ser considerado sujeito é construída.

É proposta, então, uma outra metáfora, baseada no pensamento de Butler, mas que representa também importantes características da normatividade no contexto do Morro da Luz e, possivelmente, de outros territórios de pobreza urbana do Brasil e da América Latina: sua maleabilidade e seu caráter situacional. A imagem é a de uma massinha de modelar do enquadramento, informada por lógicas religiosas, estatais e criminais, e possibilitada grandemente pelo compartilhamento da noção de respeitabilidade, acionada na construção cotidiana de interpretações situacionais de conflitos. É a massinha de modelar do enquadramento, então, que vai determinar a possibilidade que um indivíduo tem de negociação em situações de conflito. Conseqüentemente, também implicará a construção de alvos mais ou menos prováveis de violência no território e, em última instância, em uma classificação entre vidas e mortes mais ou menos importantes.

Notas

¹ Pesquisa realizada com bolsa de doutorado financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e bolsa de estágio doutoral no exterior financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

² O texto também tem elementos de retornos a campo entre abril e maio de 2019 e reflexões sobre incursões prévias no território desde 2011.

³ No grupo acadêmico em que me insiro, o NaMargem – Núcleo de Pesquisas Urbanas, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), temos discutido, nos últimos anos, a importância das normatividades estatais, religiosas e criminais nas periferias urbanas brasileiras. Este texto é parte do meu esforço de avançar nesse debate por meio da análise simultânea dos três regimes e do estudo da realidade de Belo Horizonte, concentrando-me em como se dão esses processos e nas formas com que a violência os atravessa (cf. BERALDO, 2020).

⁴ Rosângela é professora da escola em que realizei oficinas semanais, como parte do trabalho de campo. Todos os nomes aqui citados são fictícios.

⁵ “Guerra” ou “guerra de gangues” são os termos empregados tanto por moradores da favela quanto pela mídia para se referir aos conflitos armados entre grupos criminais ocorridos nesta e em outras periferias da cidade. Aqui e em outros momentos do texto utilizo aspas para indicar termos empregados por meus interlocutores.

⁶ Utilizo a palavra estado com letra minúscula por partir de uma concepção de estado como um conjunto de atores, práticas, e efeitos, e não como uma coisa, uma unidade, ou uma entidade racional — ideias comumente atreladas ao Estado com letra maiúscula.

⁷ As ideias de Arendt parecem servir como inspiração para muito do que Butler escreve. Um dos aspectos que une as duas pensadoras é essa ênfase na vulnerabilidade que nos caracteriza e nos humaniza. Todos dependemos uns dos outros e, portanto, torna-se eticamente necessário — sustentam tanto Butler (2006, 2015) quanto Arendt (1958, 1973) — preservar a minha vida e a do outro. Para isto, reivindica Arendt (1958, 1973), e retoma também Butler (2006, 2015), é preciso que todos sejam reconhecidos como humanos. Essa é a condição necessária para o “direito a ter direitos” (ARENDR, 1973, p. 298). Para saber mais sobre as conexões entre Butler e Arendt, ver Wermuth e Nielsson (2017) e Duarte (2016).

⁸ Black Hancock e Roberta Garner (2011) fazem uma discussão muito interessante sobre as relações entre a sociologia de Goffman, especialmente a “filosofia da contenção” (GOFFMAN, 1971), e teorias de pensadores pós-modernos, como Butler e Michel Foucault, e conceitos como os de performance, transgressão e governamentalidade.

⁹ James Scott (1998) argumenta que o estado moderno desenvolve formas de tornar a realidade legível por meio de processos de sistematização a partir, por exemplo, da construção de mapas e do registro de características da população. É com base nesta sistematização, defende o autor, que o estado pode atuar de maneira eficaz, em uma imposição certa da força da lei. Esses processos de registro, simplificação e classificação da realidade, bem como a atuação estatal que neles se sustenta, conforma o que o autor chama de “fazer-estado” (em inglês, *statecraft*) (*Idem*).

¹⁰ Eu não tive a oportunidade de conversar com a paciente que agrediu a médica, mas imagino que, se perguntada, ela possivelmente diria também que se sentiu desrespeitada com a demora no atendimento, mas, na interação entre atores e lógicas, especialmente diante do fechamento do centro de saúde e da saída da pediatra, a análise *a posteriori* dominante daquela interação parece ter concebido a atitude da moradora como injustificada e causadora de danos para a comunidade, como fica claro no recado endereçado aos “baderneiros”.

¹¹ O Fica Vivo! é a principal política de redução de homicídios de Minas Gerais. Apoia-se em dois eixos: o Grupo de Intervenção Estratégica, composto pela Polícia Militar, a Polícia Civil, o Ministério Público e juizes, 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. Amanda, que é assistente social, fazia parte do segundo eixo.

¹² É verdade que o que é ou deixa de ser considerado estupro ou violação nem sempre responde a questões puramente objetivas — dentro ou fora da favela, 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. Nos casos em que existe um consenso socialmente construído na classificação de determinada ação como estupro e de determinado indivíduo como esturador, porém, a chance de esse indivíduo ser duramente punido, seja pela sua expulsão da favela ou pela sua morte, é muito grande.

Referências

- ABRAMS, Philip. “Notes on the Difficulty of Studying the State (1977)”. **Journal of Historical Sociology**, vol. 1, n. 1, pp. 58-89, 1988.
- ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- ARENDT, Hannah. **The Origins of Totalitarianism**. San Diego: A Harvest Book, 1973.
- AUYERO, Javier. **Routine Politics and Violence in Argentina**. Nova York: Cambridge University Press, 2007.
- AUYERO, Javier. **Pacientes del Estado**. Buenos Aires: Eudeba, 2016.
- BEATO, Cláudio; ZILLI, Luís Felipe. “A estruturação de atividades criminosas: Um estudo de caso”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 27, n. 80, pp. 71-88, 2012.
- BERALDO, Ana. **Negociando a vida e a morte: Estado, Igreja e crime em uma favela de Belo Horizonte**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020.
- BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira. “O que aconteceu com o antigo maior país católico do mundo?”. *In*: BETHEL, Leslie (org). **Brasil: Fardo do passado, promessa do futuro**. Dez ensaios sobre política e sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, pp. 323-348.
- BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. “A violência dos justos: Evangélicos, mídia e periferias da metrópole”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 27, n. 80, pp. 55-69, 2012.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. “The Sociology of Critical Capacity”. **European Journal of Social Theory**, vol. 2, n. 3, pp. 359-377, 1999.
- BOURGOIS, Philippe. **En busca de respecto: Vendiendo crack en Harlem**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- BUTLER, Judith. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. Londres: Verso, 2006.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “Existe violência sem agressão moral?”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 23, n. 67, pp. 135-146, 2008.
- CÔRTEZ, Mariana Magalhães. **O bandido que virou pregador: A conversão de criminosos ao pentecostalismo e suas carreiras de pregadores**. São Paulo: Hucitec, 2007.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (orgs). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fé: School of American Research Press, 2004a.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. “State and Its Margins: Comparative Ethnographies”. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (orgs). **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fé: School of American Research Press, 2004b, pp. 3-33.
- DUARTE, Andre de Macedo. “Judith Butler e Hannah Arendt em diálogo: Repensar a ética e a política”. *In*: CANDIOTTO, Cesar; OLIVEIRA, Jelson (orgs). **Vida e liberdade: Entre a ética e a política**. Curitiba: PUCPress, 2016, pp. 311-335.

- FELTRAN, Gabriel de Santis. **Fronteiras de tensão: Um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. “Governo que produz crime, crime que produz governo: O dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992-2011)”. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, vol. 6, n. 2, pp. 232-255, 2012.
- FELTRAN, Gabriel de Santis. “O valor dos pobres: A aposta no dinheiro como mediação para o conflito social contemporâneo”. **Caderno CRH**, vol. 27, n. 72, pp. 495-512, 2014.
- FREIRE, Jussara; TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. “Sociabilidade violenta, o bandido e Deus: Considerações sobre a gramática da violência urbana”. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 1, pp. 124-150, 2019.
- GALDEANO, Ana Paula. “Salmo 127, versículo 1: Ativismo religioso e ordenamentos da segurança em uma periferia de São Paulo”. **Religião & Sociedade**, vol. 34, n. 1, pp. 38-60, 2014.
- GAYOL, Sandra; KESSLER, Gabriel. **Muertes que importan: Una mirada sociohistórica sobre los casos que marcaran la argentina reciente**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.
- GOFFMAN, Erving. **Relations in public: Microstudies of the Public Order**. Nova York: Basic Books, 1971.
- GOFFMAN, Erving. **Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience**. Boston: Northeastern University Press, 1986.
- GRILLO, Carolina Christoph. **Coisas da vida no crime: Tráfico e roubo em favelas cariocas**. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- GRILLO, Carolina Christoph. “Da violência urbana à guerra: Repensando a sociabilidade violenta”. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 1, pp. 62-92, 2019.
- HANCOCK, Black Hawk; GARNER, Roberta. “Towards a Philosophy of Containment: Reading Goffman in the 21st Century”. **American Sociologist**, vol. 42, n. 4, pp. 316-340, 2011.
- HIRATA, Daniel Veloso; GRILLO, Carolina Christoph. “Movement and Death: Illicit Drug Markets in the Cities of São Paulo and Rio De Janeiro”. **Journal of Illicit Economies and Development**, vol. 1, n. 2, pp. 122-133, 2019.
- LEITE, Márcia Pereira. “Entre o individualismo e a solidariedade: Dilemas da política e da cidadania no Rio de Janeiro”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 15, n. 44, pp. 43-90, out. 2000.
- LOPES, Natânia. **Os “bandidos” da cidade: Firmas de criminalidade da pobreza e processo de criminalização dos pobres**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- LYRA, Diogo. **A república dos meninos: Juventude, tráfico e virtude**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.
- MACHADO, Carly Barboza. “Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido”. **Horizontes Antropológicos**, n. 42, pp. 153-180, 2014.

- MACHADO DA SILVA, Luís Antonio. “Criminalidade violenta: Por uma nova perspectiva de análise”. **Revista de Sociologia e Política**, n. 13, pp. 115-124, 1999.
- MACHADO DA SILVA, Luís Antonio. “Violência urbana, sociabilidade violenta e agenda pública”. *In*: MACHADO DA SILVA, Luís Antonio (org). **Vida sob cerco: Violências e rotina nas favelas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, pp. 35-46.
- MARQUES, Vagner Aparecido. **O irmão que virou irmão: Rupturas e permanências na conversão de membros do PCC ao pentecostalismo na Vila Leste - SP**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.
- MISSE, Michel. **Malandros, marginais e vagabundos: A acumulação social da violência no Rio de Janeiro**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.
- MISSE, Misse. “Sujeição criminal”. *In*: LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (orgs). **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014, pp. 204-212.
- MISSE, Michel. “Violência e teoria social”. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 1, pp. 45-63, 2016.
- MITCHELL, Timothy. “Society, economy, and the state effect”. *In*: STEINMETZ, George (org). **State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn**. Nova York: Cornell University Press, 1999, pp. 76-97.
- MOTTA, Luana Dias. **Fazer estado, produzir ordem: Sobre projetos e práticas na gestão do conflito urbano em favelas cariocas**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.
- NERI, Natasha. **“Tirando a cadeia dimenor”**: A experiência da internação e as narrativas de jovens em conflito com a lei no Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- PICANÇO, Felícia Silva; LOPES, Natânia. “O tráfico de drogas em formas: Notas de pesquisas sobre o Rio de Janeiro”. **Análise Social**, vol. LI (1º), n. 128, pp. 96-120, 2016.
- RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: Política e filosofia**. São Paulo: 34, 1996.
- ROCHA, Rafael Lacerda Silveira. “A guerra como forma de relação: Uma análise das rivalidades violentas entre gangues em um aglomerado de Belo Horizonte”. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 2, pp. 277-301, 2015.
- ROCHA, Rafael Lacerda Silveira. **Vinganças, guerras e retaliações: Um estudo sobre o conteúdo moral dos homicídios de caráter retaliatório nas periferias de Belo Horizonte**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- SINHORETTO, Jacqueline; SILVESTRE, Giane; MELO, Felipe Athayde Lins de. “O encarceramento em massa em São Paulo”. **Tempo Social**, vol. 25, n. 1, pp. 83-106, 2013.
- TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. **A construção social do “ex-bandido” um estudo sobre sujeição criminal e pentecostalismo**. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

- VITAL DA CUNHA, Christina. **Oração de traficante**: Uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.
- WERMUTH, Maiquel Angelo Dezordi; NIELSSON, Joice Graciele. “De Hannah Arendt a Judith Butler: Em busca da humanidade perdida nas fronteiras do Estado-nação”. **Pensar - Revista de Ciências Jurídicas**, vol. 22, n. 1, pp. 301-334, 2017.
- ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**: As organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ZILLI, Luís Felipe. **Adolescentes e jovens em grupos armados ilegais**: Comparação entre Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Trabalho apresentado no XV Congresso Brasileiro de Sociologia, Curitiba, 2011a.
- ZILLI, Luís Felipe. **“O bonde tá formado”**: Gangues, ambiente urbano e criminalidade violenta. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011b.
- ZILLI, Luís Felipe. “O ‘mundo do crime’ e a ‘lei da favela’: Aspectos simbólicos da violência de gangues na região metropolitana de Belo Horizonte”. **Etnografica**, vol. 19, n. 3, pp. 463-487, 2015.

ANA BERALDO (anaberaldopsi@gmail.com) é doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, Brasil), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, Belo Horizonte, Brasil) e graduada em psicologia pela UFMG. Integra o NaMargem – Núcleo de Pesquisas Urbanas da UFSCar e o Centro de Estudos em Criminalidade e Segurança Pública (Crisp), da UFMG.

 <https://orcid.org/0000-0001-9614-9181>

Recebido em: 05/08/2019
Aprovado em: 22/06/2020