

ENSAIOS



# O RAP É UMA GUERRA E EU SOU UM GLADIADOR: Juventude e Linguagem no Hip-Hop

Adjair Alves<sup>1</sup>

## 1. Os CONDICIONANTES SOCIAIS DAS LINGUAGENS NO HIP-HOP

É possível haver quem ainda não tenha escutado falar em “rap”, movimento hip-hop, ou, mesmo quem sequer tenha ouvido falar em grupos de rap famosos como: Racionais Mc’s, Facção Central, Consciência Humana, NDEE Naldinho, GOG, entre outros. É possível, também, que haja quem tenha ouvido algo sobre rap ou hip-hop, como; galeras associadas às drogas, marginalidade e violência social. O fato é que, negativamente ou positivamente, esses jovens existem, e estão falando de questões que afetam toda a sociedade brasileira.

Suas performances, quase sempre, identificadas como críticas sociais, protesto, na verdade se tratam de linguagens com as quais significam o cotidiano das periferias urbanas; discursos sobre violência social urbana e criminalidade, chamando a atenção para problemas sociais que envolvem toda a sociedade e, em especial, eles próprios, jovens periféricos<sup>2</sup>. Em muitos casos, são descrições de confrontos violentos, seja com a polícia, seja entre gangues rivais ou grupos criminosos. Entre eles existem aqueles que não acreditam em “cultura da paz” quando se está com fome. Para estes, só o confronto direto com seus algozes faz sentido. Mas a palavra é o veículo dessas confrontações. São linguagens alimentadas por uma teoria social forjada nos embates

<sup>1</sup> Filósofo e Antropólogo. Professor Adjunto da UPE/FACETEG. Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE.

<sup>2</sup> Termo utilizado por esses jovens para se autodenominar.

do cotidiano, sobre a criminalidade na periferia. Os chamados “Gang-Star Rap” são os mais contundentes nesse tipo de produções culturais. Em geral, suas composições falam de roubos, sequestros, latrocínio, drogas e morte, enquadres policiais, etc. Muito sangue! Chegando algumas dessas composições, mesmo, a espelhar “verdadeiras” peças de ficção, simulando situações de violência da vida real.

Facção Central, grupo Gang-star formado por dois jovens da Região Sudeste do Brasil, considerado o mais enfezado grupo de rap da cena hip-hop brasileira, autores de versos como: “Infelizmente o livro não resolve! O Brasil só me respeita com um revólver!” Ou, ainda: “Deita porra, quero dólar, brilhante, gargantilha! Tô seguindo os capítulos da sua cartilha!”,<sup>3</sup> quase sempre, são presos ao final de seus shows. Mas eles não são os únicos nesse gênero. Esta banda tornou-se uma referência para muitos jovens rappers, como modelo de linguagem no hip-hop.

Embora, como tenho dito, em outros lugares, a munição local e a percepção constituída por esses jovens, da posição que cada um ocupa na estrutura social, sejam condicionantes sociais para a construção dessas linguagens, é notória a influência ou contaminação de modelos de composições atestados pelo sucesso de alguns grupos na cena do hip-hop brasileiro. Isso indica que, cultura e realidade se imbricam nesse gênero de produção artística e, que é possível haver tanto comprometimento com a estrutura social, como uma interpretação simbólica de quem deseja mudar a realidade social.

O sentido da “linguagem da violência” presentes nessas produções não é, por assim dizer, uma realidade nomotética, isto é, não comporta uso de generalizações sociais, ao contrário possui propriedades específicas no contexto do grupo ao qual pertence, enquanto realidade, no movimento hip-hop. Talvez

se pudesse falar de uma “geografia ideográfica” dos sentidos, significando que os fenômenos variam de lugar a lugar e, as suas inter-relações igualmente. Os elementos aí observados possuem relações internas e externas aos fenômenos sociais das localidades a que pertencem, isto é, tratam-se de localismos. Mas esta característica peculiar da linguagem no hip-hop é possível quando capturada numa perspectiva praxiológica (BOURDIEU, 1996), para a qual a realidade é concebida como “relacional” de parte a parte da estrutura social. Para os jovens do hip-hop, a violenta linguagem da violência, quando aparece na mídia, é de forma simulada, através da ficção irreal, ou como substrato de um quadro sensacionalista para alimentar estatísticas negativas e/ou contas bancárias de apresentadores de programas policiais, ou para atender ao ego social de uma pequena minoria da sociedade que quer se convencer de que está fazendo alguma coisa. Essa é a diferença estabelecida pelo hip-hop, como assinala um jovem, meu informante:

... por mais que a televisão mostre as novelas, as discriminações contra a favela, eles nunca vão mostrar a essência histórica da violência sofrida pelo povo da periferia, a sua origem; o sofrimento que foi e tem sido a luta do povo sofrido, discriminado por sua negritude. Porque eles estão fazendo a ficção. Tem diferença enorme entre a novela da Record retratando a periferia e o documentário do Bill,<sup>4</sup> “Meninos do Tráfico”. Tem muita diferença em termos de sentido de realidade social. São anos de história, entre o presente e o passado, que estão presentes na consciência do rappers da periferia...<sup>5</sup>

3 O refrão “deita porra” está na composição “Cartilha do Ódio”. Esta composição fala em granada explodindo “as coberturas de 5 milhões do Itaim Bibi”. É uma composição que está no álbum “O Espetáculo do Circo dos Horrores”, o mais recente da banda, lançado há um ano, e que já vendeu cerca de 35 mil cópias. É o sexto de uma carreira que começou há doze anos.

4 Ele se refere a MV BIL, rapper da Cidade de Deus, no Rio de Janeiro, e ao documentário produzido por ele e Celso Ataíde.

5 Black-out – rapper do Alto da Balança, membro da Família MJB em Caruaru.

Não é possível afirmar as linguagens no hip-hop como apologia à violência, como quer o senso comum e algumas produções sociais, sem que se estabeleça um corte epistemológico na realidade social. Elas expressam o sentido de uma realidade social e histórica. São assim porque possuem vínculos estreitos com o cotidiano de que tratam; com aqueles a quem servem e que se identificam com as mensagens. É só na relação com a realidade podem ser compreendidas. É verdade que elas incomodam as instituições e aqueles cujos valores as leis protegem. Enquanto os protagonistas, os verdadeiros sujeitos da realidade expressa na linguagem, são afirmados pelo avesso, (RAMALHO, 2002; ATHAYDE, 2005), quando são enquadrados pelo sistema social.

Seus fundamentos constituem uma “teoria social espontânea” da realidade, produzidas nos embates da vida cotidiana. Nela está implícito um processo de escolha, que é anterior à existência concreta. São constituídas nos embates sociais, como uma força contra-hegemônica (GRAMSCI, 1986) à estrutura social. Objetiva expor as contradições de uma sociedade para qual só a submissão política interessa. Esses jovens assumem um destino, mais que isto, uma missão; a de “sabotar o raciocínio”<sup>6</sup> do sistema, visto que procura apresentar uma realidade com um sentido que não se quer ouvir. São linguagens construídas, não por acaso. Elas se originam num território cheio de contradições e paradoxos. Daí o seu sentido metafórico. Elas não representam a expressão do desejo, mas a revolta pelo descaso com que são tratados, enquanto uma cidadania negada ou constituída negativamente. Objetiva atingir, em cada um dos atentos fãs, a consciência da situação em que vivem e a percepção da posição social no sistema de relações sociais.

As letras são violentas por traduzirem o dia-a-dia, as mazelas, as torturas da periferia, da favela. Os palavrões se tornam necessários em determi-

nados trechos, para demonstrar o grau de revolta. Colocados de forma adequada, eles dão a dimensão da gravidade, e da seriedade do tema que está sendo abordado.<sup>7</sup>

Evidentemente, eles não vão encontrar interlocutores entre aqueles que não se dispõem a entender as razões que os motivam a tamanha agressividade e revolta. Neste jogo da indiferença e da ignorância, formam-se os discursos condenatórios, que ganham, às vezes, força e status de ciência. Porque essas vozes nem sempre são leigas, mas também, especializadas, o que nos leva a entender que exista aí um embate ideológico, uma disposição política que permeia o mundo da linguagem nesse contexto.

O que se espera de um país decadente onde o sistema é duro, cruel, intransigente? [...] A conclusão da sociedade é a mesma que, com frieza, não analisa, generaliza e só critica. O quadro não se altera e você ainda espera que o dia de amanhã seja bem melhor! Você é manipulado, se finge de cego. Age desse modo, acha que é o mais certo. Fica perdida a pergunta: de quem é a culpa? Do poder, da mídia, minha ou sua? As ruas refletem a face oculta de um poema falso, que sobrevive às nossas custas. A burguesia, conhecida como classe nobre, tem nojo e odeia a todos nós; negros pobres. Por outro lado, adoram nossa pobreza, pois é dela que é feita sua maldita riqueza. Beco sem saída!...<sup>8</sup>

A leitura da realidade social e das interpretações desenvolvidas no interior do movimento hip-hop foram objetos de estudo em trabalhos de pesqui-

6 Racionais Capítulo 4, versículo 3. “Sobrevivendo no Inferno” – Produção Cosa Nostra.

7 Disponível em: <http://www.revistapiaui.com.br/artigo.aspx?id=108&pag=2&anteriores=1&anterior=72007> – Tadeu – grupo Facção Central. Revista Piauí - capturado em 26/01/2007.

8 (Edy Rock e Kl-jay) – Beco Sem Saída – Composição de Racionais MC's. – Cosa Nostra Produções.

sa apresentados ao PPGA/UFPE (ALVES, 2005; 2009), realizados com jovens integrantes do movimento hip-hop no Morro Bom Jesus em Caruaru/PE. Nestes trabalhos, insisto na necessária superação da tendência de associação, pobreza, crime e violência, que integra as representações sociais sobre criminalidade, uma tendência reproduzida não apenas pelo senso comum, mas também presente em algumas pesquisas científicas (ADORNO, 2002; ALVIM, 2000; 1988), que concebem a favela como lócus da violência.

Entendo que esta tendência se constitui naquilo que a sociologia bourdieusiana (BOURDIEU, 1996) tem chamado de “substancialista”, como procuro demonstrar a seguir. As incursões etnográficas no campo possibilitaram-me fazer algumas reflexões sobre a forma como estes jovens constroem seu universo comunicativo. É preciso que se diga que se trata de mundos diferenciados, de estruturas plurais, de lugares e não-lugares (AUGÉ, 1994). As linguagens com as quais cada um trata seu mundo, ou como cada um ritualiza o cotidiano da favela, são reveladoras de características significativas, que nos conduzem a pensar, primeiramente, não ser possível se falar dos hoppers como uma homogeneidade e, em seguida, afirmar que se trata de realidades plurais, cada uma delas referenciando a percepção de um contexto determinado.

Estes jovens não estão utilizando uma mesma linguagem para se referir à realidade social, porque esta não é, senão, oriunda de capitais simbólicos disponibilizados pela estrutura social, o que não ocorre na mesma dimensão para todos, nem ao mesmo tempo. É perceptível a diversidade de linguagens presente no movimento, que aparece na forma como cada um entende o que deve ser conteúdo de suas composições, bem como nos estilos que adotam em suas performances sociais; expressam o lugar donde cada grupo ou indivíduo percebe-se, na estrutura social, bem como, as formas de negociações que mantêm com o “sistema

social”, como fundamentais à visibilidade social e ao reconhecimento (RICOEUR, 2006; HONNETH, 2003; FRASER, 2001; FREINBERG, 1980).

Decifrar os sentidos das linguagens pelos jovens hoppers exige a compreensão dos diferentes contextos sociais nos quais se desenvolve o trabalho de elaboração da cultura, em direção à recusa à não-significação, o que implica o trabalho etnográfico. Do ponto de vista antropológico, entendemos ser necessário percorrer caminhos que possibilitem compreender esta realidade a partir do simbolismo de que se revestem as ações nessa direção, empreendidas pelos jovens hoppers. As linguagens, quando se trata desses contextos, carecem de ser abordadas como propriedades específicas do contexto do grupo estudado. Toda subversão à lei, nestes contextos, tem um caráter simbólico que necessita ser desvendado como criação/elaboração teórica do grupo. Seu status não é jurídico, mas cultural, sentido denso (GEERTZ, 1989). Há uma relação simbólica instituída na forma como o grupo se percebe no processo social, isto é, como sua visibilidade é construída, ou, na forma como a sociedade a pôs à disposição do jovem, ou a sancionou culturalmente.

## 2. POR UMA LEITURA ANTROPOLÓGICA DO COTIDIANO NO HIP-HOP

As ciências sociais têm proporcionado algumas teorizações que poderão ser úteis para a compreensão da realidade social. Entre estas, destaco a contribuição de dois teóricos<sup>9</sup>, pela forma como empreendem a leitura dos mecanismos de reprodução das estruturas sociais, bem como pela crítica que os mesmos estabelecem às formas como alguns discursos tanto de caráter científico, como do senso-comum<sup>10</sup> têm se posicionado frente às questões relacionadas ao cotidiano e às ações sociais.

9 Destaco as concepções sobre a teoria da ação de Pierre BOURDIEU, e os estudos sobre cultura e cotidiano de Michel de CERTEAU.

10 Aqui situo a teoria social forjada pelos jovens do hip-hop, sobre o cotidiano da periferia.

Num primeiro momento, evoco as contribuições de Pierre Bourdieu, quanto à tendência de algumas pesquisas sociais, que ao abordar as questões relacionadas às práticas sociais, tendem a tomá-las, em suas propriedades necessárias, como “essências”. Segundo BOURDIEU (1996: 17), esta tem sido uma característica própria do “modo de pensar substancialista”, que ao abordar as atividades ou preferências próprias a certos indivíduos ou grupos de uma dada sociedade, em um determinado momento, as trata como “propriedades substanciais”, inscritas de uma vez por todas em uma espécie de essência biológica ou cultural. É um “erro”, assinala aquele pensador, não apenas quando se estabelecem comparações entre sociedades diferentes, mas também, entre períodos sucessivos de uma mesma sociedade.

É preciso cuidar para não se transformar em propriedades necessárias e intrínsecas a um grupo qualquer (a nobreza, os samurais ou os operários e funcionários) as propriedades que lhes cabem em um momento dado, a partir de sua posição em um espaço social determinado e em uma dada situação de oferta de bens e práticas possíveis. Trata-se, portanto, em cada momento de cada sociedade, de um conjunto de posições sociais, vinculado por uma relação de homologia a um conjunto de atividades (a prática do golfe ou do piano) ou de bens (uma segunda casa ou o quadro de um mestre), eles próprios relacionamente definidos. (Id. p. 17, 8).

O fato de alguns jovens da periferia serem abordados em situações práticas, delituosas, não significa que todo jovem da periferia seja criminoso, nem que aquele ou aquela seja “essencialmente” criminoso (a). Não é possível inferir daí uma “classe social criminoso”. Fazer esta distinção enuncia, segundo Bourdieu (Idem), “a primeira condição de uma leitura adequada da análise da relação entre as posições sociais (conceito relacional), as disposições (ou os habitus) e as tomadas de posição, as ‘escolhas’ que os agentes sociais fazem nos domínios mais diferentes da prática”.

A leitura substancialista, como assinala Bourdieu (Id. p. 16),

... considera cada prática (por exemplo, a prática do golfe) ou consumo (por exemplo, a cozinha chinesa) em si mesma e por si mesma, independentemente do universo das práticas intercambiáveis e concebe a correspondência entre as posições sociais (ou as classes vistas como conjuntos substanciais) e os gostos ou as práticas como relação mecânica e direta.

Para este pensador, as práticas sociais não existem isoladamente, elas são propriedades relacionais cujo sentido está na relação com as outras propriedades. Assim uma determinada categoria social é constituída como forma de distinção, separação, diferença em relação a outra. O real é relacional.

Essa idéia de diferença, de separação, está no fundamento da própria noção de espaço, conjunto de posições distintas e coexistentes, exteriores umas às outras, definidas umas em relação às outras por sua exterioridade mútua e por relação de proximidade, de vizinhança ou distanciamento e, também, por relações de ordem, como acima, abaixo e entre (p. 18, 9).

Bourdieu parece-nos preferir a ideia de “espaço social”, como elemento de distinção nas relações sociais, à de “classes sociais”. O espaço social é construído de forma que os agentes ou grupos são distribuídos em função de sua posição de acordo com o “capital econômico” e o “capital cultural”. “Segue-se que os agentes têm tanto mais em comum quanto mais próximos estejam nessas duas dimensões, e tanto menos quanto mais distantes estejam nelas.” As posições que os

agentes ocupam podem variar. Assim os agentes pertencentes a um mesmo grupo podem estar em condições opostas de acordo com a provisão de determinado capital, econômico ou cultural. É possível encontrar numa favela jovens com diferentes disposições para responder aos desafios propostos pelo sistema. Isto dependerá da quantidade de capital cultural e/ou econômico que os mesmos disponham. O mesmo pode-se dizer em relação a outros espaços sociais.

Para Bourdieu, as práticas sociais, assim como as representações, são geradas por um sistema de disposições duráveis construídas em acordo com o meio social dos sujeitos, e são predispostas a funcionar como suas estruturas estruturantes (BOURDIEU, 1983: 60-81). A estrutura das práticas sociais não é um processo que se faz mecanicamente, de fora para dentro, de acordo com as condições objetivas presentes em determinado espaço ou situação social. Não seria, por outro lado, um processo conduzido de forma autônoma, consciente e deliberado pelos sujeitos individuais.

É preciso abandonar todas as teorias que tornam, explícita ou implicitamente, a prática, uma reação mecânica, diretamente determinada pelas condições antecedentes redutíveis ao funcionamento mecânico de esquemas preestabelecidos, 'modelos', 'normas' ou 'papéis', que deveríamos, aliás, supor que são em número infinito, como o são as configurações fortuitas dos estímulos capazes de desencadeá-los.<sup>11</sup>

As práticas sociais apresentam propriedades típicas da posição social de quem as produz, porque a própria subjetividade dos indivíduos, sua forma de perceber e apreciar o mundo, suas preferências, seus gostos, suas aspirações, estão previamente estruturadas em relação ao momento da ação. Mas esta subjetividade é estruturada internamente pelas experiências vivenciadas pelos sujeitos em função de sua posição nas estruturas sociais. Estas consti-

tuem uma espécie de "matriz de percepções e apreciações", "hábitus", cuja função é orientar as ações dos sujeitos nas situações a ser vivenciadas. O "hábitus" é formado por um sistema de disposições gerais que precisariam ser adaptadas pelo sujeito a cada conjuntura específica de ação.

Esta dimensão flexível do "hábitus", realçada por Bourdieu, impede qualquer espécie de recaída no objetivismo, ou no determinismo objetivista. Sendo fruto da incorporação da estrutura e posição sociais de origem, no interior do próprio sujeito, o "hábitus", uma vez incorporado e posto em ação, torna-se estruturador das novas ações e representações dos sujeitos, em situações que diferem, em alguma medida, das situações nas quais ele foi formado.

O conceito de "hábitus" desempenha o papel de elo articulador entre três dimensões fundamentais de análise propostas por Bourdieu: a estrutura das posições objetivas, a subjetividade dos indivíduos e as situações concretas de ação. E ainda, a posição que cada sujeito ocupa na estrutura das relações objetivas propicia um conjunto de vivências típicas que se consolidaria na forma de "hábitus" adequada à sua posição social. O sujeito age na sociedade em função deste "hábitus", como um membro típico de um grupo social ocupando a posição que lhe compete na estrutura social, colaborando para reproduzir as propriedades do seu grupo social de origem e as estruturas na qual foi formado.

A subjetividade dos indivíduos, na perspectiva bourdieusiana, é algo socialmente estruturado, isto é, se configura em consonância com sua posição na estrutura social. Mas as estruturas sociais não produzem comportamento mecanicamente, dado que o sujeito incorpora um conjunto de disposições que o orientam a agir nas mais diversas situações sociais.

11 Id. p.64.

'... Em cada um de nós, em proporções variáveis, há o homem de ontem; é o mesmo homem de ontem que, pela força das coisas, está predominante em nós, posto que o presente não é senão pouca coisa comparado a esse longo passado no curso do qual nos formamos e de onde resultamos. Somente que, esse homem do passado, nós não o sentimos, porque ele está arraigado em nós; ele forma a parte inconsciente de nós mesmos. Em consequência, somos levados a não tê-lo em conta, tampouco as suas exigências legítimas. Ao contrário, as aquisições mais recentes da civilização, temos delas um vivo sentimento porque, sendo recentes, não tiveram ainda tempo de se organizar no inconsciente.'<sup>12</sup>

A análise da realidade social em Bourdieu está relacionada ao papel atribuído por ele à dimensão simbólica ou cultural na produção ou reprodução da vida social. Neste ponto é preciso verificar como no pensamento bourdieusiano, três "sóciofilosofias" são "conciliadas".

A **primeira**, associada à perspectiva durkheimiana e a noção de sistemas simbólicos como estruturas estruturantes, como elementos que organizam o conhecimento ou percepção que os indivíduos têm da realidade. A **segunda** se refere ao estruturalismo lèvi-straussiano, para o qual os sistemas simbólicos são estruturas estruturadas, isto é, realidades organizadas em função de uma estrutura subjacente que o cientista social deve identificar. E a **terceira**, a tradição representada pelo marxismo, que compreende os sistemas simbólicos, como instrumentos de dominação ideológica, cuja função é a legitimação do poder da classe dominante socialmente.

A síntese bourdieusiana busca articular estas três tradições sustentando a ideia de que os sistemas simbólicos são estruturas estruturantes, porque são primeiramente estruturadas. Ou seja, a organização lógica, interna, das produções simbólicas, as capacita a organizar a percepção dos indivíduos, propiciando a comunicação entre eles. E é por esta razão que as produções simbólicas estruturam as ações dos atores sociais na direção da reprodução das estruturas de poder e dominação social, isto é, as diferenciações e hierarquias presentes na sociedade. Mas esta característica das produções simbólicas, não reduz seu papel a um mero instrumento de manipulação e dominação política (ideologia). A síntese bourdieusiana salienta, ainda, as funções de "comunicação e de conhecimento" dessas produções. Os sistemas simbólicos são sistemas de percepção, pensamento e comunicação, e não uma ilusão idealista, "totalidades auto-suficientes e autogeradas, passíveis de uma análise pura e puramente interna." (BOURDIEU, 1999).

Para Bourdieu (Idem, p. 13), as produções simbólicas caracterizam-se por sua relação com os "interesses de classes ou das frações de classe que elas exprimem", mas também relacionam-se aos "interesses específicos daqueles que as produzem e à lógica específica do campo de produção." Bourdieu, portanto, situa-se entre as perspectivas conspiratórias, que concebem as produções simbólicas como artefatos intencionalmente criados com vistas à dominação ideológica, e as perspectivas idealistas, que negam ou desconhecem o papel das construções simbólicas na manutenção e legitimação das estruturas de dominação. A perspectiva bourdieusiana sinaliza para a compreensão de que as produções simbólicas participam da reprodução das estruturas de dominação social, todavia, fazem-no de uma forma indireta e à primeira vista, irreconhecível.

Por sua vez, ao discutir a violência dos sistemas sociais Michel de Certeau, (1995) considera haver um sentido "derrisório" na linguagem da violên-

12 DURKHEIM, E. L'évolution pédagogique en France. Apud. BOURDIEU, Pierre. Op. Cit. p 66.

cia, presente no discurso social, que não diz o sentido ideológico da linguagem, mas apenas possibilita uma atividade. A análise, portanto, dessa linguagem, não deve ter como objetivo desvelar o sentido, significado da violência, mas a função daquele discurso, os “sintomas do sistema”, que o transporta e vende. Não discutir a violência buscando entender o uso que o sistema faz daquele discurso, constitui, em si, um ato de violência, conforme assinala Certeau (Id. P. 88). Portanto se faz necessário “desconstruir” o discurso condenatório para encontrar o “que fazer”.

A linguagem da violência produzida pelo Sistema é, segundo Certeau (Idem. p. 89, 90), uma linguagem política.

Os meios de comunicação de massa internacionalizam transmissões anônimas, destinadas a todos e verdadeiras para ninguém, segundo a lei de um mercado dos significantes, que fornece uma rentabilidade indefinida aos seus encenadores e não pode proporcionar ao seu público senão o esquecimento. A linguagem-mercadoria não diz para que serve, nem o que determina. Ela é seu efeito. É o produto do sistema violento que, apreendido sob a forma cultural, desarticula a fala e a língua, coagindo uma a se calar e a outra a se proliferar indefinidamente.

Essa linguagem está vazia do “ser”, é “a fraude universal de si mesma e dos outros” como assinala Hegel (apud CERTEAU). É uma linguagem-ficção, “a máscara e o instrumento da violência”, da defecção; constitui-se, apenas, no “corolário de um poder sem autoridade”. O que ele chama de “tirania burocrática do estado-escola, que se impõe a todos e não pertence a ninguém”. Um estado que suprime seu próprio limite. Não há autoridade a quem recorrer que compense o indivíduo que faz sua renúncia em função do grupo. (Idem. p. 91). O “estado-tirânico” está associado ao discurso da neutralidade científica: “o apagamento dos organismos decisórios, a obliteração dos lugares sociais onde ele se constrói”, que fez dele um “discurso do servilismo inconsciente” (Idem. p. 92). O universalismo

provocado por essa atitude despoja o homem de sua subjetividade, homem que se constitui sujeito apenas pela explicitação da resistência do outro. Este despojamento impede que o sujeito se situe como diferente, reintroduzindo a alteridade. Este Sistema de dominação é reproduzido nas relações políticas.

Uma ação violenta surge como forma de enfrentamento a esse discurso homogeneizante, objetivando desmascarar esse “totalitarismo da identidade”, para fixar o diferente, a alteridade. São “agressões” à linguagem do sistema como respostas ao despojamento do sujeito, uma forma de interrupção de um grupo; “autêntica o querer-existir de uma minoria que procura se constituir em um universo onde ela é excedente porque ainda não se impôs.” (Idem. p 95). Essa é uma violência, segundo Certeau, (Idem. p. 96), indispensável e que mantém a vida e a realidade articuladas.

Ela reside em um discurso de protesto, ainda que seja o inverso e a ruptura do discurso universal da mediação. Ela não está desligada da impotência própria à linguagem desconectada da violência que ela nega. Em outras palavras, ela não articula uma força distinta e declarada entre outras. É um sinal. Abre possibilidades. Sob esse aspecto, é pertinente. Mas não cria. Desfaz, mas não instaura.

Mas este ato ainda mantém um vínculo com a “sociedade do espetáculo”. Na verdade, ele “carrega a marca de um privilégio aristocrático”, pois não quer a sua destruição, “pois ela preserva os meios de transformar em notícias de jornal e de reabsorver, desse modo, a singularidade que se subtraía, por um instante, à sua lei.” É como um torneio exibicionista, onde o jovem encontra um meio de salvar, com esse avesso da linguagem, que ainda é um signo, o lugar excepcional que ele inicialmente pretendia instaurado. Como assinala Certeau, a desmistificação da linguagem pela violência dá acesso a uma luta política, a efetiva e não a literária, que implica levar a sério e correr os riscos de um comprometimento com os reprimidos que defendem e promovem a diferença.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

As percepções etnográficas construídas em nossa pesquisa possibilitaram algumas inflexões sobre a forma como os jovens, no hip-hop, constroem seu conhecimento sobre o mundo e, organizam o processo de mudança, que pode operar, segundo as disposições sociais como mudança na/da estrutura. É preciso que se diga que, embora o campo possa ser uma mesma realidade espacial, no âmbito do imaginário social, a realidade social não é concebida como unidade, porque, teoricamente, cada indivíduo constrói a realidade a partir das percepções que possui do mundo social. Como assinala Leach, (1996: 71):

Quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. Esse modelo representa, com efeito, a hipótese do antropólogo sobre ‘o modo como o sistema social opera’. As diferentes partes do sistema de modelo formam, portanto, necessariamente, um todo coerente – é um sistema em equilíbrio. Isso porém não implica que a realidade social forma um todo coerente; ao contrário, a situação real é na maioria dos casos cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social.

As linguagens, com as quais cada ator social trata seu mundo, ou como cada um ritualiza o cotidiano, são reveladores de características significativas, que nos conduzem a pensar não ser possível se falar dos indivíduos num sentido homogêneo, e do imaginário como representações, senão como construção da realidade social (MALINOWSKI, 1978). Os sujeitos, por

ocasião da construção da realidade social, não utilizam, necessariamente, uma mesma linguagem para se referir a contextos sociais.

A análise das linguagens presentes no hip-hop nos leva à convicção de uma relação estreita entre estas e a percepção que os indivíduos produzem da posição social e política na estrutura social; na forma como o grupo ou indivíduo percebe a si mesmo e aos outros, enquanto ocupando uma posição na estrutura social, e na forma que compreende a relação que mantém com o sistema social. As discrepâncias sociais no campo da linguagem assinalam para a existência de embates políticos, que se estabelecem tanto fora como no interior do próprio movimento social. Esses embates são indicativos da forma como as relações com a estrutura social são efetivadas e compreendidas nas ações socioculturais dos indivíduos, seja em particular ou mesmo nos diferentes grupos que compõem.

Estas relações, diferenciadas, na forma como cada um e/ou o conjunto compreende o sistema social, constituem o fundamento das discrepâncias presentes nas diferentes linguagens com que expressam suas percepções da realidade social, e deixam transparecer a forma como cada jovem, no interior do movimento hip-hop, trata a questão da violência; entende o que deve ser conteúdo simbólico de suas produções culturais e linguísticas e, que se encontram presentes em suas performances sociais.

Em minhas análises das ações no hip-hop, destaco a impossibilidade de se tratar do movimento, no sentido singular do termo. A própria designação de “movimento social juvenil” como significando uma homogeneidade, já representaria um paradoxo. O hip-hop é composto por facções, gangues, posses, que refletem formas diversas de compreensão da estrutura social definidas nas formas como estes jovens se vêem na relação que estabelecem com o sistema social, impossibilitando uma homogeneidade de linguagens. Não estamos falando da condição

social de classe, – embora não descartamos que essa também esteja implicada –, mas o que queremos assinalar e, a vivência etnográfica nos conduz a concluir, é que os embates no campo da linguagem no interior do movimento social constituem reflexos das relações de poder operadas no sistema social, como um sistema de reprodução.

No interior das periferias e do próprio movimento hip-hop, os jovens têm construído percepções diferenciadas desse mundo, que são expressas nas diferentes linguagens presentes, sobretudo, em suas composições, “rap”. Estas mesmas linguagens têm sido motivo de embates políticos entre os próprios jovens periféricos, embora seus maiores embates sejam travados na relação com outros extratos sociais.

Em sua primeira tese sobre os “sistemas simbólicos” Bourdieu (2004a, p. 9) assinala que “o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica, sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social)”. Esse poder, numa perspectiva Durkheimiana, conforme assinala Bourdieu (Idem), supõe o conformismo lógico, isto é, ‘uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências’.

Os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consensus (sic) acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’.

Para Bourdieu (Idem, p. 10), a linguagem, enquanto sistema simbólico, não pode ser considerada apenas em sua estrutura lógica e função gnosiológica, mas, sobretudo, como função política. Vista por esse ângulo, ela explicita a relação de poder existente entre interesses e posição de classe e frações de classes. Como as-

sinála Bourdieu (Op. Cit.), é interesse da classe dominante tornar hegemônica uma concepção homogênea, comum, das produções simbólicas, como forma de fazer prevalecer o seu poder de representações do mundo social sobre as demais classes. Desse modo, busca-se a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, gerando a desmobilização (falsa consciência) das classes sociais menos abastardas, para a legitimação da ordem estabelecida por meio da efetivação das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções.

A linguagem dos jovens não reflete uma homogeneidade na forma de construir a realidade. E é isso que confunde os olhares externos à favela, quando os jovens rejeitam os modelos sociais, presentes nos projetos da classe dominante para a periferia. É a cultura ditando a norma. Como assinala Regina Novaes (1999: 66-75), “a circulação de bens culturais não se faz nunca em uma direção unilateral.” E aí está o dilema maior que estes jovens têm enfrentado, quando partem para o mercado. Como constata esta pesquisadora (Idem, p. 69-72), o principal obstáculo enfrentado por esses atores jovens tem sido a exigência em “combinar a contundência da ‘mensagem crítica ao sistema’ à presença no mercado”. “A solução nunca é pacífica.”

Na verdade é mediante a manipulação das diferentes percepções do mundo que estes jovens entendem conduzir o processo de mudança social. Cada qual, em seu próprio interesse, sem que o grupo seja descartado, empenha-se em explorar campos diversos de significação, à medida que os percebe, e, ao fazê-lo, acredita poder contribuir para alterar a estrutura social. Compreender as linguagens desses jovens implica considerar essas incongruências. Poderia dizer que na comunidade hip-hop do Morro Bom Jesus, estudada por mim, cada indivíduo particular detém a percepção da condição social, disposta em sistemas sociais diferentes, embora a realidade possa parecer a mesma para todos. Para cada um desses jovens ou grupos de jovens, tais sistemas apresentam-se como

alternativa ou incongruências no esquema de valores pelo qual eles ordenam a luta pela vida. São linguagens, que ora implicam a expressão da solidariedade com os irmãos da “quebrada”, porque os jovens entendem que o crime e a violência estatuída na relação com o “sistema” constituem uma forma de resistência aos antagonismos econômicos e sociais. Ora, dividem-se em ações discrepantes. Todas as formas implicam o desejo de mudança, que se expressa como mudança na e da estrutura social.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Sergio. Prefácio. In. RAMALHO, José Ricardo. (2002). *O mundo do crime: a ordem pelo avesso*. 3. ed. São Paulo: IBCCRIM.

ALVES, Adjair. *O Rap é uma guerra e eu sou gladiador: um estudo etnográfico sobre as práticas sociais dos jovens hoppers e suas representações sobre a violência e a criminalidade*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2009.

\_\_\_\_\_. (2005). *Cartografias culturais na periferia de Caruaru: hip-hop, construindo campos de luta pela cidadania*. Recife/PE. Dissertação (mestrado) Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia.

ALVIM, Rosilene. (2003). Escola pública: escola de pobres. Escola pobre? In. CAOS: Revista eletrônica de ciências sociais. ISSN 1517-6916. João Pessoa: CCHLA / UFPB - Número 5 – Agosto.

\_\_\_\_\_. (2002) “olhares sobre a juventude” In. *Juventude, cultura e cidadania*. Comunicação do ISER. Ano 21, edição especial.

\_\_\_\_\_. (2001). “Meninos de rua e criminalidade: usos e abusos de uma categoria.” In. Neide ESTERCI, Peter FRY & Mirian GOLDBERG. (orgs.) *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A.

\_\_\_\_\_. & PAIM, Eugênia. (2000) “Os jovens suburbanos e a mídia: conceitos e preconceitos”. In. Rosilene ALVIM e Patrícia GOUVEIA. (orgs.) *Juventude anos 90: conceitos, imagens, contextos*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

\_\_\_\_\_. e VALLADARES. 1988. *Infância pobre no Brasil: uma análise de literatura*. In. BIB. Dados.

ATAÍDE, Celso... [et al.] (2005). *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva.

AUGÉ, Marc. (1994). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Campinas-SP: Papirus.

BOURDIEU, Pierre. (1996). *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papirus.

\_\_\_\_\_. (1999). *Economia das trocas simbólicas*. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. (2004). *Coisas ditas*. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise M. Pegorim. São Paulo: Brasiliense.

CERTEAU, Michel de. (1995) *A cultura no plural*. 3. ed. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus. (Coleção Travessia do Século).

FRASER, Nancy. 2001. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In. SOUZA, Jessé. (Org.) *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 245 – 82.

FREINBERG, Joel. 1980. The nature and value of rights. In. *Rights, justice and the bounds of liberty: essays in social philosophy*. New York, Princeton.

GIDDENS, Anthony. (1999). Estruturalismo, pós-estruturalismo e a produção da cultura. In. GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. (Org.). *Teoria social hoje*. Tradução de Gilson César C. de Souza. São Paulo: Editora UNESP. (Biblioteca básica).

GRAMSCI, Antônio. (1986). *Concepção Dialética da História*. 6. Ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HONNETH, Axel. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.

LEACH, Edmund Ronald. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi, Geraldo Gerson de Souza e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. (Clássicos, 6).

RICOEUR, Paul. 2006. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola.