

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**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.**

**Doutorando – Adjair Alves**

**Orientadora – Dr<sup>a</sup> Roberta Bivar Carneiro Campos (PPGA/UFPE)**

**Recife – Maio / 2009**

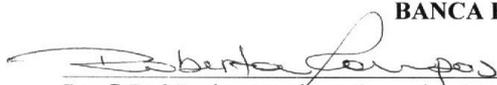
ADJAIR ALVES

**“ 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**

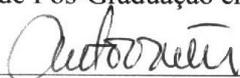
Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em: 07/05/ 2009.

**BANCA EXAMINADORA**



Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Roberta Bivar Carneiro Campos (Orientadora)  
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE



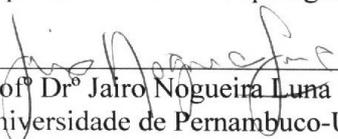
Prof<sup>º</sup> Dr<sup>º</sup> Antônio Carlos Motta de Lima (Examinador Titular Interno)  
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE



Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Aparecida Lopes Nogueira (Examinadora Titular Interna)  
 Programa de Pós-Graduação em Antropologia - UFPE



Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Rosilene Barbosa Alvim (Examinadora Titular Externa)  
 Departamento de Antropologia - IFCS/UFRJ



Prof<sup>º</sup> Dr<sup>º</sup> Jairo Nogueira Luna (Examinador Titular Externo)  
 Universidade de Pernambuco-UPE/Garanhuns

**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 / Adjair Alves. – Recife: O autor, 2009.  
245 folhas.**

**Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Antropologia, 2009.**

**Inclui bibliografia.**

**1. Antropologia. 2. Juventude. 3. Hip-hop(cultura popular jovem. 4. Violência. 5. Criminalidade. 6. Mudança social. I. Título.**

**39  
390**

**CDU (2.ed.)  
CDD (22.ed.)**

**UFPE  
BCFCH2009/24**

## AGRADECIMENTOS

Como diria Émile Zola: “dificuldades são como montanhas, elas se aplainam a medida que avançamos sobre elas!”

Avançar sobre as dificuldades foi possível, graças ao espírito solidário de muitos, por isso, é preciso agradecer àqueles que contribuíram direta ou indiretamente nesta caminhada.

Deste modo torno-me Grato...

Primeiramente, àqueles que me geraram, a meus pais (Benedito Claudino Alves e Maria Nelsina Alves), que se dispuseram aos cuidados de me ensinar os primeiros passos da caminhada que é a vida.

Grato a “CAPES”, que mediante bolsa de estudo, possibilitou a realização da pesquisa bibliográfica e de campo, bem como do próprio curso, enriquecendo minha formação acadêmica e profissional.

Ao programa de pós-graduação em Antropologia da UFPE, seu corpo docente (professores e professoras a ele integrados/as), sem os/as quais não teria chegado a esta etapa tão almejada.

Muito especialmente, a Regina, Ana Maria, Mirian e Ademilde, que se mostraram sempre prontas a atender-me em minhas solicitações ajudando a superar os trâmites burocráticos, coisa com a qual não tenho muita afinidade.

Um agradecimento especial as professoras Dra. Maria Rosilene Barbosa Alvim (UFRJ), minha orientadora, e Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE), minha co – orientadora, pelos horizontes apontados.

Às/aos colegas, que tornaram amigos/as, conquistados durante os anos que passei no PPGA (mestrado/doutorado); mui especialmente: Maria Eduarda, Luciana Ribeiro, Daniele Araújo.

Aos colegas e amigos, interlocutores inteligentes e curiosos, do grupo (Jovens e Juventudes), com os quais pude socializar conhecimentos e experiências, mui

especialmente: Milton Bezerra, Mateus Barros, Romero Maia, Maria Antonieta, Mônica Franch, Marcia Longhi.

À Psicopedagoga Andréa Libério; com quem compartilho os momentos mais plurais de minha existência.

À amiga de longas datas, Margarida Alexandrina, que muito torceu e desejou este momento, como se eu fora a pessoa mais importante de sua vida.

Ao amigo e professor Dr. Alder Júlio Ferreira Calado, pelo muito que contribuiu para minha formação acadêmico-profissional e ajudou-me a entender que a realidade fala por outras subjetividades e outros sujeitos epistêmicos; meu muito obrigado.

Aos meus irmãos e irmãs, sobrinhos e sobrinhas, que se orgulham de minha caminhada e sucesso; em especial Ana Cláudia.

E finalmente, mas não por último, um agradecimento especial, a todos os jovens que integram o hip-hop do Agreste de Pernambuco, mas, sobretudo, os jovens do Morro Bom Jesus e bairro Centenário em Caruaru/PE, que são os verdadeiros protagonistas da cena hip-hop, aqui analisados; especialmente Clodoaldo José (Black-out), José Edson (DJ Nino), Márcio Bezerra (Suspeito), Isael Alves (JC), Fábio (Preto R-F), entre outros, que representam as principais lideranças do Hip-hop em Caruaru. A todos os jovens integrantes do movimento hip-hop brasileiro.

## **Resumo**

Os conflitos decorrentes da forma de linguagem presente nas composições (rap) produzida pelos jovens do movimento hip-hop tem resultado em posições sociais contrárias a esse movimento cultural juvenil. Esses conflitos têm gerado acusações contra os integrantes desse movimento cultural, de fazerem apologia da violência e da criminalidade. Recorte-se aqui, o papel dos meios de comunicação de massa, na construção da opinião pública e os processos criminais, prisões de muitos desses jovens como fruto de uma interpretação unilateral, que insiste apenas nos aspectos jurídicos dessa realidade. Estes fatos têm ocasionado no interior do movimento hip-hop, discrepâncias e dissidências, em virtude das dificuldades que proporcionam à luta pela visibilidade e reconhecimento social. No presente trabalho, a tese central concentra-se na análise dessas linguagens, suas dissidências e o processo onde são gerados. Tomo aqui como campo de análise os jovens do Morro Bom Jesus e do bairro Centenário em Caruaru/PE. Parto do princípio de que as acusações proferidas contra aqueles jovens fundamentam-se numa concepção interpretativa de suas composições, cujos sentidos são tomados como essências, desprovidos de sua historicidade. Não sendo levado em conta o contexto local, o cotidiano, de onde brota a linguagem. Ao tomá-la como essência, essas acusações tomam, intrinsecamente, os jovens como possuídos dela. Os jovens são vistos como não possuindo historicidade. Tomo, ainda, a proposição de que a linguagem do rap reflete as formas como a posição social ocupada por cada um dos sujeitos sociais envolvidos, é compreendida no todo que é o sistema social, indicando o sentido do processo de mudança na/da realidade social cujo objetivo primeiro é estabelecer a luta pelo reconhecimento.

**Palavras-chave:** Juventude, violência, reconhecimento, visibilidade, criminalidade.

## **Abstract**

The conflicts that result from the language is present in the compositions (rap) produced by young people of the hip-hop movement has resulted in contrary social positions to this juvenile cultural movement. These conflicts generate 'accusations' of apologia in favor of violence and criminality against the integrants of this cultural movement. It is emphasized the role played by the popular communication means to the construction of the public opinion about these people and also the criminal processes, the arrest of them, as a result of an unilateral interpretation, that insists in the juridical aspects of this reality. These facts have caused discrepancy and dissidence inside of the hip-hop movement because of the difficulties that they proportionate to the struggle for visibility and social recognition. In the present essay, the central thesis focus in the analysis of these languages, their dissidences and the processes in which they are generated. I took, here, as an analysis field, young boys from Morro Bom Jesus and Barrio do Centenario in Caruaru/PE. I work with the premise that the accusation proffered against these young boys is based in an interpretative conception of their compositions, which senses are taken as essences, without taking in account their historicity, local context and quotidian life from where such language arises. Taking this language as an essence, this accusations, intrinsically, take these young people as possessed by it. Therefore, these part of the youth is seen out of their historicity. In addition, I take the proposition that rap language reflects the manner how the social position occupied by each involved social subject is comprehended in the totality of the social system. It indicates a sense of change process in/of the social reality, with the principal goal of establishing a pursuit of recognition.

**Key-words:** youth, violence, recognition, visibility, criminality.

## Sumário.

<b>Introdução .....</b>	<b>10</b>
<b>I - “Juventude”: a manipulação de uma categoria. ....</b>	<b>36</b>
1. <b>A Juventude e o discurso da homogeneidade social .....</b>	<b>40</b>
2. <b>Juventude e ação política .....</b>	<b>44</b>
3. <b>A Juventude e produção cultural .....</b>	<b>48</b>
4. <b>A construção histórico-social de uma categoria .....</b>	<b>52</b>
5. <b>Ser jovem: a perspectiva dos hoppers do Morro Bom Jesus .....</b>	<b>55</b>
<b>II- O objeto de estudo, o cenário e a pesquisa .....</b>	<b>66</b>
1. <b>Do gueto novaiorquino às favelas brasileiras .....</b>	<b>66</b>
2. <b>Do objeto da pesquisa – o que pesquisar? .....</b>	<b>77</b>
3. <b>Representações sociais sobre o bairro: a construção do sentimento de pertença .....</b>	<b>98</b>
4. <b>O sentido da realidade social para os jovens hoppers .....</b>	<b>119</b>
<b>III- Parentes, Vizinhos e Aliados: as relações sociais locais .....</b>	<b>142</b>
1. <b>Quando os jovens falam de Famílias .....</b>	<b>142</b>
2. <b>A mãe é o “esteio” da família .....</b>	<b>156</b>
3. <b>Os vizinhos e as relações de solidariedade .....</b>	<b>170</b>
<b>IV- Estrutura social, linguagem e mudança social .....</b>	<b>176</b>

1. <b>Linguagem e cercamento social .....</b>	176
2. <b>Diferentes Linguagens, diferentes referências sociais .....</b>	190
3. <b>A linguagem da defecção, ou de como subverter a linguagem do sistema .....</b>	202
<b>Conclusão.....</b>	212
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	233

## **Introdução**

No presente estudo, a “tese” central diz respeito às acusações de apologia à violência e à criminalidade que pesa sobre os jovens integrantes do movimento hip-hop. Acusações que tem por fundamento as interpretações sociais (jurídico/políticas) das linguagens presentes nas ações e composições (rap) produzidas pelos jovens integrantes daquele movimento cultural. Busco analisar as incongruências e dissidências no campo das diferentes linguagens, análises que passam pelo viés das posições de classes, mas também, as discrepâncias e incongruências internas ao próprio movimento e que estão relacionadas às negociações entre os diferentes setores da vida social com os quais aqueles jovens se relacionam. Neste caso, as linguagens passam por um processo de reformulação deixando sua natureza de confronto de classe e se transformando em lutas internas cujo conteúdo dessas lutas diz respeito ao reconhecimento e a distribuição.

Tomo aqui como campo de análise os jovens do Morro Bom Jesus e do bairro Centenário em Caruaru/PE., estendendo, vez por outra, minhas análises ao movimento na Região do Agreste de Pernambuco, mas limitando sempre àquelas

localidades nas quais as ações dos referidos jovens se fazem presentes. Parto do princípio de que as acusações proferidas contra aqueles jovens fundamentam-se numa concepção teórica para a qual, os conceitos, extraídos daquelas composições, são tomados como essências, desprovidos de sentido histórico, visto que não considera o contexto local, isto é, a relação que a linguagem mantém como a realidade social e política; o contexto social tomado pelos jovens para construção de suas linguagens. Ao tomar a linguagem dos jovens como essência, aqueles discursos, intrinsecamente, sugere os jovens como possuídos dela. Aí, eles são constituídos como não possuindo historicidade.

Busco ainda analisar os discursos sobre os antagonismos de classes sociais, na forma como o sistema social é concebido na teorização da realidade social produzida pelos jovens do movimento hip-hop; como esses discursos refletem as oposições na forma como a posição social ocupada por cada um deles é compreendida no todo que é o sistema social e, indica o sentido de sua luta para desenvolver um processo de mudança na/da realidade social cujo objetivo primeiro é estabelecer a luta pelo reconhecimento e por distribuição.

Trata-se aqui de um processo de construção da própria identidade pessoal e do grupo. Como afirma Taylor (1994: 41) “*nossa identidade é parcialmente formada pelo reconhecimento ou pela sua ausência, ou ainda pela percepção errônea que os outros possuem dela*”. Compreendo que a percepção equivocada ou ausência do reconhecimento da identidade desses grupos sociais atinge a imagem que o próprio

grupo ou indivíduo possui de si mesmo, imagem que eles percebem como, depreciativa, desdenhosa ou, até mesmo aviltante.

Aí reside o sentido de sua luta contra o que eles identificam como “o sistema”; a estrutura social. Compreender as investidas, vivenciadas por cada um deles, como respostas aos desafios da existência cotidiana, implica voltar-se para uma leitura atenta, para o que eles denominam como essencial em suas vivências, o que constitui fundamentos das atitudes desenvolvidas por cada um deles. Esses elementos, como assinalam Richard Hoggart (1973:41), em estudo sobre aspectos da vida da classe trabalhadora inglesa, “*consiste num sentido do pessoal, do concreto, do local: daí a importância das idéias de família e de bairro*” diz aquele pesquisador. Caminho que procuro percorrer nas minhas incursões investigativas.

No contexto, da favela, a dramaticidade cotidiana representada na linguagem “agressiva” do rap, é compreendida como, semeadora do terror, ou como apologia à violência social, urbana. Na verdade objetiva mais apontar as causas intrínsecas dessa violência concretizada em uma manifestação de repúdio, não aceitação a não significação empreendida pela ação do sistema. Essa, localizada na leitura da realidade construída pelos jovens hoppers na relação que os mesmos mantêm com o sistema social. A posição do sistema como compreendida nessa relação é de um agente de exclusão social.

O ponto de partida do ponto de vista teórico, que procuro estabelecer como fundamento em minha análise dos sintomas observados no campo é a filosofia da práxis

proposta por Pierre Bourdieu (1983). Para este pensador, cujo campo teórico se estende da filosofia às Ciências Sociais (Sociologia e Antropologia) a forma de conhecimento “*praxiológica*”,

*Tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade.*

Aqui, a noção de “*habitus*” proposta por Pierre Bourdieu (Idem p. 60) em sua perspectiva praxiológica constitui um conceito fundamental à interpretação da leitura da realidade social presente na linguagem daqueles jovens. Segundo esse pesquisador, o “*habitus*” constitui um sistema aberto de disposições, ações e percepções que os indivíduos adquirem com o tempo em suas experiências sociais. Trata tanto da dimensão material, corpórea, quanto simbólica, cultural, etc... Dizem respeito às estruturas relacionais nas quais os indivíduos estão inseridos, possibilitando aos mesmos a compreensão tanto da sua posição num campo determinado, quanto seu conjunto de capitais.

A percepção da realidade se estrutura nessa relação entre as estruturas objetivas da realidade e a ação do sujeito em relação a estas estruturas. Assim eles enxergam a realidade social a partir da posição que ocupam num determinado campo da estrutura social, tendo como suporte a disponibilidade de capitais; social, cultural, econômico e simbólico (BOURDIEU, 1996).

Nesse sentido, compreender a forma como as relações de convivência social acontecem, nesse contexto, foram fundamentais para entender, não apenas os discursos proferidos pelos jovens hoppers em suas composições (mas não apenas aí, pois está presente em suas performances no cotidiano), mas, também perceber as posições políticas que assumem no cotidiano da favela em relação aos seus pares e, ainda, em relação ao sistema social. O campo tem revelado que as relações sociais, nesse contexto, estão fundadas nas formas de solidariedades existentes entre: parentes, vizinhos e, aliados. O sentido da existência cotidiana nesses locais fundamenta-se nos laços constituídos nas inter-relações estabelecidas entre essas três instâncias sociais, de tal modo que elas chegam mesmo a confundirem-se tendo para os jovens destas localidades, por vezes, um mesmo sentido.

Foi fundamental perceber as trocas sociais empreendidas por aqueles jovens, nos diferentes campos; lingüísticos, simbólicos, mas também econômico, material, isto é, a prestação de favores (trocas de bens materiais, indumentárias, material de trabalho tais como: microfones, toca-discos, caixas de som, amplificadores, os próprios discos de onde retiram as bases para o rap, também bicicletas e até mesmo alimentos ou dinheiro, entre outras coisas). Também a prestação de alguns serviços, que se davam como forma de cooptação e de extensão das redes sociais de solidariedades, mais especificamente compreendidas, no campo antropológico, como “dádiva” conforme assinalam (MAUSS, 2003; GODBOUT, 1999; MARTINS, 2002), entre outros. Essas trocas não ocorrem apenas na relação que o coletivo juvenil mantém com as organizações sociais da sociedade civil e política, isto é, com “o sistema”, mas se dão, também, no interior do próprio movimento juvenil, entre lideranças e liderados,

contribuindo para o fortalecimento das relações de reconhecimento dessas lideranças, mas, também, na fixação daquilo que Leach (1996) identifica como hierarquia social.

Em seu estudo sobre a sociedade Kachin Gumsa, Leach (Idem, p 159), identifica o reconhecimento e uso de uma determinada linguagem como fixadora de hierarquia social e identificadora da pertença ao grupo social. Apenas aqueles indivíduos que fossem considerados aptos a falarem uma determinada linguagem, consideravam-se como pertencentes a um sistema, concordavam como enquadrado em uma hierarquia. Aí se fixavam, também, as “bandeiras para as dissidências e facções”, conforme assinalam Leach (Idem).

Minha aproximação dos jovens hoppers se deu como extensão do meu trabalho como professor numa escola de ensino fundamental e médio da Rede pública Estadual. Sempre tive o cuidado, como professor de escola pública, de estabelecer certa proximidade entre o trabalho pedagógico e a rua, isto é, o trabalho de contextualizar ou aproximar o conteúdo da aula daquilo que ocorre fora do espaço escolar, o cotidiano. No caso específico, como a maioria dos meus alunos era desses bairros, essa proximidade significava por um lado; buscar no cotidiano deles, a matéria-prima da ação educativa de sala de aula, e, por outro; apurar os sentidos com vista a estabelecer uma lógica que aproximasse a escola do cotidiano deles, dando, assim, a ela, um sentido, uma importância.

É fato que a maioria dos professores ainda não compreendeu qual a verdadeira tarefa da escola. Para muitos deles, o livro ainda continua sendo a referência por excelência, quando não, exclusiva, do trabalho de sala de aula. O mais triste é que,

muitas vezes, essa visão é reforçada pelas políticas de capacitações pedagógicas, em que o tema específico é o livro didático. Desse modo, a escola acaba morta e abandonada pelos garotos e garotas por não encontrarem vida no trabalho desenvolvido no interior dela. Aprendi, no campo, que é preciso revitalizar o trabalho da escola a fim de que ela adquira sua importância na vida dessa juventude, e, um caminho é aprender como os movimentos culturais de rua.

O movimento hip-hop tem obtido o reconhecimento dos jovens dessas localidades, por sua luta em defesa dos interesses juvenis. Como cultura de rua, ele tem suas origens e desenvolvimento pontuado pelos conflitos e ritmos de rua. Com uma leitura crítica da realidade cotidiana dos jovens dos guetos e favelas (WACQUANT, 2001: 111 – 130). Os hoppers têm se posicionado aí, como protagonistas nesse cenário social e cultural.

Embora originários de classes populares,<sup>1</sup> não se pode esperar que os jovens, estudantes de escolas públicas sejam isentos de determinados preconceitos contra os jovens de residentes em favelas. No caso mais específico, referente aos jovens ligados ao movimento hip-hop, era muito comum ouvirem-se tratamentos estigmatizados, tais como: que aqueles jovens curtiam músicas de bandidos, que eram maconheiros, que eram marginais ou, perigosos, que não tinham futuro, etc. Este comportamento dos próprios colegas de escola, associados às posturas de muitos professores, que atuam mais como protagonistas de ideologias dominantes, contribuem para que os jovens se sintam, cada vez mais, acuados pelas formas estigmatizadas como

---

<sup>1</sup> Nem todos os jovens estudantes em escolas públicas são residentes em comunidades consideradas favelas, assim como nem todos se identificam como essas culturas.

são percebidos neste contexto, não encontrando formas de resistência, nem dos professores, nem de seus próprios pares.

Era preciso adotar uma estratégia que, aos poucos, possibilitasse a superação desses preconceitos. Iniciei com uma atividade em sala de aula com um artigo sobre “Os manos do Brasil”, publicado em uma edição especial da Revista “Caros Amigos”,<sup>2</sup> Confesso que eu mesmo, após ler aquela revista, passei a rever muito dos meus conceitos sobre os jovens na favela. Para provocar a discussão, como atividade complementar, decidi trabalhar a composição, “Periferia é Periferia”, dos Racionais MC’s, que apresento abaixo.

*Este lugar é um pesadelo periférico / Fica no pico numérico de população / De dia a pivetada a caminho da escola / À noite vão dormir enquanto os manos "decola" / Na farinha... hã! Na pedra... hã! / Usando droga de monte, que merda! hã! / Eu sinto pena da família desses caras! / Eu sinto pena, ele quer, mas ele não pára! / Um exemplo muito ruim pros moleque. / Pra começar é rapidinho e não tem breque. / Herdeiro de mais alguma Dona Maria / **Cuidado, senhora, tome as rédeas da sua cria!** / Fodeu, o chefe da casa, trabalha e nunca está / Ninguém vê sair, ninguém escuta chegar / O trabalho ocupa todo o seu tempo / Hora extra é necessário pro alimento / Uns reais a mais no salário, esmola do patrão / Cusão milionário! / Ser escravo do dinheiro é isso, fulano! / 360 dias por ano sem plano. / Se a escravidão acabar pra você / Vai viver de quem? Vai viver de quê? / O sistema manipula sem ninguém saber. / A lavagem cerebral te vez esquecer. / que andar com as próprias pernas não é difícil. / Mais fácil se entregar, se omitir. / Nas ruas áridas da selva. / Eu já vi lágrimas demais, / o bastante pra um filme de guerra! / **Aqui a visão já não é tão bela / Se existe outro lugar. / Periferia é periferia.** / Um mano me disse que quando chegou aqui / Tudo era mato e só se lembra de tiro, aí / Outro maluco disse que ainda é embaçado / Quem não morreu, tá preso sossegado. / Quem se casou, quer criar o seu pivete ou não. / Cachimbar e ficar doido igual moleque, então. / A covardia dobra a esquina e mora ali. / Lei do Cão, Lei da Selva, hã... / Hora de subir! / **“Mano, que treta, mano! Mó treta, você viu?” / Roubaram o dinheiro daquele tio!”** / Que se esforce sol a sol, sem descansar! / Nossa Senhora o ilumine, nada vai faltar. / É uma pena. Um mês inteiro de trabalho. / Jogado tudo dentro de um cachimbo, caralho! / O*

<sup>2</sup> Caros Amigos – São Paulo: Editora Casa Amarela. nº 4 – Edição Especial. s/d. Toda esta edição explora o cenário do hip-hop nacional buscando revelar o contexto sobre o qual os hoppers desenvolvem suas ações, bem como seus esforços para transformar a vida na periferia, o que, de certo modo, ajuda a compreender seus discursos.

*ódio toma conta de um trabalhador, / Escravo urbano. / Um simples nordestino. / Comprou uma arma pra se autodefender. / Quer encontrar / o vagabundo, desta vez não vai ter... "boi" / Não vai ter "boi" / "Qual que foi?" Não vai ter "boi" / "Qual que foi?" / A revolta deixa o homem de paz imprevisível. / Com sangue no olho, impiedoso e muito mais. / Com sede de vingança e prevenido. / Com ferro na cinta, acorda na... / madrugada de quinta. / Um pilantra andando no quintal. / Tentando, roubando as roupas do varal. / Olha só como é o destino, inevitável! / O fim de vagabundo, é lamentável! / Aquele puto que roubou ele outro dia / Amanheceu cheio de tiro, ele pedia! / Dezenove anos jogados fora! / É foda! / Essa noite chove muito. / Por que Deus chora. / **Muita pobreza, estoura violência!** / **Nossa raça está morrendo.** / **Não me diga que está tudo bem!** / Vi só de alguns anos pra cá, pode acreditar. / Já foi bastante pra me preocupar. / Com dois filhos, periferia é tudo igual. / Todo mundo sente medo de sair de madrugada e tal. / Ultimamente, andam os doidos pela rua. / Loucos na fissura, te estranham na loucura. / Pedir dinheiro é mais fácil que roubar, mano! / Roubar é mais fácil que tramar, mano! / É complicado. / O vício tem dois lados. / Depende disso ou daquilo, ou não tá tudo errado. / Eu não vou ficar do lado de ninguém, por que? / Quem vendia droga pra quem? Hã! / Vem pra cá de avião ou pelo porto ou cais. / Não conheço pobre dono de aeroporto e mais. / Fico triste por saber e ver / Que quem morre no dia a dia é igual a eu e a você. / **Periferia é periferia. / Periferia é periferia. / "Milhares de casas amontoadas" / Periferia é periferia. / "Vacilou, ficou pequeno. Pode acreditar" / Periferia é periferia. / "Em qualquer lugar. Gente pobre" / Periferia é periferia. / "Vários botecos abertos. Várias escolas vazias." / Periferia é periferia. / "E a maioria por aqui se parece comigo" / Periferia é periferia. / "Mães chorando. Irmãos se matando. Até quando?" / Periferia é periferia. / "Em qualquer lugar. É gente pobre." / Periferia é periferia. / "Aqui, meu irmão, é cada um por si" / Periferia é periferia. / "Molecada sem futuro eu já consigo ver" / Periferia é periferia. / "Aliados, drogados, então..." / Periferia é periferia. / em qualquer lugar, gente pobre. Periferia é periferia. "Deixe o crack de lado, escute o meu recado." <sup>3</sup>***

Esta aula teve uma grande repercussão na escola. Alguns professores chegaram mesmo a fazer comentários tipo: “acho legal o que você faz, mas não me arriscaria a fazer o mesmo”, ou, “você acha certo trazer essa cultura marginal para a sala de aula?” Ouvi, ainda, quem dissesse: “não vejo o que esses marginais tenham a ensinar ou, o que tenho a aprender com eles!” Dias depois, um jovem, aluno, entra em sala de aula vestindo uma camisa onde estava estampada a foto de GOG, (um rapper do Distrito Federal), com a seguinte expressão: “CPI da Favela”. Era um sinal evidente que a aula tinha alcançado seu objetivo: o de criar resistência às atitudes

<sup>3</sup> Edy Rock – Racionais MC’s – Documento em Áudio – Cosa Nostra Fonográfica.

discriminatórias contra aqueles jovens que, sequer, tinham o direito de se expressarem num espaço que diziam ser deles. Não era permitido aos estudantes entrarem na escola com camisetas que não fosse a farda escolar, mas aquele jovem não se deixou acuar e enfrentou a imposição do sistema, para fazer valer uma lição de cidadania.

Pedi para que me falasse do que estava estampado na sua camiseta e transformei sua fala em objeto de estudo naquele dia, e ele, logo começou a fazer todo um relato da vida cotidiana na favela, de como os jovens daquele mundo social eram tratados. Ele mesmo era um rapper,<sup>4</sup> membro da banda “Alerta pro Sistema”, do Alto da Balança em Caruaru.<sup>5</sup> O curioso é que aquele jovem, que até então não havia demonstrado muito interesse por minhas aulas, passou a tomar parte nas discussões que se sucederam. Vestir aquela camisa, já se constituía uma forma de chamar a atenção para a favela, era uma avaliação positiva da aula que havia participado. Um dia, ele me convidou para subir o Morro Bom Jesus e conhecer o trabalho da Família MBJ. Experiência que registro em recorte de meu diário de campo, logo abaixo.

*Sábado, 19 horas e 45 minutos, estou subindo o Morro Bom Jesus pela primeira vez, conduzido por Black-out, cujo interesse era mostrar para toda a cidade que os jovens hoppers do Morro Bom Jesus não eram ladrões, ou qualquer outro tipo de criminoso. Mais que isso; não eram responsáveis pela onda de crimes que rondava os noticiários locais da televisão e das rádios locais. Cruzamos becos e escadas fétidas, esgotos correndo a céu aberto, muitas crianças à escadaria, mães às portas dos barracos e casebres de alvenaria. Subimos alguns degraus e encontramos uma “pá”<sup>6</sup> de garotos animados. Eles esperavam ansiosos por descarregar suas revoltas contra a escola, a sociedade, a polícia, enfim, o que eles chamavam sistema e consideram o maior inimigo da favela. Não era possível conversar ali mesmo, sentados nos degraus daquela escadaria do Morro, pelo menos no meu primeiro encontro, ainda achando tudo muito estranho e assustador. Indaguei, por isso, sobre a possibilidade de irmos a um lugar mais*

<sup>4</sup> Cantor de rap, um dos elementos que constitui o hip-hop.

<sup>5</sup> Este jovem, já participava das reuniões da “Família MBJ”, uma “Posse – espécie de associação” existente no Morro Bom Jesus em Caruaru. Hoje ele integra também a banda “Consciência Nordestina”, no Morro Bom Jesus.

<sup>6</sup> Termo usado pelos hoppers para designar uma grande quantidade.

*tranquilo, fechado. Contaminado ainda por uma visão negativa da favela, eu imaginava que tudo pudesse acontecer ali, além do mais, eu estava interessado em que a conversa não fosse atrapalhada por alguma sonoridade da rua,<sup>7</sup> já que eu estava querendo gravar o diálogo. Foi proposto então por um jovem negro, ali presente, que entrássemos em sua casa. Depois, fiquei sabendo que se tratava de um Dj. No hip-hop, o Dj, é aquele que trabalha com os discos, ele é o responsável pelo fundo musical que embala o rap. Nino era o seu nome. Esse jovem mostrou-se com grande poder de liderança. Num quarto apertado, um beliche e um pequeno guarda-roupa, e, num cantinho, entre a parede e o pequeno guarda-roupa, uma caixa retangular de madeira ao chão, cheia de vinis, embaixo de uma mesa estreita, sobre a qual repousavam dois passa-discos interligados por um mix, conectados a uma caixa amplificadora. Mesmo assim, “invadimos” aquele ambiente, que já não cabia mais nada. Por isso, os demais jovens ficaram à porta que divisava com a cozinha daquela pequena casa de quatro pequenos cômodos, agora, cheia de garotos. Sugerí que, à proporção que cada um fosse tomando a palavra, se identificasse para eu poder registrar suas falas, sem atropelo. Isso porque, muitas vezes, a fala era coletiva e, assim, eu não teria dificuldade quanto ao registro. Se não fizéssemos isso, arriscaríamos perder o fio condutor do discurso que faziam, frustrando a espontaneidade da fala. A proposta foi logo aceita e, cada um, por sua vez, interrompido apenas por uma confirmação, geralmente feita por outro, ia se apresentando e construindo seus relatos: DJ Nino, JC, Preto RF, Voz Sem Medo, Cuca, Irmão J, Abelha, HK, Black-out, Beck-5, “Suspeito”,<sup>8</sup> e tantos outros. (Diário de campo, 19/08/2000.).*

Por ocasião desta visita ao Morro, os hoppers me deram a missão de negociar com a direção do Colégio Estadual de Caruaru, o uso de suas dependências para realização de um show beneficente, denominado por eles como: “Hip-hop contra a Fome”. Prometi que faria isto, e cumprí minha promessa. Foi decorrente de ações como esta que eles acabaram chamando-me de “Preto mil”.<sup>9</sup>

*Novamente, um sábado, Colégio estadual de Caruaru, 18 horas. Eu, sentado a calçada, encostado à parede, esperava-os, quando um jovem, nos seus dezessete anos de idade, de olhar sereno e firme, caminhou em minha direção, vestido com uma camisa branca de manga comprida e por cima uma camiseta de malha grafitada com os dizeres “hip-hop contra a fome”, uma touca na cabeça, calça folgada, caída sobre as ancas, e calçando um*

<sup>7</sup> Mais tarde comecei a entender que, se desejasse compreender o verdadeiro sentido do hip-hop, teria que me acostumar com a rua e sua dinâmica.

<sup>8</sup> Esse teve apenas o nome mencionado por várias vezes, mas não estava presente. Ainda assim, indaguei pela razão do nome, ao que me responderam tratar-se de uma realidade. Na verdade, todos deveriam ser identificados por esse vulgo, visto que todos são tratados como suspeitos pela sociedade.

<sup>9</sup> No hip-hop é muito comum este uso de cognome e como eu agora estava entre eles, era comum que eles me desse um cognome. Preto mil era uma referência a minha identificação com a questão racial. Mil, porque eles diziam que na favela não basta ser (cem) era preciso ser mil.

*par de tênis, imitando uma marca famosa. Com passos firmes, chegou até a minha pessoa, sentou-se ao meu lado e se apresentou; “eu sou Suspeito, desculpe-me não poder está presente quando você esteve no Morro, mas eu estava querendo lhe conhecer.” E começou a falar sobre sua vida. Contou-me que sofre de uma gastrite de tanto passar fome. Não havia contra ele qualquer registro policial, mas já havia sofrido muita violência da polícia, “Um dia – continuou ele – quase quebrei o pé fugindo da polícia. Entrei por um esgoto e resvalei o pé num buraco. Minha sorte foi uma senhora que abriu a porta de sua casa e mandou que eu entrasse para me esconder da polícia.” Muitas pancadas nas partes íntimas. Falava da polícia com ódio nos olhos. Enquanto conversávamos, um garoto negro, da periferia, nos seus dez anos de idade, se aproximou pedindo uma camisa. Eu havia recebido uma camiseta com o lema do show “hip-hop contra a fome”, e aquele jovem, antes de qualquer ação de minha parte, levantando-se, abraçou o garoto, tirou a camiseta que vestia sobre as mangas compridas, vestiu aquele garoto que estava só de bermuda, descalço e me disse: “esse é o futuro do hip-hop”. (Diário de campo)*

Assim fui conhecendo cada aspecto da vida juvenil na favela e a importância do hip-hop na construção de sentido na localidade. Fui percebendo como as produções culturais desenvolvidas pelo hip-hop davam vida ao cotidiano da favela. Em cada beco e escada, nas vielas e ruas, do Morro Bom Jesus e do Bairro Centenário era possível ser vistos jovens cantando o rap, dançando o “street-dance” ou ensaiando o grafite. As palavras do DJ Nino não deixam esconder esta faceta da vida dos hoppers. Diz ele: *“Se quiser aprender alguma coisa sobre mim, é na rua que você tem que estar.”*<sup>10</sup> Foi assim que o campo de pesquisa foi se tornando claro, bem como outros sujeitos epistêmicos foram sendo construídos. Na própria trajetória da investigação, foi ficando claro, que o lugar onde eu devia descobrir o sentido da cultura hip-hop, não poderia ser outro senão a rua. Foram os próprios hoppers que me apontaram o caminho a ser percorrido, para aprender algo sobre eles. Assim o campo ia sendo construído a cada momento da investigação.

---

<sup>10</sup> DJ Nino – Família MBJ.

Nesse contexto fascinante, evidentemente, era muito fácil ser contaminado por um sentimento de paixão pelo campo, e confesso, que não saí ileso da pesquisa, apesar do cuidado para não ceder diante do fascínio que os hoppers exerceram sobre mim. Esse cuidado tinha a ver com o fato de não correr o risco de comprometer o resultado da pesquisa. Por outro lado, não me deixei conduzir pelo que Alvim (2001) chama de “*ilusão da objetividade*”. Como afirma Alvim:

*Ao olhar o objeto de sua investigação como um conjunto de indivíduos, personagens a serem constituídos a partir de características coletivas, o pesquisador constrói o ponto de vista do outro a partir de suas próprias indignações morais. Esse é, portanto, o risco de se lidar com temas relacionados às chamadas questões sociais.*

Interpretar os fenômenos observados no campo implica um esforço que é ao mesmo tempo um risco, um desafio. Trata-se um diálogo, “*entre a teoria acumulada da disciplina antropológica e a observação etnográfica*”, conforme assinala Peirano (1985: 44). Isso resulta muitas vezes na conversão do pesquisador, como afirma Srinivas, (Apud, PEIRANO, Id. p. 55) ‘*os antropólogos são thrice-born*’, Isto é, eles “*deixam sua cultura nativa para estudar uma outra e, na volta, tendo se familiarizado com o exótico, tornam exótica sua cultura familiar, na qual sua identidade renasce.*”

O desafio a ser enfrentado por mim tinha a ver com o fato de que, embora não tenha me tornado um hopper, senti-me fascinado pela cultura hip-hop, sobretudo, pela musicalidade e conteúdo do rap. E, num certo sentido, os próprios jovens percebiam meu fascínio ao afirmar: “*quando você chegou aqui, sentíamos algumas dificuldades para lhe dizer as coisas, pois não sabíamos se você entenderia ou não. Mas agora, percebemos você como um de nós, embora diferente de nós. Você já*

*entende o que a gente diz*”. Assim, o que parecia exótico num dado momento, tornou-se familiar noutra. Por sua vez, muito do que parecia familiar em meu mundo cultural, resultou em exótico. Como afirma Zaluar (1986: 111), “*na pesquisa etnográfica, faz-se necessário considerar não apenas a posição do pesquisador, mas também a do pesquisando. E mais, como este vê o pesquisador/observador. Como o pesquisador é de fato recebido pelo grupo?*” Assim eu tive que repensar muitos dos meus conceitos sobre a rua, sobre a favela, sobre os pobres, ou melhor; os empobrecidos pela ganância capitalista; enfim, sobre a própria forma como a educação e a cultura são concebidas quando se trata das classes populares. Ao mesmo tempo procurava, nesse emaranhado sócio-cultural, evitar comprometer o resultado da pesquisa.

Era fundamental para mim, nesta incursão exploratória, como estratégia para não perder nenhum dado que pudesse ser útil na retomada ao trabalho, no gabinete, <sup>11</sup> a utilização do diário de campo, como forma de anotação tanto das observações, como dos discursos que cada um proferia em situações mais diversas possíveis. Eu tinha opção pelo uso do recurso da gravação em fita k-7, e os hoppers permitiram-me tal uso. Mas à medida que tal recurso ia sendo utilizado, percebi que alguns demonstravam uma desconfiança e se negavam a falar ao gravador. Indaguei-os sobre a razão, ao que me responderam tratar-se do “*cagueta*”. <sup>12</sup> O gravador é assim reconhecido como uma arma perigosa. E eles falavam dos riscos que corriam, no caso de, ao descer do Morro, eu encontrar uma patrulha policial. “*Ao lhe verem com um gravador, eles, com certeza,*

---

<sup>11</sup> Ver as considerações de Roberto Cardoso de Oliveira sobre o trabalho de gabinete. Citando Geertz, aquele autor vai dizer que no trabalho de gabinete, o ato de escrever singulariza o pesquisador. Diz ainda, “*na maneira pela qual ele encaminha suas reflexões, é o escrever ‘estando aqui’, portanto fora da situação do campo, que cumpre sua mais alta função cognitiva.*” Roberto Cardoso de OLIVEIRA. O trabalho do antropólogo. 2. ed. Brasília: Paralelo 15,; São Paulo: UNESP, 2000. p. 25.

<sup>12</sup> Esta é uma persona não grata na periferia. A história da cagueta é uma temática muito presente no rap. O cagueta é um traidor que não merece o respeito da malandragem. Seu fim é previsível, como se diz na periferia: ele vai cair.

*irão exigir que você entregue a fita para que ouçam o que estiver gravado*”. Como em quase todas as falas dos hoppers a polícia aparece como seus antagonistas e isso está sempre relacionado a uma denúncia de violência, tal fato poderia resultar em perseguição policial contra qualquer um deles.<sup>13</sup>

A partir daí passei a adotar uma estratégia, pois compreendia o risco iminente e, evidentemente, eu não estava ali para contribuir com um fato desta natureza. Decidi então que, caso houvesse necessidade de alguma informação mais detalhada sobre as observações que fazia daquela realidade e que precisasse gravá-la, faria isto em um lugar que oferecesse segurança tanto para eles, como para mim. Um lugar onde eu pudesse usar o gravador e sair com a fita gravada sem ter que ficar preocupado. Usavam nesses casos as praças do centro da cidade,<sup>14</sup> ou dava uma volta no meu carro com um deles, pelo centro. Outras vezes, a gravação era feita no próprio ambiente da favela, isto quando o conteúdo da conversa tinha a ver com o momento e, não era, por assim dizer, comprometedor.

O recurso da gravação era muitas vezes necessário, porque, em algumas situações, a dinamicidade da conversa não poderia esperar que eu anotasse tudo ali mesmo, e neste caso, eu corria o risco de perder informações. Às vezes era preciso fazer um comentário, gravar uma idéia, uma observação e até mesmo a lembrança de uma

---

<sup>13</sup> Uma ocasião, ao dar pela ausência de um rapper, indaguei pelos motivos, e um de seus parceiros de banda informou-me que havia sumido, pois havia sido marcado por um policial para morrer. O motivo teria sido uma queixa que aquele rapper teria feito do policial, na delegacia, por abuso do poder. Outro rapper me contou que, numa ocasião, estava se encaminhando para um encontro de ensaio de sua banda com uma fita k-7 em que estava gravado um rap. A fita estava no gravador de bolso. Ao ser abordado por uma patrulha policial, um dos policiais tomou o gravador e o ligou. Ao observar que o rap continha palavras críticas que ele considerava ofensivas à ação da Polícia Militar, o soldado o ameaçou, e ele foi obrigado a negar que era sua e que “um moleque” o havia entregado porque sabia que ele cantava rap, para ele apreciar. Ele nem sabia o conteúdo da fita. O policial então quebrou a fita e o ameaçou caso o encontrasse outra vez com algo do gênero.

<sup>14</sup> A Praça Nova Euterpe, em virtude de sua proximidade do Morro, foi a mais usada.

leitura ou fato observado em outra ocasião e que tinha relação com a conversa naquele momento. Era preciso está atento para não perder nenhum dado. O campo apresentava uma dinamicidade tão grande, que muitas vezes me surpreendia. O próprio Dj Nino, como a perceber meus gestos de surpresa alertava:

*É Preto Mil; as coisas aqui são muito embaçadas. Você não pode esperar compreender tudo o que ocorre neste pedaço da cidade, pois as coisas aqui são muito intensas. Uma coisa acontece agora, outra já está acontecendo ali, e você ainda nem entendeu porque aquilo lá aconteceu e já ocorre outra, e assim sua mente vai sendo bombardeada de modo que você... [pausa] é doidera véi.*

Nino se esforça para me explicar algo que só o corpo pode sentir. Não é algo para a mente acostumada a racionalizar o mundo ao seu redor. Na favela o que o corpo sente acaba por ter mais força que a própria Razão. Pensei na afirmação Pascaliana, de que, “*o corpo tem razão que a razão desconhece*” (apud, NIETZSCHE, 1998). Evidentemente que eu estava tomado pela consciência de que, nem tudo podia ser compreendido no campo. Não era possível assumir postura de erudito que quer desvendar todos os raciocínios, como alguém acostumado a rachar fios de cabelos ao meio. E aqui me vali de GEERTZ (1989:30), quando se referindo à atitude do pesquisador diante do campo, diz:

*[...] o que inscrevemos (ou tentamos fazê-lo) não é discurso social bruto ao qual não somos atores, não temos acesso direto a não ser marginalmente, ou muito especialmente, mas apenas àquela pequena parte dele que os nossos informantes nos podem levar a compreender. Isso não é tão fatal como soa, pois, na verdade, nem todos os cretenses são mentirosos, e não é necessário conhecer tudo para entender uma coisa. Todavia isso torna a visão da análise antropológica como manipulação conceptual dos fatos descobertos, uma reconstrução lógica de uma simples realidade, parecer um tanto incompleta.*

E ainda, como a rebater os argumentos de que tal análise da realidade não possa ser considerada confiável por não se apegar a uma suposta objetividade, afirma:

*Apresentar cristais simétricos de significado, purificados da complexidade material nos quais foram localizados, e depois atribuir sua existência a princípios de ordem autógenos, atributos universais da mente humana ou vastos, a priori, Weltanschauungen, é pretender uma ciência que não existe e imaginar uma realidade que não pode ser encontrada. A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descobertas do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea.<sup>15</sup>*

Por isso, para não perder os dados que a realidade me apresentava, apressava-me à coleta do material, tomando nota em caderno de anotações de campo, e, ao chegar a casa, passava imediatamente para o computador. Muitas dessas notas foram feitas no próprio campo. Ali, eu poderia contar com o auxílio dos hoppers, que não deixavam escapar os detalhes. Outras vezes, apelava para o trabalho da memória e, aí, as lacunas eram retomadas no encontro sucessivo. O recurso ao diário de campo foi, por assim dizer, uma peça fundamental, pois, possibilitou-me retomar muitas conversas, bem como me orientar na estruturação do quadro teórico que fundamentaram a análise do material recolhido no campo. Mas também serviu para redefinir a própria coleta dos dados, porque possibilitava rever formas de inquirir os membros da comunidade e definir a própria observação e seus elementos significativos.

Os hoppers, muitas vezes, quando desejavam falar de alguma coisa, ou em meio a uma conversa, “interrompiam” aquele momento com um discurso em forma de rap improvisado, usando um processo que eles chamam de “Freestyle”,<sup>16</sup> então era

---

<sup>15</sup> Id. p. 30, 1.

<sup>16</sup> Trata-se de uma improvisação. Às vezes estávamos conversando sobre um assunto do cotidiano, quando um deles começava a improvisar um rap enquanto o outro fazia o som dos picapes à boca.

preciso estar com o gravador sempre pronto. Pois se tratava de um improviso através do qual a idéia surgia num momento muito singular e que eles mesmos não eram capazes de repeti-la tal e qual. A idéia poderia até ser retomada, mas quando rimada é algo impossível de ser repetido com o mesmo realismo. Era comum assisti-los ouvindo um rap, e alguns deles, numa espécie de encenação, teatralizar a crônica retratada pelo rap que tocava no aparelho de som. Confesso que muitas letras de rap só eram possíveis ser entendidas mediante tais intervenções mímicas. É como se estivesse assistindo a própria cena retratada, sendo reconstruída pela ação dos hoppers.

Uma das maiores dificuldades encontradas no campo estava relacionada a problemas de comunicação. Embora todos nós pertencêssemos a uma mesma realidade lingüística, isto é, todos falassem a língua portuguesa, me deparei com um universo permeado de (gíria) ou “*dialeto*”<sup>17</sup> desconhecido por mim em quase sua totalidade.

*15 de novembro de 2003 – são 15h00min horas, havíamos combinado nos encontrar no Morro. Estaciono o carro na Rua da Sé, no pé do Morro e subo por uma escadaria lateral até, mais ou menos, metade da subida, onde mora o DJ Nino, com quem iria me encontrar. Como sua mãe havia me dito que ele teria subido, eu continuei a subida para encontrá-lo em cima. Após alguns degraus, ouvi alguém gritar: “Preto Mil”. Parei para verificar quem era e vislumbrei em baixo o Dj por quem eu procurava. Atendi ao sinal para descer. Ao chegar a baixo, ele me disse: “não suba, pois a coisa travou”. Perguntei do que ele falava. Ele retomou, rindo, possivelmente, da minha ignorância e me falou que o Morro estava cheio de policiais. E que não dava pra subir, pois era embaçado. (diário de campo).*

As próprias composições deles encontram-se impregnadas dessa realidade. Por isso, tive, muitas vezes, que recorrer aos seus autores para obter uma explicação que possibilitasse compreender o que queriam dizer. Durante uma conversa, parava-os sempre que necessário, para pedir esclarecimento sobre um ou outro termo usado por

---

<sup>17</sup> Mano BRONW – Racionais MC’s. “Negro Drama”. Documento em áudio. Cosa Nostra Prudções.

eles. Outro recurso de que fiz uso foi procurar acompanhá-los em todos os shows, além de passar grande parte do dia com eles percorrendo ruas e becos da favela, subindo e descendo escadarias do Morro. Nessas ocasiões, conversava, muitas vezes, sobre algo não diretamente ligado à minha pesquisa, para me ambientar com linguagem da favela e com os significados que eles atribuem às suas ações naquele contexto.

Alba ZALUAR (Op. Cit. p. 116) fala do uso, pelo nativo, de dialeto geralmente desconhecido do pesquisador, expresso, muitas vezes, como forma de “*excluir o pesquisador da conversa*”. No meu caso, não me senti, um só momento, excluído em qualquer roda de conversa, até porque eles próprios faziam questão de me incluir na roda. Mesmo quando eles tinham reunião de planejamento de atividades ou discussão sobre questões de relacionamento, como, por exemplo, atitudes reprováveis de algum membro da Família MBJ - esses eram assuntos particulares, que envolvia muitas vezes, tomada de decisão da parte deles e, nesse caso, não cabia a mim, interferir – mas, mesmo assim, eles insistiam em minha participação.

*Era 08 de outubro de 2003,<sup>18</sup> recebi um telefonema informando que haveria uma reunião da Família MBJ. Ao chegar lá, eles me informaram que se tratava de alguns membros da Família MBJ que estavam envolvidos com drogas. Eram três hoppers que estavam fumando maconha. Participei da conversa e a pedido deles, tive que opinar sobre a questão. Lembro aqui, ainda, as observações de ZALUAR (Id.) quando tratando do caráter político da pesquisa participante afirma:*

*A pesquisa é prática, é ação, leve este nome ou não. E é política não só no sentido amplo [...]. A pesquisa é política também no sentido restrito de que impõe ao pesquisador a necessidade de montar estratégias e táticas para conseguir a sua participação (ou presença) no grupo. Para isso, o pesquisador se engaja num circuito de trocas que não se limita às mensagens das conversas e entrevistas. Presentes, atenções, pequenos favores, e, mais fortemente, atitudes definidas em situações de impasse em que está em causa sua aliança com o grupo estudado ou [...] que vão*

---

<sup>18</sup> Nota do diário de campo.

*permitir a continuidade desta presença estranha. [...] isso não significa encampar a heteronímia nem ameaçar a autonomia cultural dos 'nativos', mas admitir que elas existam, pensar sobre elas e transmitir o que se conheceu na linguagem que não é a dos 'nativos', mas a dos pares.*

Outro recurso muito utilizado por mim foi o da entrevista. Algumas vezes era preciso parar para entrevistar alguns deles. Algumas vezes as entrevistas eram semi-estruturada, outras vezes, aberta. Sempre procurei iniciar uma entrevista de forma sutil e, às vezes, sem deixar transparecer que estava fazendo isso, pois informação é uma coisa perigosa e não muito fácil de conseguir num universo em que a vida é um risco e o respeito à individualidade é “lei”; um princípio que deve ser cultivado como que por um acordo tácito, como forma de preservação da própria vida.<sup>19</sup> Um lema muito presente nesta realidade é “*cada um é cada um*”. Assim, eles evitam se envolver com situações de perigos. Essa expressão reflete uma individualidade que está presente em muitas de suas composições, como representação de seu mundo, e são também utilizadas para iniciar uma conversa.

Isso não significa que eles não desenvolvam espírito solidário na comunidade, mas assinala um tipo específico de existência em que o respeito à diferença é mais que uma realidade, é uma estratégia de sobrevivência. Preocupar-se, além do estritamente necessário, com a vida alheia, pode significar um perigo, quando não, torna uma pessoa um arquivo valioso na quebrada, razão para ser procurado tanto pela polícia, como pelos “*chefes de bocas*”. Quem procura saber demais num lugar como este, acaba se tornando um alvo fácil. Assim, evita-se falar sobre o alheio; assim,

---

<sup>19</sup> Lembro-me de que, certa vez, procurei uma senhora para entrevistar, e depois de ela me fazer uma série de perguntas sobre a finalidade (como eu iria usar as informações, a quem eu iria mostrar, se eu pretendia divulgar, se eu trabalhava em alguma rádio ou televisão) e ainda que assegurasse a ela não divulgar, que tratava-se de um trabalho de pesquisa meramente acadêmico e científico e que ela podia ficar tranqüila, ainda assim tive que usar de vários artifícios para obter alguma informação sobre o que pretendia.

preserva-se a vida. Por essa razão, era preciso modificar, vez por outra, a forma de incursão sobre o campo, transformando entrevistas, muitas vezes, em conversas informais e às vezes silenciar, ou até mesmo trocar o rumo da conversa, para não deixar muito exposta minha curiosidade e não despertar olhares inquisidores.

Ainda em relação à entrevista, foi necessário adotar algumas estratégias para evitar o que identifiquei como “fenômeno de contaminação”.<sup>20</sup> Assim procurava evitar que a conversa algum jovem sobre aquele contexto pudesse ser contaminada pela visão de outro mais influente no movimento, do mesmo modo que eles se inspiram nos ídolos do hip-hop nacional, eles também possuem seus ídolos locais.

*Hoje, deparei-me com uma discussão entre dois rappers, membros da banda Juventude Sangrenta. Tratava-se das composições “rap” produzidas por um deles, cujo conteúdo deixava claro a influência do rap contundente do “Facção Central” – uma banda do sudeste do Brasil, cujas letras são consideradas mais agressivas no contexto do hip-hop nacional. – O outro componente da banda, embora não se negasse a cantar as composições daquele rapper, entendia, no entanto, que aquela composição não retratava o cotidiano de sua quebrada, o Morro Bom Jesus. É preciso deixar claro aqui que os dois moram na mesma escadaria do Morro, e que se tratava de uma influência de estilos diferentes. Isto é, aquele rapper que defendia a composição agressiva era levado a construir uma realidade a partir de uma leitura externa à sua própria realidade, o que o outro não concordava, pois para este, rap é compromisso com a verdade, e neste caso o que estava sendo retratado não era “a verdade”. Como não foi possível um acordo, o rapper que questionava decidiu sair da banda e juntar-se a um outro, criando a banda “Consciência Nordestina”. Dizia ele: “Quero um rap que retrate nossa realidade de Caruaru e não coisa que não acontece aqui.” (Diário de Campo – 27/03/2003)*

Por isso era necessário adotar algumas estratégias para preservar a autenticidade da resposta. Procurava, então, falar com eles em separado, ou tomar seus depoimentos; repetidas vezes, sobre um mesmo assunto, e, ao final comparava-os, como

---

<sup>20</sup> É que, à medida que os entrevistava, observei que um jovem, na condição de liderado, acabava repetindo o que os mais influentes diziam. É a isto que chamo de contaminação.

a buscar uma garantia de autenticidade do depoimento e evitar a contaminação. As incursões coletivas, não eram descartadas, como, aliás, nada era, por assim dizer, sem importância, naquele universo.

Minha presença constante entre os hoppers levou-me a perceber que, nesse contexto, o exemplo tem uma força extraordinária. Tudo aqui é observado e, às vezes, seguido. Até mesmo o caminho do crime. Os criminosos que têm prestígio na favela podem ser motivos de orgulho para muitos jovens. Neste caso, são seguidos e tomados como exemplo. Pude observar que, naquela realidade, a referência para os jovens e adolescentes é muitas vezes marcada pelo sucesso no crime. Nem sempre o pai se constitui um exemplo positivo para o filho e, quando o é, nem sempre é imitado. Daí ser possível perceber a importância da atuação dos hoppers na “quebrada”,<sup>21</sup> na rua. Cantando a trajetória da vida no crime, usando os exemplos da vida criminosa, eles alertam os seus pares sobre os riscos que a vida “bandida” lhes segreda.

Neste contexto, o exemplo dado pelos hoppers, na forma como eles são vistos e se pensam, tem uma força positiva para a juventude da favela. Sua presença no palco, no dia-a-dia, seu discurso sobre a realidade, a percepção do mundo e de sua posição no sistema social, suas linguagens e atitudes; tudo contribui para a transformação da estima do jovem e mudança social. Uma ocasião, um b.boy confessou-me, com orgulho, o fato de os garotos de sua quebrada o imitar toda vez que o viam caminhando pelas ruas e becos. Um sinal do reconhecimento da arte do b. boy. É, sobretudo, no corpo que estes jovens expressam sua percepção do mundo, e os mais novos aprendem a se defender das ciladas, pela imitação dos mais velhos.

---

<sup>21</sup> Termo muito utilizado para se referir à favela. A quebrada é a favela.

No processo da pesquisa era importante está atento às recomendações de ZALUAR, (Op. Cit. p. 119) para não cair naquilo que ela identifica como “*conto dos nativos*”. Era necessário não perder de vista que o trabalho antropológico se consubstancia destas duas realidades: de um lado a teoria, que tem o papel fundamental de estruturar um discurso sistematizado sobre a realidade; de outro o campo, que fornece o conteúdo com o qual o antropólogo constrói o seu discurso. Este é constituído de interpretação sobre a realidade, apoiada nos pressupostos de uma teoria social. Como assinala OLIVEIRA (2000:18), o conhecimento antropológico é constituído a partir de três etapas – *olhar, ouvir e escrever*. Mas estas três etapas estão marcadas por “*nossa inserção nas ciências sociais, essas ‘faculdades’ ou, melhor dizendo, esses atos cognitivos delas decorrentes assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir nosso saber.*”

O conhecimento é uma construção-ação intersubjetiva, em que os sujeitos reagem a situações mais diversas possíveis. Segundo Rivers (apud PEIRANO, Op. Cit. p. 37),<sup>22</sup> o campo exerce uma importância fundamental para a pesquisa etnográfica. Propunha ele que “*as noções abstratas deveriam sempre ser atingidas por intermédio do concreto*”. E ainda, que “*o investigador de campo deveria reconhecer que o nativo também tem um ponto de vista, provavelmente bem mais interessante que o do pesquisador*”. O que os nossos pesquisados, os jovens hoppers, têm a dizer sobre si mesmo e sobre seu cotidiano? E sobre essa associação com o crime e os estigmas que lhes são atribuídos, *às vezes por eles próprios?* Como essas linguagens eram construídas, por que a proximidade com a linguagem do crime e da violência urbana?

---

<sup>22</sup> RIVERS. “Notas and Queries de 1912.” In. Mariza PEIRANO. Op Cit. p. 37.

Essas foram algumas das questões que permearam nossas observações de campo, e que estavam presentes, também, em nossas entrevistas. E, aqui, o conselho de Rivers – *combinar relatos nativos com observação etnográfica* – nos foi, por assim dizer, fundamental. Peirano (Id. p. 38, 9) citando Stoking Jr., alerta para o fato de que “*a pesquisa de campo pressupõe uma hierarquia: ou ela é aceita pelos nativos, ou não há pesquisa etnográfica*”.

Evidentemente, isso nos leva a refletir sobre a idéia de “co-autoria” suscitada pelos pós-modernos que, segundo Peirano, “*não ocorre entre indivíduos empíricos concretos, mas teoricamente na produção etnográfica*”. Evidentemente que seria preciso, também, relativizar o conceito de “*co-autoria*”. Os discursos dos jovens hoppers, presentes em nossa pesquisa, não chegam a ser, evidentemente, “*transcrições objetivas*” dos diálogos etnográficos. Como já disse acima, nem tudo era muito claro na fala dos jovens, e eles próprios me advertiam para este fato, pois a cultura, além de sua dinamicidade, é cheia de paradoxos. E aqui ainda temos as questões biográficas relativas ao pesquisador. Volto a Peirano (Id. p. 41), quando afirma sobre o trabalho do antropólogo, que ele não se desenvolve “*linearmente*”, mas revela “*nuanças etnográfico-teóricas*” que resultam, “*do tipo de escrita, mas também do momento específico da carreira de um pesquisador, em determinado contexto e a partir de peculiaridades biográficas*”.

Fazia-se necessário, ainda, estar atento aos processos de interpretação que os atores sociais estudados utilizavam na relação com a sua realidade, pois é aí que reside a compreensão já realizada nas atividades mais corriqueiras da vida ordinária. Como afirma Coulon (1995: 11, 2):

*O mundo social é o mundo da vida cotidiana, vivida por pessoas que não têm interesse teórico, a priori, pela constituição do mundo. É um mundo, no entanto, intersubjetivo, onde as experiências privadas podem ser transcendidas em um mundo comum, mediante a troca de ponto de vista, bem como, a conformidade do sistema de pertinência das partes, isto é: as pessoas acreditam em objetivos comuns. Os atores de um fato social, por ocasião de suas interações, definem sempre as instituições em que vivem.*

Do ponto de vista antropológico, não existem seres humanos brutos como pedras, os quais necessitem ser talhados para se tornar alguém com condição de compreender sua realidade e de agir sobre ela.

*Todo ser humano tem uma concepção espontânea e imediata do mundo, que, consciente ou não, é a base de toda a ação. A cultura se estabelece à medida que uma determinada concepção de mundo toma corpo e vai estruturando-se como pensar comum e como bom senso. Toda cultura remete, necessariamente, a uma relação política que os sujeitos estabelecem com seu mundo. Para isso, faz-se necessária a constituição de um ambiente onde haja a liberdade, onde a consciência possa fluir. É nesse processo que o sujeito toma consciência de si enquanto realidade, assim como toma consciência da ideologia que lhe é imposta de fora. Descobrimo-nos, descobrimo o mundo que oprime e constitui a contra-hegemonia. (GRAMSCI, 1986: 11)*

Compreendo que a realidade social é um “processo” através do qual os traços da aparente estabilidade da organização social são continuamente criados. Daí a importância do contato social entre pesquisador e realidade pesquisada, dado a insistência no papel criativo desempenhado pelos atores na construção de sua vida cotidiana e pela sua atenção aos pormenores dessa construção. A interação é vista aqui como uma ordem negociada, temporária, frágil, permanentemente reconstruída, a fim de interpretar o mundo.

Este mesmo processo interativo, que esteve presente no tempo que estive no campo com meus informantes, também se fez presente na escrita da tese, na escolha dos

tópicos e subtópicos, na seleção do que deveria ser matéria de análise. Posso dizer que se trata de um texto polifônico, pois é assim que se compõe a escrita antropológica. Deste modo os títulos e assuntos de cada tópico, fora decidido em tendo como pressuposto, a escuta aos jovens do hip-hop do Morro Bom Jesus, minhas percepções e as orientações de minha orientadora e co-orientadora.

O texto está apresentado em quatro capítulos. No primeiro, procuro dar relevo às pesquisas sócio-antropológicas no campo da juventude, e aí, destaco a juventude como uma categoria sócio-histórica, para perceber como essa categoria social sofre as alterações do tempo em que é problematizada. Concluo esse tópico, dando voz aos jovens hoppers sobre suas apreensões sobre o significado de ser jovem no contexto social da favela e no hip-hop. No segundo capítulo procuro apresentar uma visão do que constitui o objeto de estudo. Recorto aí o cenário e a pesquisa. Meu objetivo era apresentar as apreensões sobre o sentido das relações sociais constituídas no interior do bairro, capturando o sentido de pertença e a teoria social construídas pelos jovens, resultante de suas percepções ao sistema e a estrutura social. No terceiro capítulo procuro apresentar minhas percepções sobre as relações sociais no interior da família, no círculo da vizinhança e de amigos. Meu objetivo era traçar um quadro que possibilitasse enxergar as influências que estas relações exercem na demarcação do imaginário social sobre o cotidiano da favela. Destaco aí, sobretudo, o papel social da mulher mãe no processo de proteção daqueles jovens, que os assumem como saído de suas próprias entranhas indistintamente, sendo filho ou não. No quarto e último capítulo procuro recortar aspectos da linguagem e de como a mesma apresenta aspectos, tanto da estrutura social, como das ações sociais dos jovens em relação ao coletivo juvenil na favela, mas também na constituição dos conflitos sociais internos e externos à favela,

isto é com o sistema. Nossa intenção era discutir estratégias ou mapas para a compreensão das linguagens dos jovens do hip-hop, quando os mesmos, utilizando-se de aspectos da estrutura social, procuram otimizá-los na direção de uma mudança social que tem seu início com o reconhecimento.

## **I. “Juventude”: a manipulação de uma categoria.**

Toda temática de pesquisa, no campo próprio das ciências sociais, passa por um problema social e político, não fosse, a investigação científica, um modo específico de inserção e participação dos investigadores sociais na sociedade. Questões sociais são problemas que emergem de uma realidade material e social (real-social), para cuja solução é forçoso pensá-la de forma distinta. No presente caso, a investigação tem a ver com as construções das diferentes linguagens e performances juvenis no interior do Movimento Hip-hop no Morro Bom Jesus e Bairro Centenário. O que se deseja é investigar as dissidências no interior do movimento juvenil, seus antagonismos e cumplicidades com a vida cotidiana, estabelecidas como campo de luta por reconhecimento. Parto do pressuposto de que os jovens nestas localidades trafegam entre os extremos “visibilidade/invisibilidade” e talvez aí, possa encontrar explicações para as motivações para suas ações e linguagens.

Nesse processo suas performances, dado a inacessibilidade de suas significações no conjunto da estrutura social, acabam por ser vista como envolvidas em um jogo de legalidade/ilegalidade, mesmo quando o “conflito” com a lei não esteja

acentuado, visto que tais ações se encontram possuídas de uma significação que vai além do que aparentam ser (GEERTZ, 1989).

A investigação científica, aqui proposta, enquanto forma de problematizar a realidade, dirige-se essencialmente às interrogações sobre as relações sociais, naquele contexto, buscando compreendê-las do ponto de vista causal e, relacional (BOURDIEU, 1996); o que elas constituem? Como estão caracterizadas? Por que falar em cumplicidade com o crime quando se referem às produções culturais, relativos àqueles jovens? Qual o sentido das produções e linguagens dos jovens, quando retratam a violência? Pode-se falar em homogeneidade de sentidos, quando se trata das falas e das ações dos jovens? Qual o sentido das dissidências entre os jovens no movimento hip-hop? Sempre houve essas dissidências, quais as suas causas? Estas são questões de natureza teórica, que contribuem para a relativa negação de um dado real, porque o cria como dimensão problemática, numa construção artificial que se reduz a qualquer finalidade prática.

Como problemática científica, o objeto aqui passa a ser uma construção teórica, e como tal; objetiva estabelecer rupturas com as representações correntes sobre aqueles jovens – a “doxa” hegemônica – buscando desenvolver em relação à realidade socialmente construída – que é a juventude – outra “doxa”, mais sólida que a espontânea, sem que hesite em tornar-se “paradoxa”.<sup>23</sup> Que as teorias científicas são efeitos de manipulação, isto é fato. A juventude é uma categoria socialmente manipulada (BOURDIEU, 1983:112-21). Esse é o sentido paradoxal das teorizações sobre essa categoria científica, como assinala José Machado Paes (1993: 22):

---

<sup>23</sup> Ver, para melhor esclarecimento, José Machado PAES. Culturas Juvenis. 1993 p.22.

*Nas representações correntes da juventude, os jovens são tomados como fazendo parte de uma cultura juvenil 'unitária'. No entanto, questão que se coloca à Sociologia da Juventude é a de explorar não apenas as possíveis ou relativas similaridades entre jovens ou grupos de jovens (em termos de situações, expectativas, aspirações, consumos culturais, por exemplo), mas também – e principalmente – as diferenças sociais que entre eles existem.*

O que a Sociologia da juventude tem procurado, segundo Paes (Op. Cit. p. 23), é, por um lado, como pertencente a uma “fase da vida”, encontrar aspectos uniformes e homogêneos que caracterizam essa fase da vida. Aspectos que fariam parte de uma ‘cultura juvenil’ específica, portanto, de uma geração definida em termos etários; e por outro, a juventude tomada como diversidade, “*perfilando-se diferentes culturas juvenis em função de diferentes pertenças de classes, situações econômicas, parcelas de poder, interesses, oportunidades ocupacionais, etc.*”. Segundo Paes, seja por um lado ou por outro, é possível encontrar os “*paradoxos da juventude*”.

A expressão “cultura juvenil”, nesse sentido, refere-se a uma construção social que existe, mais como representações sociais do que como realidade. Daí porque alguns jovens vão se situar nesta ou naquela representação social. Como, ainda assinala o pesquisador português (Idem, p 52), o conceito de cultura associado ao de juventude pode ser compreendido sob dois ângulos da sociologia da juventude. Nas correntes ‘geracionais’ e ‘classistas’ o conceito de culturas juvenis “são uma forma de ‘resistência’ à cultura de ‘classe dominante’”. Quando não, mesmo, a sua expressão linear, as culturas juvenis são conceituadas como comportamentos desviantes, como incapacidade dos jovens ajustarem-se às normas de comportamentos dominantes, aqui representado pelo adulto.

*A juventude é um mito ou quase mito que os próprios meios ajudam a difundir e as notícias que estes veiculam a propósito da cultura juvenil ou de aspectos fragmentados dessa cultura (manifestações, modas, delinqüências, etc.) encontram-se afetadas pela forma como tal cultura é socialmente definida.*<sup>24</sup>

A juventude, quando relacionada a um processo que se desenvolve numa referida fase da vida, isto é, que se inscreve em determinado período histórico é uma descoberta que envolve uma convergência de fatores culturais.

*Geralmente, são os indivíduos quem, no dia a dia, tomam consciência de determinadas características específicas a um período da sua vida. Se estas características afetam um universo considerável de indivíduos pertencentes a uma geração, elas são culturalmente incorporadas em determinados modos de vida. Se essas características, específicas a um determinado período de vida se apresentam como expressão de determinados 'problemas' sociais, atraem a atenção dos poderes públicos, podendo surgir medidas legislativas ou de 'terapêutica' social – que por via institucional, consigam dar resolução parcial a esses problemas. Estas medidas interferem, por sua vez, na vida quotidiana dos indivíduos podendo influenciar o timing das transições de uma para outra fase da vida.*<sup>25</sup>

É, a partir dessas considerações que afirmamos, que enquanto categoria sociológica, a juventude constitui-se de uma complexidade que lhe é própria, de modo que, compreendê-la implicaria, em primeiro lugar, despojar-se de qualquer “pré-noção”, para apreendê-la num dado contexto, isto é, na realidade social e histórica (BOURDIEU, 1996: 46-81). Muito do que se tem produzido sobre a juventude tem mostrado sua fragilidade, sobretudo, por se pautar mais pelas influências de uma “doxa” comum, que pelo esforço de superação das dificuldades no campo próprio de sua complexidade. O senso comum pode ser muito útil como revelador de determinadas nuances que a realidade possua, mas ele deve ser apenas um ponto de partida, jamais o fim da investigação científica.

<sup>24</sup> José machado PAES, Op. Cit. p 27.

<sup>25</sup> Idem, p29.

Como assinala Alvim (2001: 189 – 203), “*essa é uma influência que necessita ser cuidada com maior atenção, para se evitar precipitações*”. Desse modo, o que pretendemos com o presente capítulo é refletir sobre as possibilidades de se analisar as juventudes, como tem sido abordada pelas ciências sociais, para se poder então construir um caminho que possibilite entender o fenômeno da juventude situada em um campo específico das ciências sociais, procurando superar toda doxa comum.

### **1. A Juventude e o discurso da homogeneidade social.**

Uma tendência quase comum nos estudos sobre juventude tem sido a construção de um discurso homogeneizador dessa categoria sociológica. Trata-se de uma característica oriunda dos critérios adotados por alguns estudos sobre a forma de classificação da juventude, quase sempre de caráter biológico. Acabam por ocultar as peculiaridades aos diferentes grupos de jovens. Nas tendências em que o critério biológico é tomado como elemento classificatório diferenciador, a juventude aparece como um “*fato social intrinsecamente instável*” (LEVI e SCHIMTT. 1996: 7 – 17), que intermedeia a passagem da infância, idade em que o grupo familiar marca seu papel fundamental, e a fase adulta, cujos papéis extrapolam os limites das relações familiares. A juventude é, desse ponto de vista, uma “*fase de transição*”.

Segundo Helena Abramo (1994:12), os estudos que partem dessa caracterização concebem essa transição como uma fase de preparação para a vida posterior, isto é, adulta, o que implicaria a “*suspensão da vida social.*” Esse tempo constitui um período escolar prolongado em que o jovem encontra-se “*fora do sistema de produção*”, uma moratória (MANNHEIM, 1968: 69). Para Margulis (2000: 15), por sua vez, essa condição social da juventude, proposta por algumas produções sociológicas, que incorporam em suas análises a diferenciação social e, até certo ponto, a cultura. Aí se diz que a juventude depende de uma “*moratória*”, “*um espacio de posibilidades abierto a ciertos sectores sociales y limitado a determinados períodos históricos.*” Esta é a razão pela qual a juventude é vista como estando à margem do processo social.

*Os talentos e potencialidades da juventude não são aproveitados socialmente; os jovens permanecem alijados dos processos de poder de decisão e mesmo de criação social. É uma situação de ‘moratória’, um tempo ou prolongamento de um tempo em que o jovem é tomado por um ensaio de experimentações que muitas vezes o induz ao erro dado à relativização da aplicação das normas sobre seu comportamento.*<sup>26</sup>

Tomando a categoria de “*moratória*” para representar esse “*estágio de transição*”, estes estudos acabam por não incluírem os jovens oriundos das classes trabalhadoras, dada à dificuldade de se imaginar que aqueles jovens possam ficar fora da produção, tempo ocioso, onde possam se habilitar para a assunção da vida adulta. A juventude aparece aí como uma categoria homogeneizadora e, como assinala Bourdieu (1983), “*entre estas posições extremas, o estudante burguês e, do outro lado, o jovem*

---

<sup>26</sup> As conclusões tiradas daí por aquele autor, acabam por incorrer nos mesmos vícios que sua crítica aponta, de modo que a referência ao mesmo serve apenas como lembrança da existência de sua posição.

*operário que nem mesmo tem adolescência, podemos encontrar hoje todas as figuras intermediárias”.*

A idéia de “fase” significando “movimento”, no qual “o jovem ensaia um percurso que leva do domínio da casa para o da rua”, é analisada por Salem (1986: 30-33), como representando o “*mundo do trabalho, das amizades, do namoro e do casamento, que, fechando o círculo, insere o jovem numa nova casa*”. Esse “movimento” assinala, segundo essa autora,

*Um processo de individuação dos filhos com respeito aos pais, isto é, a demarcação de um território próprio e de uma identidade mais singularizada – fenômeno que envolve a possibilidade de recusa dos valores e normas consideradas fundamentais aos mais velhos.*

Salem (idem) afirma ainda que,

*Embora o ciclo da vida que vai do nascimento à morte seja fato biológico universal, o recorte desse ‘continuum’, a consciência de singularidade de cada fase como dotada de características próprias e distintas, e mesmo a maior atenção concedida a uma ou a outra apresentam notória variações segundo épocas, sociedades e culturas.*

Podemos ainda, tomar as considerações de Philippe Ariès (1986:29-49), para quem, as “*fases etárias*” são em muitas civilizações, uma “*noção bastante obscura*”. Para Ariès, que essa idéia estava associada, a uma “*concepção rigorosa da unidade da natureza*”. Que prevaleceu durante muito tempo nas ciências. Na concepção de Maria Alice Foracchi (1972: 26, 7) a idade, enquanto categoria social, possui uma formulação qualitativamente precária, pontilhada por crises que se localizam tanto entre passagem, como dentro dela mesma. Diz essa pesquisadora:

*O hiato entre jovens e adultos em nossa sociedade, não pode ser compreendido meramente em função de diferenças ou limites de idade, [...] Distância entre as gerações que se manifestam socialmente sob a forma de rebelião ou de conflito é, sem dúvida, marcada por um ato de contestação que é puramente sintomático.*

Esse ato, para aquela autora, pode representar uma recusa ao modo convencional de ser e tratar a forma como a sociedade define o adulto, “*a rebeldia contra a coação externa das normas*”, embora seja com os adultos que o jovem aprende ser adulto. No dizer de Keniston (apud. FORACCHI, Idem. p. 28), os jovens ‘*são especialmente sensíveis às contradições entre a norma e a ação efetiva*’.

Cabe ainda considerar, aqui, as reflexões de Bourdieu (1983) que, ao analisar a categoria juventude, considera que classificações por idade, sexo e classe “*acabam por impor limites e produzir uma ordem em que cada um deve se manter, em relação à qual cada um deve se manter em seu lugar*”. Para esse autor, as divisões entre as idades são arbitrárias, variando inteiramente e sendo objeto de manipulação. “*Juventude e velhice não são dados, mas construídos socialmente na luta entre jovens e velhos*”. Diz ainda que, se partirmos dos dados biológico-sociais para distinguirmos essa categoria, seria preciso analisar as diferenças entre as diversas juventudes.

*Comparar sistematicamente as condições de vida, o mercado de trabalho, o orçamento do tempo, entre outros, de jovens que trabalham e de adolescentes de mesma idade (biológica) que são estudantes, e encontraríamos diferenças essenciais, que passariam, evidentemente, pela condição de classe social. [...] subsumir num mesmo conceito universos sociais que praticamente não possuem nada em comum, significaria um abuso de linguagem. E nesse sentido, ela seria apenas uma palavra.*

A idéia de *transição como uma condição juvenil* necessita ser relativizada, sobretudo porque não podemos precisar o tempo em que essa individuação ocorre.

Além do mais, ela não pode ser generalizada. Que dizer dos chamados “*adolescentes tardios*”? Muitos chegam até mesmo a abdicar do direito de constituírem suas próprias famílias, permanecendo com seus pais durante toda a vida. Outros a constroem, mas não estabelecem um processo de mudança. Então, que crise? Que moratória? Que transição? De que estágio, para que estágio? Fica claro, portanto, a fragilidade do argumento que define a “juventude” a partir do ciclo da vida, recortando um “instante” como representação dessa categoria, naturalizando-a, e/ou generalizando-a. Como afirma, ainda, Bourdieu (1996: 16-23) trata-se de: “*um modo de pensar substancialista*”.

## 2. Juventude e ação política.

É comum ouvirmos a expressão “*alienada*” para caracterizar uma pessoa que mantenha um comportamento apático em relação à vida política, aqui compreendida como “militância” ideológico-partidária. Assim, muitos se referem à juventude brasileira pós anos de 1980, como uma juventude “alienada”. Essa análise, também, teve um lugar na análise sociológica. Esse discurso, segundo Abramo (1994: 21 – 26), toma como fundamento uma perspectiva de análise comparativa com os movimentos juvenis da década de 1960, para fixar perfil dos grupos juvenis que surgiram em São Paulo por volta dos anos de 1980.<sup>27</sup> Segundo essa pesquisadora, a geração de 1960 compreendia jovens com características diferenciadas da juventude atual. Eram militantes dos movimentos estudantis, protagonistas de uma participação

---

<sup>27</sup> A referência aqui é mais aos jovens que circundam em torno do rock paulista.

efetiva nos movimentos sociais contra a ditadura militar. Essa geração estava imbuída do espírito de realização política cujas bases eram as grandes utopias universais. Vale ressaltar, ainda, que tratava-se de jovens de classe média, portanto com um capital cultural, social e econômico (BOURDIEU, 1983) diferenciado. Esses mesmos estudos procuram tratar a juventude dos anos de 1980, como caracterizada por um espírito de rebeldia, incapaz de formular propostas de transformação social, circundada em seu cotidiano por questões individualistas, pragmáticas e, em alguns casos, hedonistas; como assinala Abramo (Op. Cit. p. xiii.):

*É a partir dessa ótica que a geração jovem mais recente aparece principalmente marcada pela negatividade, pela ausência de capacidade de reflexão crítica da ordem social, pela passividade em relação aos valores e práticas inscritas nas tendências sociais da época, pela falta de empenho transformador ou de imaginação utópica; essas ausências revelariam assim um desvio, uma traição da própria essência da condição juvenil.*

Nos estudos em que essa comparação é estabelecida, a participação política é focada como ativismo político-partidário, isto é, só tem sido considerada como participação quando configura um direcionamento ideológico e/ou institucional. Assim, não se reconhece que a política é inerente às ações culturais e que a mobilização e envolvimento da juventude na construção da realidade, na contemporaneidade, tem se dado muito mais pelas artes e expressões culturais, linguagens, que pela militância em organizações político-partidária, o que não significa dizer que não haja parcela da juventude presente neste tipo de participação. Penso no caso específico dos jovens com os quais estudo, aqueles inseridos no movimento hip-hop no Morro Bom Jesus em Caruaru, Pernambuco. Penso que esses jovens podem ser compreendidos a partir da perspectiva assinalada por Tereza Queiroz (2004: 15), quando essa pesquisadora afirma, que:

*Os jovens contemporâneos vêm utilizando a música e outras manifestações culturais como forma predominante de expressar sua experiência geracional. É através destas manifestações que os jovens falam sobre a sociedade contemporânea e suas relações de poder, sobre suas perspectivas de vida e esperanças/desesperança de futuro.*

As expressões culturais têm sido as formas mais presentes da participação política. Os hoppers, por exemplo, recriam formas de apropriação simbólica, de seu mundo, sobre as quais atuam, objetivando uma ação política efetiva na sua luta pelo reconhecimento bem como pela distribuição (FRASER, 2001 e HONNETH, 2003). O elemento que liga esses jovens seja nos guetos americanos, seja nas favelas brasileiras, está na leitura que eles produzem da exclusão social enfrentada por eles, nos guetos e/ou nas favelas. É aí que se acentua o caráter da participação política desses jovens. É isso o que vai estabelecer o recorte que essas manifestações culturais vão apresentar. Isso traduz o sentido da expressão muito repetida por jovens participantes do hip-hop: “*periferia é periferia em qualquer lugar*”. Estas expressões/representações culturais não estão presentes apenas nas formas discursivas, mas também, nos estilos próprios destes jovens, destacando-se a forma de vestir, a musicalidade e atitudes que vão de encontro aos modelos convencionais de sua época.

E aqui, outra vez aproprio-me das considerações de Helena Abramo (Op. Cit. p. xv), quando se referindo, mais especificamente a uma categoria de jovens inseridos em movimentos culturais que surgiram e atuaram em São Paulo durante a primeira metade da década de 1980, estes jovens punks e aqueles que atuaram em torno do ‘rock paulista’ e que ficou conhecido, pela designação ou ‘batismo’, como afirma Abramo, como darks. Diz essa pesquisadora que esses jovens:

*Articulam uma fala, com suas figuras carregadas de signos, com sua circulação pelas ruas da cidade, com suas músicas, levantando questões e buscando provocar respostas, simultaneamente, sobre sua condição juvenil, sobre a ordem social e sobre o mundo contemporâneo. Não estão, assim, restritos ao âmbito do privado; e seu significado não se reduz ao caráter simbólico da crise social vigente, pois eles se produzem intencionalmente como emblema e é exatamente nisso que reside sua atuação crítica.*

E, ainda, na perspectiva de Foracchi (1972: 11), tratando agora dos jovens inseridos mais especificamente em movimentos estudantis afirma, que esses jovens:

*Não se restringe às indagações, não se mantém prisioneiro das dúvidas e ansiedades que marcaram a sua adolescência, mas imprime-lhes, com acerto ou erro, adequação ou não de meios e fins, com compaixão ou com impiedade, um sentido ativo de engajamento.*

A diferença é posta, aí, como traço característico da participação na construção da realidade social. Diferença, como traço cultural e político, que está presente também nas composições e performances apresentadas pelos jovens participantes do movimento hip-hop. Diferença que se apresenta como um processo de afirmação que se dá pelo reconhecimento do outro, não como superior ou inferior, mas, apenas, como diferente. Foi assim com a luta dos jovens excluídos nos guetos americanos, embora sua situação ainda esteja longe de ser reconhecida como uma vida realmente emancipada. Tem sido assim também na luta dos jovens espalhados nas favelas brasileiras, que não querem ver-se como futuro, mas como presente desse país, como assinalam Eduardo, líder da banda Fação Central <sup>28</sup> e DJ Nino da Família MBJ, nos fragmentos abaixo, respectivamente:

---

<sup>28</sup> Somos assim, juventude de atitude – Fação Central. Documento em áudio.

*Futuro do país não cola mais, dá um tempo! [...] a gente vive com isso todo dia, quase toda hora; roleta russa, cinco balas num tambor de seis. Se não for hoje é amanhã. A gente nunca tem vez! Nossa revolta é por aí, nós somos vítimas sim, mas juventude de atitude até o fim.*

*Por que o sistema não quer nos ver como capazes de decidir aquilo que cada um entende ser? Por que estão sempre nos tratando como futuro, que eles querem que seja? Eu mesmo já disse: parem de nos ver como incapazes de decidir por nós, parem de nos ver como futuros do país, nós somos o presente! Então antes de decidir por nós, consulte-nos sobre o que queremos!...*

### **3. Juventude e produção cultural.**

O surgimento da expressão “cultura juvenil” se dá por volta dos anos de 1950. Segundo Helena Abramo (Op. Cit. p.27), surge como uma expressão genérica “*que designa todo o universo comportamental juvenil e que é de alguma forma partilhada pelos diferentes setores e grupos que compõem a juventude.*” Essa pesquisadora entende que a referida denominação apresenta algumas dificuldades, porque ela esconde “*condições sociais e experiências diversas*”, mas, ainda assim, compreende sua utilidade “*como uma referência para designar um ‘campo de acontecimentos’ que permite enfocar aquelas manifestações que não aparecem necessariamente sob a forma de movimentos sociais*”.

Segundo Abramo (Idem), ainda, a configuração e problematização da juventude sofrem uma ampliação significativa no período pós-segunda Guerra Mundial. O principal sinalizador desta mudança é a

*Emergência de uma cultura juvenil ampla e internacional, ligada ao tempo livre e ao lazer, que abarca novas atividades e espaços de diversão bem como novos padrões de comportamento, especificamente juvenis, que produzem uma série de atritos e conflitos com as normas e instituições e seus representantes.*

E, é aí que os temas da “*rebeldia juvenil*” e “*conflitos familiares*” aparecem como “*padrão generalizado ligado à juventude*”. É nesse bojo de mudanças, que tem origem uma “*cultura juvenil*”. Ao que parece, pelos dados apresentados, essa “*cultura juvenil*” estaria associada à “*cultura de massa*”, provocada por todo um processo de mudanças sociais desencadeado como consequência de fatores ligados, fundamentalmente, ao tempo de lazer. Conclusão que também se apóia nas considerações de Edgar Morin (1997: 137-140), que se refere a uma “*cultura juvenil-adolescente*” como parte de uma cultura de massa. Diz ele: “*queremos essencialmente destacar, aqui, o nascimento e a formação de uma cultura adolescente no seio da cultura de massas, a partir de 1950*”. Esta expressão cultural, segundo esse autor, é ambivalente.

*Ela participa da cultura de massas que é a do conjunto da sociedade e, ao mesmo tempo, procura diferenciar-se. Está economicamente integrada na indústria cultural capitalista, que funciona segundo a lei de mercado. E é, pois, um ramo de um sistema de produção-distribuição-consumo que funciona para toda a sociedade, levando a juventude a consumir produtos materiais e produtos espirituais, incentivando os valores da modernidade, felicidade, lazer, amor etc. Mas, por outro lado, sofre a influência da dissidência e da revolta, ou mesmo da recusa da sociedade de consumo.*

A categoria “*adolescente-juventude*” possui, segundo esse autor, um caráter de “*indeterminação/determinação*”; a primeira estaria relacionada ao “*estado incerto que vem da coexistência, da imbricação e também da distância entre o universo infantil e o universo adulto*”, enquanto a segunda, constitui “*o que vem preencher esta zona*

*incerta*”. Esse elemento preenchedor, a que se refere Morin, é a “cultura”, por um lado e, a “*condição de estudante ou escolaridade prolongada*”, por outro. Essa cultura “*adolescente-juvenil*” se constitui por volta de 1955, e tem como elementos de base a indústria cinematográfica e fonográfica. Como assinala esse mesmo pensador (Op. Cit. p. 138, 9):

*Aí se cristalizam não apenas um gosto juvenil por uma música e uma dança particularmente intensas, mas quase uma cultura, como o exprime muito bem o sentido do termo ‘yê-yê-yê’ que, na França, encobre, não apenas um domínio musical, mas certa maneira de ser.*

O desenvolvimento desta cultura estaria ligado a uma conquista de autonomia dos adolescentes no seio da família e da sociedade.

*A aquisição de relativa autonomia monetária (dinheiro para o gasto diário dado pelos pais nas sociedades avançadas e, alhures, dinheiro para o diário conservado pelos adolescentes que ganham a vida e entregam tudo que ganham aos pais) e de relativa liberdade no seio da família (o que nos conduz ao problema da liberalização, aqui, da desestruturação, acolá, da família) permitem aos adolescentes adquirir o material que lhes insuflará sua cultura (transistor, toca-discos e mesmo violão), que lhes dá sua liberdade de fuga e de encontro (bicicleta, motocicleta, automóvel) e lhes permitirá viver sua vida autônoma no lazer e pelo lazer. Esta cultura, esta vida aceleram, em contrapartida, as reivindicações dos adolescentes que não se satisfazem com a semiliberdade adquirida, e fazem crescer sua contestação a propósito de um mundo adulto cada vez menos semelhante ao deles (Idem.).*

Edgar Morin (Idem, p. 141) entende que, cada vez mais, afirma-se, no jovem, uma tendência precoce à emancipação que permitirá que ele se torne igual aos adultos em direito e em liberdade. Mas, segundo ele, trata-se de “*uma reivindicação difusa e não cristalizada em ideologia doutrinariamente constituída.*” Deste modo esse pesquisador chega mesmo a falar em “*classe de idade adulto-juvenil*” como um fenômeno oriundo da cultura adolescente-juvenil, “*no sentido em que esta cultura*

*crystaliza virtualidades provocadas pelo conjunto do processo social*”. A noção de classe de idade, segundo ele, “*não pode ser assimilada à classe social, tanto mais que se superpõe às classes sociais.*” No entanto, insiste na manutenção do termo, afirmando sua ambivalência: “*a noção de idade – segundo ele – conduz ao transitório (a evolução de qualquer indivíduo), e, de outra parte a noção de classe designa, neste fluxo constante, uma categoria estável.*”.

A juventude recortada aí enquanto categoria social que intervém como ator histórico no seio do mais recente devir, é afirmada pela sua ênfase às ações culturais como elemento catalisador dos anseios de um grupo social determinado. E é, nesse sentido, que se tem uma “*cultura juvenil.*” E, ainda, ela se caracteriza pelas ações do grupo. Esta perspectiva, pelo que tenho percebido, não descarta o caráter de homogeneidade da categoria juventude. Ela não pluraliza a juventude, ao contrário, toma-a no singular. Compreendo que essa “*cultura juvenil*” significa um movimento de busca incessante de redescoberta do mundo das vivências, um experimentalismo, uma hiper-atividade, a rebeldia ao sistema, e isso, pelo que me parece, não está presente na realidade, de forma singularizada, como sugere Morin, mas varia quanto aos seus atores e contexto. E aí reside a fragilidade dos argumentos aludidos.

Posto isto, temos que confirmar a defesa do argumento, já apresentado no início desse capítulo, em que configura a posição de Machado Paes (Op. Cit, p. 22) para quem a juventude é uma categoria, sociologicamente manipulada, e este é o sentido paradoxal da Sociologia da Juventude e, em última instância, da teoria científica. Como se quer deixar claro, a expressão “*cultura juvenil*”, nesse sentido, refere-se a uma construção social que existe mais como representação social do que como realidade. Daí

porque alguns jovens vão se situar nesta ou naquela representação social. Segundo esse pesquisador, ainda, é preciso transitar pela realidade, pois ela é capaz de nos revelar facetas antes desconhecidas. E esse tem sido o nosso caminho.

#### **4. A construção histórico-social da categoria de juventude.**

Percorrer toda a trajetória construída pela “sociologia da juventude”, ao mesmo tempo em que possibilita um momento de aprendizagem, constitui, por assim dizer, também, um processo revelador do quanto a atividade científica pode ser arbitrária, quando uniformiza a linguagem, sobretudo, quando trata de objetos culturais. Como diria Michel de Certeau (1995: 34):

*O desígnio de um grupo, sua luta por existir, traduz-se por uma constelação de referências, muitas vezes ocultas, não reconhecidas exteriormente, uma espécie de acordos tácitos. São espécies de crenças que permitem uma elaboração comum. Uma linguagem, uma vez falada – a condição de ser suportável –, implica pontos de referência, fontes, uma história, uma iconografia, em suma uma articulação de ‘autoridades’. O gesto que desmistifica poderes e ideologias cria heróis, profetas e mitos. Não há uma manifestação ‘sócio-cultural’ que não esteja fundamentada em signos críveis, referências que permitem seu comércio, não necessariamente exteriorizados.*

Assim características diversas na nomeação da juventude podem ser encontradas no curso da história. No início do séc. XX, a juventude é percebida como um sujeito social específico, com experiências, questões e formulações particulares, dadas pela sua condição etária e gerencial. No entre-guerras, a juventude é marcada por

um niilismo. Mas também é identificada como vanguardista. Outras tendências na abordagem da categoria juventude têm estado preocupadas com os processos de transmissão de normas comportamentais, atitudes de grupos que fogem a padrões considerados “normais” não factíveis de controle social: aparições excêntricas, grupos de delinqüência ou contestadores, uma vida “autônoma e inventiva” em que se cria um processo de auto-educação. A visibilidade da juventude e sua tematização como problema constrói-se, também, pela acentuação da ‘anormalidade’ como comportamento de grupos de jovens reconhecidos como “delinqüentes, excêntricos, ou contestadores”, implicando todos, embora de formas diferentes, um contraste com os padrões vigentes (ABRAMO. Op. Cit. p. 8-10).

É, no entanto, os argumentos de “rebeldia ao sistema”, a contraposição aos padrões dominantes incorporados por grupos “delinqüentes” ligados à criminalidade, mas também por jovens participantes das culturas de rua, que mais tem sido utilizado como ilustração aos estudos atuais como características dominantes da juventude. Como assinala Rosilene Alvim (2001):

*Essa tendência a ver o jovem como perigo, está mais associada a um imaginário estereotipado, cujo fundamento é um etnocentrismo oriundo tanto da forma como a mídia tem tratado as questões ligadas ao mundo da juventude, dando destaque a aspectos especificamente negativos, quanto do processo educacional, seja escolar, seja familiar, que tem olhado as produções culturais dos jovens, sobretudo do gueto, como subcultura, posta aqui com um sentido negativo, associando o comportamento juvenil à delinqüência.*

Esta mesma pesquisadora (2002: 43), seguindo a perspectiva teórica de Pierre Bourdieu (1983), tem se posicionado contrária a esta tendência e insistência de grande parte das pesquisas em destacar, em primeiro lugar, apenas aspectos negativos

da juventude e, em segundo lugar, a uniformização do discurso sobre essa categoria. Alvim (2000: 9) tem insistido, ainda, em que a categoria juventude não pode ser pensada senão a partir de uma pluralidade, uma “*polissemia dos conceitos*”. Diz ela:

*Tratar a categoria juventude utilizando-se do critério ‘unívoco’ como forma classificatória, significa anular qualquer diferença nas formas de manifestação do fenômeno da juventude. Erigida e nomeada a partir daí, tal realidade impede que se construam sujeitos sociais historicamente diversos, com trajetórias diferenciadas, como grupos e indivíduos que participam da delimitação de um campo como protagonistas em movimento.*

Daí se depreende que a juventude não pode ser pensada como um grupo homogêneo, marcado por uma classificação etária, ou por uma adjetivação, seja positiva, seja negativo. Não, ao menos, como atores histórico-sociais. Noutro lugar (ALVIM, 2002), diz essa pesquisadora:

*É impossível pensar a categoria juventude sem se considerar o campo no qual ela se situa, ou seja, quem são os jovens de que falamos e ‘assistimos’? Trata-se do conjunto de jovens da sociedade ou são os jovens pobres?*

A juventude é concebida, nesta perspectiva, como uma construção histórico-social, portanto, gestada num processo social e histórico. Deste modo, é necessário distinguir de que jovem ou juventude está se falando; jovens burgueses, operários, estudantes, trabalhadores, galeras, patricinhas e mauricinhos, entre outros. Ou, ainda, retornando as considerações de Machado Paes (Op. Cit. p. 27),

*A juventude é um mito ou quase mito, que os próprios medias ajudam a difundir e as notícias que estes veiculam a propósito da cultura juvenil ou de aspectos fragmentados dessa cultura (manifestações, modas, delinqüências, etc) encontram-se afetadas pela forma como tal cultura é socialmente definida.*

Os jovens hoppers,<sup>29</sup> e aqui estou recortando mais especificamente aqueles jovens estudados, é, portanto, uma categoria no quadro de análise cujas características culturais e de ação os diferenciam, mas também os aproximam dos demais jovens sem, contudo, simplificá-los a uma única representação. Trata-se de jovens residentes numa periferia urbana de uma cidade de porte médio do interior de Pernambuco. Eles formam uma organização social juvenil designada pelos mesmos de Família MBJ (sigla oriunda das iniciais do bairro onde residem; Morro Bom Jesus). Foram, no presente estudo, recortados como objeto de análise, dado a influência que exercem entre os jovens de periferias urbanas, tanto locais, isto é, da cidade de Caruaru, como regional, isto é, das periferias das demais cidades da Mesorregião do Agreste de Pernambuco.<sup>30</sup>

## **5. Ser jovem: a perspectiva dos hoppers do Morro Bom Jesus.**

“Hoppers” é a designação com que são tratados os jovens que integram o movimento hip-hop. Os jovens com os quais tenho estudado estão situados numa faixa etária entre os 18 e 27 anos de idade, todos do sexo masculino,<sup>31</sup> com escolaridade

<sup>29</sup> Termo usado para designar os jovens integrantes do movimento hip hop. O hip-hop é uma cultura juvenil, de origem norte-americana que remonta aos anos 60, mais especificamente, em 1968, quando o negro Afrika Banbaataa, inspirado na forma cíclica pela qual a cultura do gueto norte-americano era transmitida bem como no estilo da dança mais popular da época, criou com o objetivo de apaziguar os ânimos, resultantes dos conflitos sociais no gueto, a princípio, uma forma de divertimento, logo transformado em alternativa à vida social do jovem do gueto. Esse período se destaca historicamente pelo surgimento de grandes lideranças na luta pela cidadania, como: Martin Luther King, Malcom X, e os Panteras Negras. Disponível em: <<http://newhiphop.8m.com/about.html>> acesso em: 05/12/2001.

<sup>30</sup> Estes jovens ganharam em 2008, prêmio Hutuz como melhor rap Norte-Nordeste do Brasil. Prêmio oferecido pela Central Única da Favela – CURFA/Rio de Janeiro.

<sup>31</sup> Quando iniciei minha pesquisa, ainda no Mestrado, havia entre eles a presença de algumas meninas. No Morro Bom Jesus existia duas bandas de rap composta por garotas. Eu tive a oportunidade de ouvir esses jovens sobre a participação feminina no movimento, assim como ouvi algumas mães que alegavam não ser muito seguro permitir que suas filhas andassem com galeras. Pesa sobre estes jovens

situada, em sua maioria, no ensino médio. Quando os conheci em agosto do ano 2002, eles estavam em situação de maior desvantagem do ponto de vista de sua formação escolar. A maioria, fora da escola, ainda na educação básica. O mais velho deles havia abandonado a escola, ainda, na (2ª) série do ensino fundamental.<sup>32</sup> Apesar desta desvantagem do ponto de vista do capital cultural (BOURDIEU, 2002) aqueles jovens desenvolveram uma habilidade para lidar com a realidade social, capazes de perceber de forma crítica que a problemática social a qual encontram-se envolvidos os jovens da periferia, extrapolam os limites da periferia.

Para eles, ser jovem nas condições sociais em que se encontram, significa enfrentar riscos com criatividade e coragem.

*Jovem é alguém que está sempre disposto a aprender, mas que também tem muito a ensinar. Ser jovem é saber enfrentar com tranquilidade as adversidades da vida. É estar sempre pronto e atento para responder com inteligência aos estímulos, os mais diversos, porque aqui eles são muitos e exige muita atenção porque um vacilo e já era! Ser jovem é ter atitude. Não é o futuro, mas o presente, o agora. É como diz Ed-Rock<sup>33</sup> “você tem que está preparado, pois um vacilo agora, derrota amanhã. Coragem agora, sucesso amanhã.” É estar sempre pronto a aprender com a experiência dos mais velhos, porque eles também foram jovens e sabem o que isto significa.*

<sup>34</sup>

No contexto da favela, cada dia é vivido com o máximo de atenção. Os estímulos oferecidos pela vida cotidiana podem se tornar uma armadilha que comprometerá toda a vida. Por isso, esses jovens estão atentos para não cair em

---

a desconfiança relativas aos seus comportamentos sociais, mesmo entre os moradores dessas localidades; problemas com drogas, criminalidade e questões relativos à gravidez na adolescência.

<sup>32</sup> Eu, naquele momento, havia entendido que meu papel entre eles não devia se restringir ao de pesquisador preocupado em conhecê-los, mas, a partir daí, procurei dedicar-me a convencê-los a voltar à escola. Hoje, o mais velho deles está concluindo o segundo grau.

<sup>33</sup> Um dos componentes dos Racionais MC's.

<sup>34</sup> Suspeito – Morro Bom Jesus. (20/02/2004).

“parada errada”.<sup>35</sup> “Ser jovem é aprender tirar proveito da vida, é estar pronto para o futuro, não se envolver em parada errada.”<sup>36</sup> Na composição “Acredito que tudo muda!”,<sup>37</sup> o quadro enfrentado por esses jovens é retratado com o realismo com que ele acontece.

*Não quero ver mendigo catar fruta podre pela feira / Nem ver o moleque se matar por uma carteira / Uma oração pra Santa Maria / Converso com ela, tire todos dessa trilha / Pois essa é a vida de muitos da periferia / Mesmo que eu não queira, o Sistema me obriga / Assalto a banco, herói pai de família / Que daqui uns dias, vai ta c'a boca cheia de formiga / Ver de longe seu filho seguir a mesma vida / Assaltar a burguesa ou morrer na mão da polícia / É foda, essa vida de ladrão! Ta na mão de Deus a solução! / Ontem à noite mataram mais um irmão / Não tiveram dó, descarregaram toda munição / Só restou lembranças de um cidadão / Estou com Deus, tudo vai mudar irmão. / Nunca sabemos de nada / nunca temos certeza / Se baixou a miséria / Ou se aumentou a pobreza / Isso pra burguesa é só alegria / come carne, bebi vinho, vai passear toda metida / É nessa hora que o irmão se revolta / Faz a fita esperto, ligeiro com a polícia / Faz o cata entoca, espera chegar o sábado / O dia nasceu, leva pro “troca” vamos fazer rolo / De olho nos ligados, logo é descoberto / Está quase ganhando passaporte pro inferno / Mas se não morre leva sorte fica aleijado / Ta de novo na quebra, mais um viciado / condenado a viver a favor do diabo / Sobe o gás, os irmãos ficam revoltados / O mesmo rumo ta disposto a seguir / Tudo maquina metendo fita não ta nem aí / Esta vida está perto do fim / De um jeito ou de outro, a casa vai cair / Será que vai mudar, estou com Deus, só resta esperar.*

É difícil não admitir que parte deles já tenha algum tipo de envolvimento com a criminalidade, mas é igualmente difícil aceitar que, o simples fato de serem economicamente pobres e da favela, seja o suficiente para serem rotulados como bandidos ou criminosos.

*O jovem é como um livro. Ele expressa muitas coisas que nem sempre é compreendida por quem lê. Muitas vezes, por não entender a linguagem, um dialeto, ou por não entender mesmo do que se fala. Ser jovem aqui é isto. O jovem é um livro que está sendo escrito. Muita gente já passou por isso, mas não quer entender. Quem nunca fez algo que recria hoje? Quantos*

<sup>35</sup> Termo usado pelos hoppers para definir atos delinquentes.

<sup>36</sup> D-12 – Morro Bom Jesus. (22/05/2004).

<sup>37</sup> Rap da autoria de “Tisiu” da banda “Poder Negro”.

*adultos de hoje, quando jovem, não fumou um baseado? Isto quer dizer que o jovem é um criminoso? Eu tô falando do jovem da periferia, porque o jovem burguês não passa por isso não. Você vê; o boy se for pego com um baseado é usuário, o jovem da periferia não. Se for pego é traficante, criminoso. O jovem da periferia, do hip-hop, da rua, do skate, por causa do seu dialeto, de sua roupa e, até de sua cor, é tratado como um criminoso. Mas nós não somos isto. Essa é uma forma preconceituosa do sistema ver o jovem da periferia. Uma forma muito errada.* <sup>38</sup>

*Há muitos jovens por aí envolvido em tretas, <sup>39</sup> fazendo coisas erradas, mas não por ser jovem, por que isso não é ser jovem. Juventude é compromisso, é responsabilidade com a vida, com o trabalho, com o futuro. É expressar sinceridade para com os outros, é ter atitude.* <sup>40</sup>

Os jovens do Morro Bom Jesus estão sempre reunidos em grupo, através do qual desenvolvem suas atividades artísticas. Estas atividades estão representadas naquilo que eles denominam dos quatro elementos do hip-hop: discotecagem (DJ), música (rap ou MC), a dança (break, street dance) e grafite. Trabalham na perspectiva de serem reconhecidos como artistas da favela. Mas eles não são sempre visto desse modo, ao contrário, têm sido alvo dos mais diversos olhares estigmatizados. Assim, suas vidas estão sendo, o tempo todo, associado aos aspectos negativos do cotidiano da favela.

*Você quer ver? Sabe o que significa você sair á rua do centro da cidade e, ser obrigado a assistir pessoas se encolherem, como se algum coisa tivesse para acontecer. Senhoras que se encolhe, esconde a bolsa como se ela fosse ser roubada, e isso porquê? Para se proteger de quem? Os boy e as patricinhas que mudam de lado com medo de serem atacada, porque para eles, nós somos uma ameaça, um perigo. Você sabe o que é conviver com isso?* <sup>41</sup>

Esta representação está quase sempre relacionada à forma como se vestem, mas também, à forma como a favela aparece na televisão, sempre associada à

<sup>38</sup> BLACK-OUT – do Alto da Balança. (29/06/2004).

<sup>39</sup> Problemas com drogas.

<sup>40</sup> SUSPEITO – jovem do movimento hip hop do Morro Bom Jesus. (31/01/2004).

<sup>41</sup> BLACK-OUT – da banda Consciência Nordestina. (29/06/2004)

criminalidade, ao tráfico de drogas, a esconderijos de traficantes e ladrões. Seres humanos, tratados como “escórias” da sociedade.<sup>42</sup>

Eles são marcados pelos trajés, ou visuais, não importando com quem estejam. Nem mesmo em companhia de seus parentes mais próximos. Pai, mãe, e até namoradas, são obrigados a assistirem, silenciosamente, cenas de constrangimentos. Nem mesmo à porta da suas residências, eles escapam a essa forma de violência e humilhação.<sup>43</sup>

*É o que significa ser preto pobre e da favela, como se isso fosse crime. E o pior é ter que conviver com essa forma de discriminação, e ainda ter que ficar em silêncio como se nada estivesse acontecendo. Mas a gente não fica calado, porque o rap é isso; é essa forma de dizer ao mundo o que a gente sente. Então o sistema não aceita, porque ele ver nessa atitude do jovem da periferia, uma rebeldia contra o sistema. Então você já sabe a resposta, não é? Quer dizer, violência!*<sup>44</sup>

Eles percebem a existência dos conflitos sociais e os deixam evidentes no seu “*rhythm and poetry*”, como uma situação cultural, racial, quase sempre, associada à sua condição de classe, visto que esse conflito abarca todas as dimensões da vida cotidiana e está presente no próprio seio da favela. Não há, por assim dizer, uma doutrina a ser seguida; um comportamento ou uma única visão do cotidiano. Do modo particular como cada um, individualmente, ou mesmo o grupo age em sua comunidade, espera-se está contribuindo, de uma forma ou de outra, como exemplo a ser seguido. É

<sup>42</sup> Por ocasião do encontro regional dos agentes de conselhos tutelares e conselho da infância e da juventude, que se realizou em Caruaru no mês de julho de 2003, a Secretaria da infância e da juventude desse município, naquela ocasião, saudou os participantes com a seguinte expressão: “... vocês que trabalham com a escória da sociedade...” Ela pode até nem ter percebido o que houvera pronunciado, mas, consciente ou não, o fato ficou registrado. É a força do hábito cultural. Como diz Mano Brown: “... Já é natural”.

<sup>43</sup> Como afirma Black-out, “uma vez estava à porta da casa da minha namorada, já estava me despedindo dela, quando fui abordado pelos gambês (policiais) que me deram um baculejo. Eles nem respeitaram o fato de eu está com minha namorada, me fizeram passar o maior vexame, e isso é muito comum aqui na quebrada da gente”.

<sup>44</sup> BLACK-OUT – da banda Consciência Nordestina. (29/06/2004)

como se pode observar nas palavras de Dexter à revista Rap Brasil.<sup>45</sup> Falando sobre a importância do “rap”, ele diz acreditar poder “*auxiliar na transformação da juventude, que está seguindo pelo caminho da criminalidade, a não cair em vacilo.*” Eles têm essa preocupação quando estão escrevendo suas composições e, por vezes, discutem no coletivo, uma ou outra composição, sobretudo quando tratam de questões mais críticas. O recorte abaixo extraído do meu diário de campo ilustra bem essa preocupação.

*Hoje, eu encontrei-os discutindo sobre uma, uma composição nova que estava sendo produzida por um deles. Percebo, às vezes, divergências entre eles, evidentemente que estas giram em torno da forma como o cotidiano vai sendo retratado no rap, e não, em relação à consciência do problema. Para eles, não basta que alguém faça um discurso social contestatório, mesmo que coincida com o que eles pensam; é preciso sentir na pele o que se passa para merecer credibilidade. Assim é o rap; uma composição que fala da experiência do corpo. “Resolvi falar sobre a sociedade e o meu cotidiano, minha quebrada. Todos sabem que há muita hipocrisia na sociedade, na forma como somos tratados pela burguesia, mas eu quis dizer do jeito que eu sinto que ela é. O rap não é fantasia, aqui não é novela, nem estamos em Hollywood.”<sup>46</sup> Ao falar dos seus sentimentos, suas percepções, estes jovens se sentem estimulados a interferirem na realidade social, como sujeitos, e assim eles acreditam poder transformar o seu cotidiano. “Mas o rap tem um compromisso com a realidade em que vivemos, aqui, por exemplo, eu não vejo criança subindo e descendo o Morro com AR-15, ou qualquer arma pesada, então eu não posso falar disso. Eu tenho que falar do que eu vejo. Rap é isto.”<sup>47</sup> (Diário de campo – 21/04/2004)*

A manifestação do desejo por ascender socialmente torna-se muitas vezes um conflito, em virtude da forma como seus pais os indagam sobre o que eles esperam da vida futura. Evidentemente, esses confrontos são decorrentes da forma como o sistema social estruturou o modelo ideal de sucesso. Mas eles também estão presentes nas ofertas constantes feitas por traficantes para resolver situações cotidianas, bem como propostas de sucesso fácil que lhes são apresentadas pelo mundo do crime. Eles

<sup>45</sup> Do mundão ao cárcere. Rap Brasil – a revista da cultura hip-hop. Ano II – n. 17. Editora Escala. São Paulo. Dexter é um rapper do grupo 509-E.

<sup>46</sup> MC Irmão J. – O rap ao qual ele se refere é: “Que Brasil é este”.

<sup>47</sup> DJ Nino – Consciência Nordestina.

sonham com um futuro melhor e sabem que esse sonho está indissociavelmente ligado ao presente.

*Minha mãe muitas vezes me pergunta sobre o que eu tenho ganhado com o rap. Ela não entende que eu faço rap porque eu gosto e não porque eu queira ganhar alguma coisa. Eu sonho um dia ser rapper famoso e ganhar dinheiro e ajudar as pessoas na minha quebrada, fazendo rap, mas não é isso que me estimula a continuar no movimento, nem a fazer rap. O rap é uma maneira de me expressar, de dizer aos outros como eu vejo o mundo, e não se faz isso para ficar rico, se faz isso porque essa é a vida.*<sup>48</sup>

É comum terem que ouvir discursos que os tratam como malandros, ou preguiçosos por não aceitarem a submissão ao trabalho explorado. Às vezes um subemprego, já que suas atividades culturais e artísticas não são reconhecidas como sendo um trabalho. O hip-hop é por onde eles têm demonstrado a esperanças de sucesso. E, aí, eles espelham-se nos mais bem sucedidos artistas do Rap brasileiro. O fato é que não é fácil, para eles, sonharem com a possibilidade de vencer as dificuldades diante das pressões sociais, sobretudo do mercado, mas também da necessidade de superarem as fronteiras da favela, como assinala Regina Novaes (1999: 69).

*Enquanto participam de centenas de grupos existentes, os jovens sonham sobreviver através da música, sonham entrar neste mercado. Sonham com o sucesso de vendas, querem vender uma mensagem, mas não 'querem se vender'. Todo o tempo se fazem uma mesma pergunta: entregar ou não entregar o Rap para a indústria fonográfica? Vender onde e para quem? Depois de um contrato, as letras estão ou não mais palatáveis 'ao sistema'? Como definir as fronteiras entre 'ganhar dinheiro com ética' ou 'fazer uns baratos escrotos para ganhar dinheiro'?*<sup>49</sup>

Embora se situem, mais especificamente, no sudeste do país, onde o hip-hop já adquiriu um certo reconhecimento, e, alia-se a este fato a presença dos grandes líderes

<sup>48</sup> JC. MBJ. 15/05/2003.

<sup>49</sup> Conforme notas inseridas no texto citado, as expressões entre aspas simples, pertencem a Mano Brown, dos Racionais MC's.

do hip-hop, Regina Novaes (Op. Cit.) deixa claro estar tratando de uma realidade nacional e, portanto, bastante heterogênea.

Por outro lado, levando em consideração os desafios do jovem no Nordeste do país, a situação agrava-se, pois, junto à questão econômica, soma-se, a questão do capital simbólico, da forma como as questões de gênero são tratadas nesta Região do país: “a virilidade do nordestino”. Um jovem pobre, de pele escura, de baixa escolaridade, favelado, não pode querer sobreviver da música, da dança e do grafite, numa região como esta, onde homem que se preza tem de trabalhar no pesado, ser “cabra macho”. É assim que a vida tem sido para eles, muito mais dura.

Eles mesmos, em uma composição intitulada “cabra macho” acabam por expressar a identidade local como ela é refletida no cotidiano. Como assinala Regina Novaes (Op. Cit. p. 66), quando trata do conteúdo do Rap, diz aquela pesquisadora: *“Sem a munição do ‘local’, não há letras, não há ‘poesia’ para este ritmo seco, marcado e, de certa forma, previsível.”* Em *‘Sobrevivendo no Inferno’*, Mano Brown faz referência ao rap como sendo “duro e desalinhado”. Em *‘vida louca’*, ele afirma: *“... eu sou problema de montão, (...) homem da selva, sou leão, eu sou demais pro seu quintal, (...) eu sou o mano, homem duro do gueto, (...) aquele louco que não pode errar, aquele que você odeia amar (...)”*.

O que eles desejam, com a leitura “seca” da realidade, não é estabelecer um clima de violência e ódio de classe, o jovem periférico conhece o peso da lei e sabe, muito bem, que violência só gera violência. O que eles fazem é, muito mais, uma manifestação do desejo e afirmação da cidadania, bem como o cultivo da auto-estima.

Retratando o cotidiano da favela, a saga de um parceiro no mundo do crime, ele cria rede de relações e conquista a adesão dos seus pares, além de promover a consciência sobre os riscos da vida bandida. Assim ele trabalha a subjetividade dos seus pares na favela e os exortam a seguir outros caminhos. Embora se apresente num dado momento, como a festa na periferia, como a suprir a ausência do lazer, o hip-hop é uma cultura direcionada a outros sujeitos epistêmicos; entende que o jovem sonha em construir um futuro promissor, mas esse mesmo jovem não encontra senão o caminho do crime pela frente. Assim através do rap, ele é levado a explorar outras subjetividades e, nessa construção da subjetividade, acaba por construir enfrentamentos sociais de classe, ou de confrontos sociais e violência.

*Hoje decidi conversar com eles sobre política. Visto tratar-se de um ano eleitoral, queria saber como eles avaliavam a conjuntura política, e, mais que isto, como eles viam o fato de jovens da favela que reclamavam da ausência de políticas públicas na favela estarem divididos fazendo campanhas política dos mais diversos candidatos. Um jovem me disse: “eu já fiz campanha para muitos candidatos, mas não votei em nenhum deles, pois não acredito neles, pois eles só fazem prometer. Mas como eu precisava do dinheiro para sobreviver, eu precisava me alimentar, então tive que trabalhar para um deles...” Nem havia acabado de falar, quando um outro o interrompeu, dizendo: “pra você vê como é a situação aqui da periferia, todos trabalham em função de certos favores, é como diz GOG – citando um rappers do Distrito Federal – ‘o que me dói mais é ver meu povo caindo na cilada, trabalhando em campanhas milionárias por migalhas’. Como se pode perceber, de certo modo, está aí, presente, um embate social de classe”. (Diário de campo – 10/10/2004)*

“Cada um é cada um”. Essa é uma expressão muito presente nas conversas de roda. Parece não haver uma preocupação com a manutenção de uma uniformidade de discurso ou ação nesse mundo de becos e vielas intermináveis, de fatos inusitados e escassez de quase tudo. Na favela, cada jovem tem de encontrar uma forma de sobrevivência e será respeitado pelas escolhas que tiver feito, pois ele é considerado único responsável pelas escolhas que vier fazer. De fato essa compreensão desenvolvida

na relação que estabelecem com o cotidiano parece-nos paradoxal levando-se em conta que o hip-hop busca estabelecer uma unidade de ação que possibilite a estes jovens a superação de seu próprio mundo. Mas é preciso dizer que a disponibilização de capital cultural e simbólico (BOURDIEU, 1999), nesse contexto, não se dá uniformemente, mas de forma fragmentada. As escolhas assinaladas por cada um desses sujeitos são marcadas por essas disposições de capitais. Compreendo que essa discrepância na construção simbólica do mundo social não só impõe uma ação frente à realidade social, como acaba por se reproduzir no campo da linguagem interna ao movimento.

*Hoje numa roda de conversa decidi falar com eles sobre um tema que está sempre presente na televisão: a chamada “lei do silêncio”, que, segundo o discurso apresentado pelas emissoras de TV, tem sido imposto à favela pelo tráfico. Um jovem interrompeu minha fala afirmando não se tratar de “lei de silêncio”, mas de “respeito” às escolhas que marcam a existência de cada um na favela, como parte do jogo pela sobrevivência. Uma espécie de “acordo tácito”. “Cada um é responsável pela escolha que faz. Se eu escolho o caminho da criminalidade, da vida bandida, do tráfico, eu não posso afirmar que fui levado ou obrigado por alguém a fazer essa escolha. Por ela, só cabe a eu mesmo responder. Se tivéssemos que culpar alguém pelas escolhas erradas que, por acaso, tivesse feito na vida, esse alguém seria eu mesmo. É claro que o sistema, a ganância dos ricos, que não deixa alternativa ao povo da periferia, é que é o grande culpado, mas eu posso me posicionar contra tudo isto, que é o que faço. A vida bandida surge aí, como alternativa, visto que não há outra saída à favela. Nós do hip-hop procuramos mudar isto, mas isto é um processo, não se faz num passo de mágica, mas não querem entender e por isso somos discriminados”.<sup>50</sup> “Aqui na periferia, a gente procura passar a idéia de que ser jovem é saber curtir a vida sem se envolver com a marginalidade. O jovem periférico não está preso à sua quebrada, ele está sempre circulando por todos os espaços da cidade; aí, ele está sempre observando as coisas, aprendendo com elas e se inspirando nelas. Ele tem inteligência e a vida é sua escola. Ele quer se divertir, mas está aprendendo com tudo o que está ao seu redor”. (Dj Nino – cf. registro em meu Diário de Campo).*

Essa assunção da responsabilidade individual da escolha que cada um faz está retratada na desterritorialidade estabelecida pelo fluxo da vida na favela, como acentua Shara Jane Adad (2002: 65 – 73), quando afirma haver uma circulação desses

<sup>50</sup> Depoimento do rapper “Suspeito do MJB” – conforme registro do meu Diário de campo – 06/03/2004

jovens expressa na instabilidade da desterritorialização e do reagrupamento contínuo, que se poderia chamar de estratégia de rua, características dos bandos nômades, evidenciadas nas suas ações informais. Eles não sabem informar, quando solicitados, sobre o paradeiro dos outros. Trata-se de uma vagabundagem que possui sentido positivo para eles. Assumir essa individualidade é, para eles, uma estratégia; uma forma de assimilar as estruturas impostas pelo sistema social.

## **II. O objeto de estudo, o cenário e a pesquisa.**

### **1. Do gueto novaiorquino às favelas brasileiras.**

O hip-hop é um movimento originário de uma época em que proliferam grandes discussões sobre direitos humanos e, na ordem dos fatos, os marginalizados nos guetos americanos se articulavam para fazer valer suas propostas e lutas sociais. Sua trajetória inicial remonta os anos de 1960 nos Estados Unidos. Por esse tempo, proliferavam grandes movimentos em torno de questões sociais, envolvendo, sobretudo, as relações interétnicas, nos guetos nova-iorquinos. Especificamente em 1968, Afrika Banbaataa cria o termo “hip-hop”. Esse período se destaca pelos embates sociais em defesa da cidadania e o surgimento de lideranças expressivas do movimento negro, tais como: Martin Luther King, Malcom X e grupos como os “Panteras Negras”.

O termo hip-hop, que quer dizer qualquer coisa como "saltar", "andar" ou mesmo "põe-te à milhas", teve sua origem marcada por confrontos sociais juvenis nos bairros nova-iorquinos do Harlem, onde dois jovens negros, Djs, Afrika Banbaataa e Grand Master Flash, inspirados em duas movimentações cíclicas da cultura, criam então o termo. Com isso, eles objetivam denominar o conjunto de manifestações artísticas e culturais dos guetos norte-americanos. A primeira delas estava representada na forma

como se transmitia a cultura dos guetos; a segunda, justamente na expressão da dança mais popular da época, ou seja, saltar (hop) movimentando os quadris (hip). A cultura se constituía um instrumento essencial na luta, numa sociedade que procurava, por todos os meios, negar a identidade do povo negro escravizado. Reconhecer sua identidade, suas origens e sua luta constituíam o primeiro ato para a libertação.

O hip-hop foi se constituindo um convite à festa, e, na sua nascente, a geração de Afrika Banbaataa, surgiu como expressão cultural de rua, como uma forma de pacificação das guerras de gangues que assolavam o bairro nova-iorquino e o bairro negro do Bronx. As condições sociais e econômicas dos guetos americanos, como nas periferias de todo o mundo (e a brasileira não é uma exceção), ensejavam um processo de reprodução das disputas sociais pela dominação do espaço público urbano, local onde se realizavam as trocas sociais, levando a conflitos de natureza física, entre gangues rivais. Um apartheid social, estimulando relações tumultuadas por violência, do qual ninguém podia escapar. Banbaataa teve a idéia de transformar os embates corporais violentos, resultantes desse estado social, em confrontos artísticos que possibilitassem uma nova leitura da realidade social por seu próprio povo. Como um breaker, dançarino de rua, passou a ocupar os espaços urbanos construindo verdadeiras rodas de break, estilo de dança que se popularizou no mundo inteiro a partir dos anos 1970.

Desse modo, ditou-se o cenário em que as disputas pelo espaço público nas Metrópoles, objetivando a demarcação de territórios, acentuada pelas brigas de rua das gangues, tornaram-se expressões artísticas reconstituídas nos movimentos corporais da dança. Surgiram, aí, os breakers com suas coreografias, que eram embaladas por longas narrativas rítmicas e cujos conteúdos retratavam cenas do cotidiano da vida daqueles

jovens. Mais tarde isso ficou conhecido como “rap”, “rythm and poetry”. Os breakers, majoritariamente de origem negra e hispânica, da América espanhola, em suas coreografias, encenavam movimentos que refletia o corpo, debilitado pelos confrontos sociais. Associa-se a crônicas sociais contundentes, que chegam mesmo a serem vistas como manifestações de protestos às condições de vida nos guetos. Junto a isto, surgem os protestos ao envio de soldados, em sua maioria, negros, à guerra do Vietnã. Percebeu-se que “a dança seria uma forma eficiente e pacífica de expressar os movimentos de revolta e de exclusão, uma maneira de diminuir as brigas de gangues do gueto e, conseqüentemente, o clima de violência”. (ROCHA, DOMENICH, CASSEANO. 2001 p. 17).

O “rap”, elemento musical do hip-hop, teve um papel fundamental,

*Porque oferecia aos jovens de Nova York a chance de se expressarem livremente (...), era uma forma de arte acessível a qualquer um. Você não precisa de um monte de dinheiro ou de equipamentos sofisticados para rimar. Nem precisa fazer um curso. (...) O rap também se tornou popular porque oferecia desafios ilimitados. Não havia regras, exceto ser original e rimar na batida da música. Tudo era possível. Fazer um rap sobre o homem na lua ou sobre quão bom um DJ é.*

Seus precursores, ao que tudo indica, parecem ter sido os griots, contadores de história que carregavam na memória toda a tradição das tribos africanas, preservaram suas técnicas em versos, passados de pai para filho. Eles eram possuidores das técnicas rítmicas absorvidas pelos rappers, que as adaptaram ao construírem suas narrativas do cotidiano. Assim como, no nordeste do Brasil, os repentistas, emboladores, cantadores e todas as outras categorias de poetas populares tiveram como precursores os romancistas medievais, conhecidos, ainda hoje, pela sua influência na literatura e costumes

populares dos nordestinos. Nos guetos americanos, essas tradições se expressam no signifying ou nas dozens (espécie de “desafio” em rima). São versos conhecidos até hoje, que usam a gíria dos bairros negros e impossibilitam a compreensão dos brancos. Contam histórias de prostitutas, cafetões, brigas, tiroteios e tudo o que envolve o mundo da marginalidade.

Essa tradição poética é recuperada por volta da década de 1970 e apropriada pelos movimentos culturais que estavam em desenvolvimento nos guetos americanos. Recitando poemas sobre bases percussivas com influências do jazz, esses artistas foram os precursores dos MC’s, que poucos anos depois, iriam criar o rap, associado a um tipo de dança, o street-dance, cujo estilo mais conhecido era o break, que teve seu momento de glória em meados dos anos 1980. Após esse período, caiu um pouco em desuso, talvez porque, como o nome “break”, que significa “partir”, implicasse nos seus praticantes sérios riscos e lesões. Não se vê, ao menos no Morro Bom Jesus, em uma mesma proporção, o surgimento de grupos de break como se tem de rap. Há aí, também, uma questão comercial; o rap assinala para maior possibilidade de se ganhar a vida. Graças à gravação de CDs, muitos jovens rappers, têm se tornados verdadeiros pop-stars. Os B. Boys, com seus movimentos improvisados, abusavam da criatividade para expressar uma forma de protesto, como afirma Elaine Nunes Andrade (1996):

*Eles protestavam contra a Guerra do Vietnã e lamentavam a situação dos jovens adultos que retornavam da guerra, debilitados. Cada movimento do break possui como base o reflexo do corpo debilitado dos soldados norte-americanos, ou então a lembrança de um objeto utilizado no confronto com os vietnamitas. Por exemplo, alguns movimentos do break são chamados de giro de cabeça, rabo de saia, saltos mortais etc. O giro de cabeça, em que o indivíduo fica com a cabeça no chão, com os pés para cima e procura circular todo o corpo simboliza os helicópteros agindo durante a guerra.*

Definindo-se como uma filosofia da não violência, o hip-hop se afirma na luta do jovem do gueto, em defesa do direito à diferença cultural, étnica e ideológica. Essas diferenças culturais estão presentes no contexto social urbano, não deixando, no entanto, de expressar um discurso contestatório, com certa agressividade que é confundida por muitos, como estímulo à violência. O sentido das ações no hip-hop não pode ser compreendido sem que se leve em conta o contexto social que os gerou. Por meio delas, o jovem imprime direção à sua existência. Neste sentido eles tomam da própria realidade social todo material com o qual manifesta este sentido em forma de linguagens. Esta opera uma forma de catarse em face da ferocidade da vida, mas é também ação política na luta pelo reconhecimento.

Inicialmente, constituiu-se num conjunto de manifestações artísticas, que envolvem música, conduzida por DJ e MC's, dança e grafite, objetivando a constituição de um espaço de cultura e lazer, com finalidade de manter os irmãos longe das drogas, da violência e da criminalidade. Mas o que esses atores sociais realizam é muito mais que o simples cultivo de atividades artísticas objetivando o desenvolvimento das potencialidades culturais dos jovens. É a pontuação de um processo de motivação, autoafirmação de sua existência, como forma de enfrentamento às dificuldades que os desafiam no cotidiano da favela.

À década de 1980, o movimento nos Estados Unidos presenciou a segunda geração do hip-hop com o "Public Enemy". Aquela geração do hip-hop americano foi influenciada pelas lutas desenvolvidas pelos movimentos sociais que se evidenciavam, naquele momento nos Estados Unidos, pelos embates quanto às questões étnicas: "eles traziam na sua poesia referências baseadas nas atitudes de líderes negros como Martin

Luther King e Malcom X” (ROCHA, DOMENICH, CASSEANO. Op. Cit. p. 36). A identidade negra, (diferente, mas não inferior), é o marco decisório da luta dos hoppers, porque entende que a afirmação cultural contra a tendência à massificação produzida pelo sistema se constitui elemento essencial no processo de afirmação. Entender-se como povo livre, com identidade própria e com uma tradição rica, é o primeiro passo fundamental ao enfrentamento das condições de opressão.

Os protestos inseridos nessas atividades culturais são já uma demarcação do sentido, é o surgimento de um Movimento Social “juvenil”. É o hip-hop marcando o espaço “político” como território de luta social configura aí, como consequência do desenvolvimento de suas habilidades político-culturais, o cultivo da auto-estima do jovem e a assunção do espaço-território. O hip-hop representa a continuidade de um processo social que teve seu início com as lutas sociais que se davam nos guetos americanos, e mais recentemente, anos 60, o contexto de lutas e movimentos radicais contra as políticas de dominação em todo o mundo, principalmente no que diz respeito à segregação sócio-cultural, em defesa dos direitos humanos e das minorias étnicas e sociais. Os negros, mas não apenas eles, reclamavam o direito de poder construir suas vidas sem depender da autorização da elite branca nem de seu paternalismo burguês.

*A Organização Black Panthers exercia forte influência entre os jovens negros, indicando-lhes a necessidade da organização grupal, da dedicação aos estudos e do conhecimento das leis jurídicas. Boa parte destes valores foi resgatada pelos membros do hip-hop, principalmente no Brasil, para combater os abusos de poder exercido pela instituição policial contra os negros. (ANDRADE. 1996)*

Enfraquecidos com a progressiva repressão policial, os Black Panthers tiveram a continuidade de sua luta nos movimentos culturais, sobretudo musical, sendo

o hip-hop uma espécie de irmão mais novo desse movimento. O depoimento do breaker Crazy Legs, um dos fundadores da “Rock Steady Crew”, gangue de break pioneira, quando em visita a São Paulo em maio de 1999, rememorando os primórdios do hip-hop em Nova York, revelou que muitos dos primeiros b.boys, rappers e grafiteiros eram os irmãos mais novos dos Black Panthers.

O ambiente cultural, criado pelos “Black Panthers”, influenciou os hoppers, principalmente artistas como Isaac Hayes, que fazia os habitantes do gueto dançar com músicas que ele mesmo intitulava de “Raps”. Estes eram compostos por uma base musical dançante e acompanhados de longas narrativas rimadas que seguiam o ritmo reproduzido, naquele momento, por palmas. Hoje, o “rap” é acompanhado por batidas eletrônicas, gravadas em vinis. Além disso, as mensagens contidas nas letras eram informativas, de alto teor político-social. Juntando a música (Rap), embalada pelos Dj, a dança (Break) e a arte plástica (Grafite), tem-se aí os elementos que deram origem ao hip-hop. Portanto, fazem parte do universo do hip-hop, quatro elementos fundamentais: O MCing, o DJing, o B-Boying e o Graffiti. Sendo este e o B.Boying, o elemento que possui ligação mais profunda com a comunidade negra e latina dos EUA. No Brasil, o rap, parece ter maior poder de representação entre os jovens das favelas.

O Grafite, pinturas, assinaturas e murais de rua, geralmente feitos com spray, representam outra forma de expressão ligada ao hip-hop, que criou, também, em termos de moda, um estilo muito característico, marcado pela utilização de roupas de corte desportivo e tênis, estes, muitas vezes, desapertados. As calças, invariavelmente com aspecto de terem sido compradas dois números acima do adequado ao seu portador (quanto mais larga melhor), devem ser usadas sem cinto, a cair pelas ancas abaixo, e,

não raro, a roçar a linha púbica. Essa é uma particularidade que, segundo os especialistas, teve a sua origem nas prisões americanas onde os reclusos, por lhes serem confiscados os cintos, se habituavam a usá-las desse modo, transportando para as ruas, quando libertados, esse novo “look”.

Pensado pelos seus líderes (muitos deles ex-membros de gangs, como foi o caso do DJ Afrika Bambaata, considerado o porta-voz internacional do movimento), como uma afirmação cultural underground, o hip-hop levou pouco tempo a ultrapassar as fronteiras do Bronx, da comunidade negra americana e de toda América, tornando-se, em meados dos anos 1980, uma das correntes musicais mais fortes e lucrativas da indústria discográfica. É com o “Rap”, elemento musical do hip-hop, que essa cultura adquire um carácter mais acentuado, pois, por intermédio dele (o rap), o jovem é conduzido à verbalização do mundo cotidiano. Mas o hip-hop não deve ser visto como um estilo musical. Ao contrário do que muitos possam pensar, ele é, acima de tudo, um estilo de vida. Daí o seu sentido cultural: “um sintoma da existência para onde refluem os problemas com os quais uma sociedade está em dívida, sem saber como tratá-los”, como quer Michel DeCerteau (Op. Cit. p 199). Com uma capacidade de ação, não apenas como resposta aos conflitos sociais e determinações econômicas, mas como construção mesma da realidade existencial.

No Brasil, é a identificação que o jovem brasileiro, em grande parte de ascendência negra, faz entre o que se passava nos guetos americanos e a vida nas favelas brasileiras, que os aproxima do hip-hop. O elemento contestatório aí, tem atenção singular. Em seu solo de origem, o hip-hop tinha como preocupação básica a construção de um espaço de lazer, mais especificamente, as festas, como alternativa aos

confrontos físicos então presentes no gueto novaiorquino. No território brasileiro, o hip-hop conservou suas características originais, como a cultura de rua, embora, acredita-se, sob a influência dos movimentos sociais, tenha englobado questões mais amplas cujas soluções ultrapassam o âmbito da favela, adquirindo, aí, o sentido de um Movimento Social.

Como movimento brasileiro, o hip-hop apresenta seus primeiros sinais, no início da década de 1980, por intermédio das equipes de baile, das revistas especializadas e discos vendidos na Rua 24 de Maio (São Paulo). Os pioneiros do movimento, que inicialmente dançavam o Break, foram Nelson Triunfo, depois Thaíde & DJ Hum, MC/DJ Jack, Os Metralhas, Racionais MC's, Os Jabaquara Breakers, Os Gêmeos entre outros. O primeiro registro fonográfico de rap nacional só veio a aparecer em 1988, com a coletânea "hip-hop Cultura de Rua", pela gravadora Eldorado. O hip-hop é constituído, nesse cenário como um estilo de vida ditado por jovens da “periferia”.

Como na terra de origem, o movimento teve seu início marcado pelas ações dos jovens breakers, ainda sem uma visão politizada da rua. Dançavam mais por divertimento, desafios, “racha”, como se diz entre eles. Jovens ávidos por diversão marcavam encontros nos espaços públicos da cidade, principalmente em praças. Nesses territórios, passavam a noite em verdadeiros confrontos. Era disputa de gangues. Os rappers vão se juntar a esses grupos de breakers só posteriormente. O rap, um dos quatro elementos do hip-hop, é uma combinação de baladas, com regras de conduta defendida pela cultura, sobretudo, a cultura negra, objetivando a produção de uma

leitura crítica e positiva da realidade na qual esses jovens encontram-se inseridos. Como define Sereza (2001):

*A chamada cultura hip-hop, da qual o rap é a expressão musical e poética, é hoje o universo em que os jovens da periferia das grandes cidades crescem e apreendem o que está ocorrendo no mundo. Grafite, dança, música e uma maneira de apresentar essa música compõem essa cultura, às vezes chamada de cultura de rua.*

Nesse cenário cultural, os hoppers apreendem signos externos e os re-elaboram como forma de superação do processo de massificação cultural, criando alternativa de sociabilidade, situada contextualmente. Por outro lado, procuram articular aos elementos do hip-hop, (grafite, dança, rap e as performances do Dj através dos excertos de discos), o protesto, denunciando a ausência de políticas públicas que equilibrem as correlações de forças sociais e beneficie as camadas populares da sociedade. Ao voltar toda a sua crítica ao sistema, fixam uma posição na qual se reconhecem como o “anti-sistema”.

Por volta do ano de 1997, com o lançamento do álbum “sobrevivendo no inferno” e, sobretudo com a música “Homem na Estrada”, dos “Racionais MCs”, marcam-se um divisor de águas no cenário do hip-hop brasileiro. Essa banda impõe uma “revolução” na linguagem do Rap nacional, conduzindo a uma nova forma de se pensar o que ocorre nas favelas dos grandes centros urbanos do país. O hip-hop já não é mais uma simples manifestação artística de rua, mas um fenômeno cultural de aglutinação de forças a serviço de uma juventude esquecida no “mundão” da periferia. Esses jovens encontram aí um meio não apenas de diversão e lazer, mas uma forma de expressão cultural alternativa à criminalidade, uma visão otimizada da vida na favela.

Como assinala Regina Novaes (1999: 66), “o movimento vai ganhando expressões próprias incluindo as marcas culturais das periferias de cada país, de cada cidade, de cada lugar.” Segundo Abramo (1994), essa ligação afetiva com o local é o que “traz um laço maior com a comunidade, é a cultura da rua no bairro, o que encerra um grande poder de transformação para a própria comunidade.”

Os Racionais MC's imprimem ao hip-hop brasileiro um estilo que faz desse grupo a referência, “um paradigma” (NOVAES. Op. Cit. p. 70) na forma como o cotidiano da “periferia” é retratado. Esse grupo faz com que essa juventude seja capaz de aglutinar forças políticas na luta pela transformação do cotidiano da periferia, porque vai compreendendo que não é seguindo os “maus” exemplos que ela terá sucesso na vida. Desse modo, tem contribuído para a construção de um processo pelo qual a juventude passa a ressignificar sua própria existência, através do cultivo dos elementos constitutivos dessa cultura: o rap, o grafite, o street-dance e a discotecagem, entre outras expressões.

A partir de “sobrevivendo no Inferno”, como assinala José Carlos Silva (Apud. ROCHA, DOMENICH e CASSEANO. Op. Cit. p. 37) “os grupos de rap se empenharam no sentido de interpretar os símbolos de origem afros que seriam fundamentais para a mudança de atitude.” Assim, o local e o cosmopolita vão se integrando nesse processo de leitura objetivando levantar a auto-estima do jovem periférico. O entendimento de que é necessário um processo de mudança cultural como pré-requisito para que ocorra a mudança social está evidente na cartografia traçada pelo movimento hip-hop. É o desenvolvimento de uma ação que passa pela compreensão de sua historicidade, daí porque é preciso resgatar a história do negro no Brasil e no

mundo. “Eu cresci no meio do rap e sei que o próprio rap, falando da realidade, é uma forma de conscientização. Mas depois você percebe que, além de denunciar, pode transformar a realidade social... Foi compreendendo a história de Zumbi, de Malcom X que essa consciência foi surgindo.”

Aos breakers e MC's (intérpretes do Rap), juntaram-se os grafiteiros, marcando com tinta e sprays muros e paredes, situados em locais públicos. É a constituição de um cenário próprio de construção da cidadania. Uma proposta educacional movida pela força dos quatro elementos (break, MC, DJ e grafite), procurando responder duas questões principais: como articular um projeto de futuro para jovens em uma sociedade que, ao mesmo tempo em que amplia suas promessas de inclusão, cria a exclusão social? E como construir uma identidade própria, identificada, sobretudo, com a luta dos jovens excluídos e com as questões étnicas, nessa tendência à massificação? Evidentemente que essas questões são respondidas sem perder de vista a visão do todo social. Daí a necessidade de se compreender como parte desse todo, daí o sentido das oposições sempre presentes nos discursos dos hoppers sobre a realidade social.

## **2. Do objeto da pesquisa – o que pesquisar?**

Reconstituir a trajetória do movimento hip-hop <sup>51</sup> em Caruaru/PE, de modo a explicitar o sentido da ação cultural produzida por seus participantes naquele contexto social, embora não se possa dizer impossível, não é, todavia, uma tarefa fácil de ser realizada. A dificuldade está em situar suas ações, nesse ou aquele local, dado a movimentação dos seus atores, “*flânerie*”, como afirma Adad (2002: 68):

*Em todos os lugares há fruição de desejos, de emoções, fugas. E ali, no meio da praça, com a emissão de paradoxos, os jovens de rua, bandos excluídos, parecem querer denunciar e detonar todas as supostas armadilhas do poder hierárquico-racional da cidade conceito com suas ações e expressões contraditórias da mais diferentes formas.*

Mas, também, da dinamicidade do “estilo de vida”, característico, adotado pelos hoppers, advinda da referida movimentação, marcada por uma circulação constante na rua. O movimento hip-hop por sua identificação com os “ritmos de rua”, acaba por imprimir nos seus participantes um “estilo de vida” onde esses “ritmos” são constantemente reciclados de modo a tornar quase impossível defini-lo, senão por um corte arbitrário.

Minha intenção era verificar a possibilidade de inferir, da análise das relações sociais e teorizações sobre a realidade social, produzidas pelos jovens hoppers, as motivações de suas dissidências, quanto à compreensão da lógica do crime e da violência social e urbana. Em que sentido o discurso construído pelos jovens do hip-hop poderia ser considerado como apologia ao crime e a violência? Assim, o ponto de

---

<sup>51</sup> O hip-hop é uma cultura juvenil, de origem norte-americana que remonta aos anos 60, mais especificamente, em 1968, quando o negro Afrika Banbaataa, inspirado na forma cíclica pela qual a cultura do gueto norte-americano era transmitida bem como no estilo da dança mais popular da época, criado com o objetivo de apaziguar os ânimos, resultantes dos conflitos sociais no gueto, a princípio, uma forma de divertimento, logo transformado em alternativa à vida social do jovem do gueto. Esse período se destaca historicamente pelo surgimento de grandes lideranças na luta pela cidadania, como: Martin Luther King, Malcom X, e os Panteras Negras. Disponível em: <<http://newhiphop.8m.com/about.html>> acesso em: 05/12/2001.

partida, para mim, eram as acusações desferidas nos mais diferentes meios de comunicação social contra os jovens hoppers e suas composições. Estas acusações eram de que eles incentivavam a violência e a criminalidade com suas leituras ácidas da realidade social.

Assim considerei o fato de que o movimento hip-hop, em virtude de sua fruição no contexto social das periferias urbanas, desenvolve entre os, “jovens periféricos”,<sup>52</sup> diferentes linguagens performáticas e dissidências;<sup>53</sup> estas, originárias das estratégias de enfrentamento às oposições encontradas, no interior das relações sociais, na luta pelo reconhecimento. O ponto de partida teórico era de que as interpretações produzidas em linguagens, pelos jovens, sobre o cotidiano, são fruições resultantes do “habitus” (BOURDIEU, 1996; 1996a; 1994); uma matriz, determinada pela posição do indivíduo na estrutura social que lhe permite pensar, ver e agir nas mais variadas situações. O “habitus” traduz estilos de vida, julgamentos políticos, morais, estéticos, etc., e constitui, também, um meio de ação que permite criar ou desenvolver estratégias individuais e coletivas. Neste contexto inclui-se a construção de toda linguagem social desenvolvida por aqueles jovens no interior do movimento hip-hop.

Como assinala Bourdieu (1996: 24):

*Todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do habitus lingüístico, que implicam uma certa*

<sup>52</sup> Denominação utilizada pelos jovens participantes do movimento hip-hop, como identidade social, para diferenciá-los dos jovens de classe média.

<sup>53</sup> Para mim era fundamental considerar as dissidências porque elas estão presentes naquele contexto e se revelam na linguagem produzida por aqueles jovens. Esse era o primeiro passo para descaracterizar o discurso acusatório contra o hip-hop, de reforçar a violência e a criminalidade, uma vez que há diferentes ações e linguagens no interior do movimento, impedindo de se falar do movimento como uma homogeneidade.

*propensão à fala e a dizer coisas determinadas (interesse expressivo), definida ao mesmo tempo como capacidade lingüística de engendramento infinito de discursos gramaticalmente conformes e como capacidade social que permite utilizar adequadamente essa competência numa situação determinada; do outro, as estruturas do mercado lingüístico que se impõem como um sistema de sanções e de censura específicas.*

Na perspectiva bourdieusiana (Op. Cit, p. 5), mais que identificar estruturas objetivas da realidade social, é necessário compreender como elas são interiorizadas pelos sujeitos sociais, visto que são elas que estruturam as práticas sociais e suas representações. A noção de “habitus” constitui elemento fundamental à teoria bourdieusiana, pois é por ela que o mesmo busca explicar o caráter estruturado das práticas sociais. Essa teoria rejeita tanto a concepção de que as ações sociais sejam resultados da organização autônoma do sujeito, como também a sua redução a um processo mecânico ocasionado pelas estruturas sociais reificadas.

Segundo Bourdieu (Op. Cit, p. 60, 1), é necessário ir do “*opus operatum ao modus operandi*”, isto é, construir a teoria da prática ou, do modo de engendramento das práticas, condição da construção de uma ciência experimental da dialética da interioridade e da exterioridade, isto é “*da interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade*”.

São as condições materiais de existência características de uma condição de classe, que podem ser apreendidas empiricamente, sob a forma de regularidades associadas a um meio estruturado, que produz o que Bourdieu caracteriza como “habitus”, isto é:

*Sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios gerador e*

*estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente 'reguladas' e 'regulares' sem ser produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expreso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizada de um regente.*

O “habitus” está, segundo este pensador, no princípio do encadeamento das ações que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum o produto de uma verdadeira intenção estratégica. O “habitus” é, por assim dizer, a mediação entre as dimensões objetivas e subjetivas do mundo social. As práticas sociais, segundo Bourdieu, apresentam propriedades de posição social de quem a produz, dado que a subjetividade dos agentes sociais, sua forma de perceber o mundo, suas aspirações estariam previamente estruturadas em relação ao momento da ação.

Cada sujeito, em função de sua posição na estrutura social, vivencia uma série de experiências que estruturam internamente sua subjetividade, e é essa “*matriz de percepção*” que vai orientar suas ações na realidade social. O “habitus” não constitui um conjunto de regras, mas um “*princípio gerador duravelmente armado de improvisações regradas*”. Neste sentido, o “habitus” constitui um “*sistema de disposições gerais*” adaptável a cada conjuntura específica de ação, pelo sujeito.

Bourdieu insiste na dimensão flexível, não mecânica, do “habitus”, denominada por ele de “dialética”, pois o mesmo é fruto da incorporação da estrutura social e da posição social de origem no interior do próprio sujeito. Para Bourdieu, trata-se de uma “estrutura estruturante”, visto que essa estrutura incorporada é posta em ação, passando a estruturar as ações e representações do sujeito, em situações que diferem, de algum modo, das situações nas quais foi formado.

Bourdieu quer sustentar a convicção de que as ações dos sujeitos possuem um sentido objetivo que lhes escapa. Eles agem como membros de uma classe mesmo quando não estiver claro para si; exercem o poder e a dominação, sobretudo, simbólica, freqüentemente, de modo não intencional. Ou seja: as propriedades correspondentes à posição social ocupada são incorporadas pelos sujeitos tornando-se parte da sua própria natureza. Sua ação tende a refletir e atualizar as marcas de sua posição social e as distinções estruturais que a definem como parte constitutiva de sua subjetividade.

Não podia esquecer que o propósito de Bourdieu em sua teoria da prática é a superação do subjetivismo que disporia a completa liberdade do sujeito, que agiria de forma intencional e autônoma. Assim quer mostrar que a ação do sujeito possui vínculo na estrutura objetiva, ou seja, sua subjetividade é algo estruturado, configurado de acordo com a posição social específica ocupada originalmente na estrutura social. Por outro lado, quer contrariar o objetivismo, visto que as estruturas sociais deixariam de ser observadas como produzindo comportamentos de forma mecânica. Ou seja, a posição ocupada na estrutura social não conduziria o indivíduo a agir em determinada direção, mas o levaria a incorporar um conjunto de disposições para a ação que o orientaria, ao longo do tempo, nas diversas situações sociais.

A recusa das teorias mecanicistas, por Bourdieu, não implica, de modo algum, como quer a alternativa inevitável do objetivismo e do subjetivismo, conceder a um livre-arbítrio criador o poder livre e arbitrário de, num instante, constituir o sentido de situação ao projetar os fins que visam transformar esse sentido; nem, por outro lado, reduzir intenções objetivas e significações constituídas de ações e obras humanas, a

intenções conscientes e deliberadas de seus autores. A prática é ao mesmo tempo, necessária e relativamente autônoma em relação à situação considerada em sua imediatidade pontual, porque ela é o produto da relação dialética entre uma situação e um “habitus” e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e, as correções incessantes dos resultados obtidos dialeticamente, produzidos por esses resultados.

No processo de construção da pesquisa procurei situar-me num ponto em que a inter-relação entre o olhar, o ouvir e o escrever se estabelecem, buscando referenciar-me na relação teoria/prática, compreendendo que o antropólogo necessita comunicar ao máximo com o objeto de pesquisa; apurar o ouvido, usar o próprio caderno de apontamentos, a câmera cinematográfica ou de vídeo, porque o que conta é a voz de outras subjetividades. (CANEVACCI, 1997: 44), mas também necessita do referencial teórico, por onde interpreta os resultados construídos no campo.

Aproximar-me dos *hoppers*<sup>54</sup> foi consequência do trabalho de sala de aula numa escola pública, localizada no centro da cidade de Caruaru, que, pela condição privilegiada de sua localização geográfica, recebe alunos oriundos de todos os bairros populares, sobretudo os da proximidade do centro da cidade. O Morro Bom Jesus e o bairro Centenário, embora confundidos como centro da cidade em virtude de sua localização, são, no entanto, economicamente reconhecidos como bairros de periferias, em virtude das condições sócio-econômicas de sua população.

---

<sup>54</sup> Forma utilizada para nomear os jovens integrantes do hip-hop.

O Morro Bom Jesus, em virtude de sua localização, poderia ser um cartão postal da cidade, não fosse seu aspecto social humano e a fama de ter se transformado em um lugar assustador. Visto de todos os pontos nas proximidades da cidade, é também, um retrato da exclusão social. Seus moradores são pessoas que vivem à margem do processo econômico-social: garis, comerciantes ambulantes, artífices, guardas noturnos, desempregados e uma categoria marginalizada de servidor público-municipal, contratado por indicações de cabos eleitorais da política local, entre tantos outros considerados “degradados” da sociedade; traficantes, criminosos procurados pela justiça, mulheres que, como forma de sobrevivência, arriscam-se entregando às mais diferentes formas de exploração, etc. Uma população que vale por si mesma, visto que só é lembrada em período eleitoral ou nos noticiários policiais. Como deixa escapar um dos jovens entrevistado por mim, “os políticos só vêm aqui para pedir nosso voto. Abraçam nossa molecada e depois, somem”.

Ao “pé” do Morro Bom Jesus está o bairro Centenário, ambos habitados por uma população que não se distinguem, do ponto de vista sócio-econômico e cultural. Esses dois bairros trazem consigo a fama de serem considerados os mais violentos e esconderijos de “bandidos”, pelos meios de comunicação da cidade e foram escolhidos como campo de estudo em virtude de que nestas localidades o movimento hip-hop mantém um grau de organização que não se encontra representado em nenhuma outra cidade da Mesorregião do Agreste de Pernambuco, razão pela qual a Família MBJ <sup>55</sup> tem sido tomada como referência, sendo muitas vezes consultadas quando se trata de hip-hop na Região. Durante o tempo em que estive no campo presenciei muitos casos de jovens de outras localidades, interessados em iniciar uma banda de rap, recorrerem, à

---

<sup>55</sup> Nome dado a Organização Juvenil naquela localidade.

Família MBJ para apresentar e discutir suas intenções e projetos. Até mesmo na construção de uma composição (rap), discutia-se com os membros da Família MBJ. Este fato acabava por gerar sentimentos como o que apresento abaixo em recorte retirado de meu diário de campo no qual um jovem dissidente contesta o que ele chamava de “monopólio” da Família MBJ.

*Você pode observar aí, a quantidade de rap que apresenta o mesmo estilo da Consciência Nordestina.<sup>56</sup> Tem até banda que imita a Consciência Nordestina até no nome, como é o caso dos meninos aí que colocaram como nome de sua banda, Nordestinos Conscientes. Quer dizer; os caras não têm liberdade de expressão, não é porque eles sejam bons, claro que eles são, mas é que eles monopolizam a cena, eles não dão vez a quem se posiciona contrário e como eles têm maior estrutura, os outros vão atrás deles.<sup>57</sup>*

Na cidade de Belo Jardim, Gravatá, Santa Cruz do Capibaribe e Toritama, onde o hip-hop encontra-se presente, tem-se a presença de um único elemento do hip-hop, o rap.<sup>58</sup> Na cidade de Garanhuns no Agreste Meridional, tem-se ainda uma organização incipiente, constando apenas de dois elementos, o rap e o grafite, em bairros periféricos diferentes. Os jovens dessas cidades, sempre recorrem à Família MBJ, quando o assunto é hip-hop ou, querem realizar um evento ou trabalho com a juventude. Não era possível, para mim, percorrer todas essas localidades para analisá-los. Assim sempre que havia um evento, aproveitava para capturar algumas informações e, sempre os ouvia referir-se a Família MBJ como a base do hip-hop no interior de Pernambuco.

Em Caruaru, as localidades do Mutirão, Salgado, Alto da Balança, Bairro Agamenon, São João da Escócia, bairro São Francisco, entre outras, o hip-hop se faz

<sup>56</sup> Trata-se de uma banda formada pelos principais líderes da Família MBJ.

<sup>57</sup> Conversa com JC (Juventude Sangrenta) registrada em meu diário de campo.

<sup>58</sup> O hip-hop é representado pela junção dos quatro elementos (b.boy, grafite, rap e DJ).

representar por um único elemento, o rap e, em geral, tem-se apenas uma banda de rap.

<sup>59</sup> No Morro Bom Jesus e Bairro Centenário, os quatro elementos (grafite, Disc-jóquei, Mc, e break) estão presentes, seja entre os membros da Família MBJ, seja entre os dissidentes. É muito comum encontrar, aí, jovens que, individualmente, dominam os quatro elementos que integram a cultura hip-hop. Para a maioria desses jovens, só é possível dizer-se “um verdadeiro hoppers”, quando se chega a esse grau; dominar os quatro elementos. Assim você pode ser grafiteiro, rapper, b.boy, b.girl, Dj. Mas não será considerado um Hopper “autêntico” – “de verdade”, como eles dizem – se não dominar os quatro elementos. O mesmo ocorre na organização de uma “posse”, <sup>60</sup> ela não poderá ser organizada como tal, se não tiver os quatro elementos. Daí ser muito comum aos jovens de outros bairros recorrerem a Família MBJ para se filiarem e se tornarem membro dessa “posse”.

No caso do Morro Bom Jesus e Bairro Centenário, a presença de jovens com domínio desses elementos, é uma característica muito comum, o que diferencia o movimento hip-hop nestas localidades, fazendo com que a Família MBJ tenha uma representatividade na Região. Esse reconhecimento vem até mesmo das instituições sociais locais, que quando de alguma manifestação que envolva a periferia, procuram os hoppers do Morro Bom Jesus pra estabelecer as parcerias necessárias. Mas o Morro Bom Jesus é, também, referência para os hoppers, pela sua fama, de ser um lugar temido em virtude da criminalidade e da violência. <sup>61</sup> O hip-hop se notabilizou por

---

<sup>59</sup> É importante frisar que a maioria dessas bandas foi organizada com a cooperação dos jovens do Morro Bom Jesus, seja na orientação, através de oficinas de rap, por onde os jovens aprendiam as técnicas de composição, seja pela manutenção de equipamentos, tais como, passa-discos, discos, e aparelhos de som.

<sup>60</sup> Nome atribuído pelos hoppers a sua organização.

<sup>61</sup> Há relatos feitos pelos jovens de embates entre jovens do Morro e de outras periferias da cidade, onde estes sempre aparecem como temidos. Esses relatos se ouvem em todos os lados da cidade e, tem a ver com a fama do Morro.

explorar esses contextos sociais. Algumas dissidências ocorrem, justamente, na forma como a violência e a criminalidade são retratadas ou tem suas causas compreendidas. Para alguns rappers, os “gang-stars” o rap não pode ter meias palavras, deve ser fiel ao contexto, o que leva muitos deles a entenderem que os criminosos estão numa luta de classe e se têm que usar as armas do crime, usa-se. Espalhar o terror contra o sistema; esta é a meta. Outros discordam dessa leitura da realidade, como pode ser percebido na fala de JC, abaixo:

*Às vezes a galera lá fora não entende, e fica reclamando porque a mensagem da gente é muito pesada, violenta. Isso acontece aqui dentro também, quer dizer, no próprio movimento existe membro que discorda da forma como a Juventude Sangrenta constrói seu rap. Mas se esta é a forma como a realidade da gente é! O que a gente vai dizer? Que aqui tudo é alegria? Eu gostaria de cantar como Xuxa, que “todo mundo ta feliz”, mas não ta! Então a gente vai dizer o que acontece. Se tiver tiro, agente vai dizer que tem tiro! Se tiver violência, a gente vai falar da violência! O compromisso do rap é dizer o que está acontecendo com a comunidade, com os nossos jovens da periferia. É polícia batendo nas caixas do peito do jovem. É polícia tirando o trocado que a gente tiver no bolso, dizendo que não é da gente, que a gente roubou. Então se organizar em família foi uma forma que a gente encontrou pra dá um basta a tudo isso. Então a formação da família MBJ tinha que dar conjunto as nossas lutas para que a realidade pudesse ser apresentada como um todo e não fragmentada. Mas é assim que ela é apresentada, porque muitos não entende.*

Os MC's (ou rapper),<sup>62</sup> divididos em bandas, têm o papel de organizar as festas na periferia e praças do centro urbano da cidade. Eles são os responsáveis pelo elemento musical no hip-hop. Juntam-se a eles, outras galeras, os skatistas, meninos e meninas de rua, em virtude da proximidade socioeconômica e cultural. Há um laço estreito entre as manifestações culturais vivenciadas por esses grupos de jovens, que criam alternativas de ocupação dos espaços ociosos, onde são, quase sempre, vitimados pelos estigmas sociais e pela ação violenta do Estado, que está, o tempo todo os

---

<sup>62</sup> Isto é, os cantores de rap. São assim designados como “Mestres de Cerimônia” – MC.

associando à criminalidade, por causa da proximidade no campo da linguagem cotidiana desses jovens, mas também o contexto social de origem.

Em Caruaru, os *hoppers* do Morro Bom Jesus têm procurado atrair a atenção da sociedade, para que a mesma perceba o fato de como é duro ser jovem, negro numa realidade como a da favela. Movimentos bruscos das agulhas empurradas pela mão negra na contracorrente do disco, que desliza sobre o vinil produzindo *Scratch* onde aparece colagem de partes de composições como se repetir, com insultos ao racismo e toda forma de preconceitos. Enquanto isto, os *B.boys*, Jovens pretos e pobres, enfezados saltam, dão piruetas, rolam no chão. O rap não é embalo para ouvidos pacatos, nem música para *play-boy* rebolar, como dizem: “A dança não é remelexo, nem é produzida para anestesiá-lo o corpo”! Ela tem uma função catalisadora da força do cotidiano; são gestos rápidos, gingas elétricas, agressivas, como um convite à juventude a se situar no que está ocorrendo na realidade social do bairro, que assim se expressa. As letras dessas escritas juvenis revelam crônicas do cotidiano, uma forma de reconhecimento das particularidades locais que motivam os discursos agressivos aos ouvidos adormecidos.

Neste cenário se ouviu protestos contra o racismo, expressões como: “*sub-raça é a puta que o pariu!*”,<sup>63</sup> proferida por jovens, aos berros, para expressar sua revolta contra o sistema segregador, enquanto o *Disk-Jóquei* responde com as mãos nos picapes de onde tira seus *scratches*! Seguem-se gritos rápidos, em rimas esquálidas, pau puro contra o racismo, a violência, a polícia, os políticos, o diabo e tudo quanto se puder identificar como a representação do mal; aquilo que os afeta negativamente. “*Em Caruaru, o rap começa a ser ouvido pela galera do skate. É entre eles que surgem os*

---

<sup>63</sup> Preto-RF da banda Obsessão Verbal do Morro Bom Jesus.

*primeiros hoppers de Caruaru*”.<sup>64</sup> Curtiam-se os ídolos nacionais. Segundo Back-5, ele e o “Suspeito”<sup>65</sup> foram os primeiros a interpretar os artistas nacionais. As bandas pioneiras do hip-hop em Caruaru são: Rima Negra contra o Sistema, Justiceiros MC’s,<sup>66</sup> Alerta pro Sistema e Voz do Morro. A partir da influência dessas bandas, vem a segunda formação composta pelas então existentes: Obsessão Verbal, Juventude Sangrenta, Consciência Nordestina, Realidade Mortal, Calibre da Morte, Pânico do Morro, Poder Negro. Todas do Morro Bom Jesus e Bairro Centenário, incluindo aí, ainda dois grupos de dança de rua e duas crew de grafiteiros.

A primeira idéia de fundar uma banda de rap, segundo o próprio Back-5, surgiu entre ele e Suspeito, que, espelhando-se numa banda feminina do sudeste do país, “Visão de Rua”, idealizaram o nome “Visão Negra” para a banda que ensaiavam fundar. O projeto, porém não passou de interpretações (cover) de músicas de outras bandas. Isso foi assim até que se separaram, tomando cada um seu rumo. Assim, a primeira banda de rap vem surgir por volta de 1997/98, com o nome de “Justiceiros MC’s”. Essa banda foi composta, inicialmente por: Bira, Edu-Brown e Preto. Os “Justiceiros MC’s” passou por várias formações. Uma delas, o “Dj. Nino”<sup>67</sup> fez parte. Ali, ele foi iniciado como Disc-

---

<sup>64</sup> De estilo radical, a galera do skate foi o ponto de partida, a base na qual os hoppers do Morro Bom Jesus foram iniciados. Entre eles, curti-se o rock’n roll, o hardcore e o rap, mas sem a preocupação de serem originais. Nesse período, início da organização do movimento, por volta dos anos 1990, segundo afirmam os jovens integrantes do hip-hop, cantava-se as composições dos grandes ídolos, espécie de cover.

<sup>65</sup> Back-5 e Suspeito são nomes com os quais dois jovens se fazem reconhecer no movimento, naquela realidade.

<sup>66</sup> Esta banda não existe mais. Era formada por três jovens; um de classe média enquanto os outros dois residentes em um bairro popular, COHAB. Estes jovens tinham uma formação diferenciada daquelas dos jovens do Morro Bom Jesus e, em função do capital cultural e simbólico produziam composições igualmente diferenciadas daquelas produzidas pelos jovens do Morro e Centenário. Nessa diferença existente entre eles estava a razão da separação, uma espécie de racha, tratava-se de um confronto de idéias, que resultou um pouco depois de seu afastamento do Morro, em uma queixa policial contra os jovens do Morro Bom Jesus, prestada pelos Justiceiros, que acusavam os jovens do Morro de ameaça de morte e apologia ao crime, conforme registro no jornal Extra de Pernambuco de 29/03/2008.

<sup>67</sup> O Dj Nino, foi o principal articulador do movimento no Morro Bom Jesus e é hoje o principal líder do Movimento nesta localidade.

jóquei pelo próprio Bira. Nino, porém, separou-se da banda por divergir dos seus companheiros, à forma como a linguagem do rap estava sendo pensada, segundo ele, e o próprio Bira afirmara esta versão em depoimento ao Jornal Extra de Pernambuco.<sup>68</sup> A partir daí, Nino restringe sua trajetória a incentivar a luta pela organização do movimento hip-hop no Morro Bom Jesus. Posteriormente, surge outra banda, “Alerta pro Sistema”, naquela ocasião, composta por Back-5, Thusk e Joás,<sup>69</sup> sendo esta a primeira formação dessa banda, que não durou muito. Back-5 continuou o trabalho da banda, juntando-se mais tarde ao Black-out e ao “Nino” da Família MBJ, que atuava como DJ da banda, permanecendo nela até o primeiro semestre do ano de 2002. Back-5 retira-se da cena hip-hop de Caruaru alegando perseguição policial.<sup>70</sup>

O hip-hop tanto em nível local como nacional, tem se mostrado um movimento social e cultural que objetiva articular os jovens das periferias urbanas das grandes e médias cidades em torno de questões sociais e culturais. Como um movimento cujas origens estão fincadas na leitura que fazem da problemática social que atinge os jovens negros residentes nas periferias urbanas. Deste modo, acabam por reproduzir as mesmas características dessas localidades onde se origina; a pluralidade de sentidos.

---

<sup>68</sup> Esta declaração foi feita por ambos em entrevistas, ao Jornal Extra de Pernambuco em, 04/04/2008 e 05/04/2008 por ocasião da queixa prestada por Bira contra os integrantes da Consciência Nordestina na 1ª Delegacia de Polícia. Bira se queixava na matéria jornalística e, mais tarde, em um boletim de ocorrência policial em uma delegacia da cidade, ele afirmara que os jovens do Morro Bom Jesus fziam ameaças contra sua integridade física e que os jovens reproduziam a linguagem do crime ao constituírem vídeo-clips onde reproduziam cenas do cotidianos.

<sup>69</sup> Os integrantes dessa banda não eram do Morro Bom Jesus, mas do Alto da Balança, um bairro com as mesmas características do Morro Bom Jesus. Atualmente, nenhum desse jovens integrante dessa banda, estão em Caruaru, resultando apenas um jovem da segunda formação, o “Black-out” que se articulou com os jovens do Morro Bom Jesus e formou a banda Consciência Nordestina do Morro Bom Jesus.

<sup>70</sup> Segundo informação que obtive, este jovem teve que “sumir” do bairro para escapar a perseguição que vinha sofrendo por ter denunciado um policial por abuso de poder.

Após deixar o grupo “Justiceiros MC’s”, o DJ Nino tem uma passagem rápida pelo Sudeste do país, mais especificamente São Paulo, evidentemente como muitos nordestinos que migra para o Sudeste à procura de trabalho, para construir sua vida econômica. Mas também como muitos; volta frustrado à casa, Caruaru, trazendo, em sua bagagem, muita informação, discos e a influência apreendida junto às galeras das periferias do Sudeste do País. E é com essa munição, que Nino se dispõe a começar uma nova página do movimento hip-hop em Caruaru. Juntando-se a outros companheiros do Morro Bom Jesus, local onde reside até hoje, Nino, também conhecido pelo nome de Brown,<sup>71</sup> juntamente com seu irmão, “Suspeito”, e o amigo Sinésio organizam o movimento naquela localidade.

Evidentemente havia uma estreita identificação com o movimento no Sudeste do país, mas eles estavam sempre fazendo a crítica, sobretudo porque o conteúdo retratado nas letras produzidas por ele tem a ver com a munição local; o cotidiano desses jovens. Foi isso, inclusive, que contribuiu para a reciclagem que eles acabam fazendo do movimento hip-hop nacional.<sup>72</sup> O conhecimento sobre o que se passava no hip-hop em São Paulo é desenvolvido através da leitura de revistas especializadas, trazidas por Nino, do sudeste do país. Conhecimento, que vai circulando, junto a outras informações, posteriormente adquiridas, servindo assim de meio de informação para a juventude do Morro.

---

<sup>71</sup> Denominação possivelmente fruto da contaminação em virtude de seu xará paulista, no movimento hip-hop, “Nino-Brown”, um Hopper famoso do Sudeste do país.

<sup>72</sup> Segundo tenho ouvido deles, há na forma como o hip-hop se organiza em Caruaru, uma aproximação muito maior com o movimento em Brasília/DF do que com as tendências do sudeste do País. Isto porque segundo eles o rap de Brasília está numa linha de valorização maior das experiências positivas vivenciadas pelos jovens na relação com o crime, sem perder a linha gang-star rap, isto é, o rap contundente, crítico ao sistema.

O break, a exemplo do movimento nacional e internacional, foi o elemento iniciador no movimento hip-hop, em Caruaru. No Morro Bom Jesus e no bairro Centenário, o break foi o elemento de aglutinação da juventude. Aproximadamente em 1994, o B. Boy, hoje Dj Nino, já reunia seus pares, para dançar funk nos bailes e participar das rodas de break. Eram as iniciativas individuais que levavam aqueles jovens a se reunirem, para a diversão. Aí, nos encontros das “gangues” de bairros, como eram chamados, já estava presente a semente originária do movimento hip-hop. As disputas eram embaladas pelo funk. A iniciação musical deu-se através de fitas K-7 em que estavam gravadas músicas dos “Racionais MC’s”, “Produtos de Rua”, “Naldinho”, bandas que marcaram a vida de muitos daqueles jovens no movimento. Foi ouvindo o som dessas bandas e se identificando como as leituras daqueles rappers sobre a vida na periferia, que os jovens do Morro Bom Jesus foram aderindo à cultura hip-hop. Segundo eles próprios afirmam, a composição “*O Homem na Estrada*”, dos Racionais MC’s teria sido a que mais marcara o início do movimento. A força da mensagem desse rap fez com que a garotada daquela localidade, se sentisse motivada a organizarem-se em movimento no Morro Bom Jesus.

Evidentemente, o mundo da periferia tem suas dificuldades e, sobreviver nesse contexto, implica o enfrentamento de situações complexas, da qual os jovens periféricos não estão imunes. Essa situação tem ocasionado constantes reorientações de postura, individuais, mas também, aquelas relativas às ações do coletivo hip-hop; organização e reestruturação de bandas provocadas por entrada e saída de componentes, muitas vezes ocasionada pelo desaparecimento de alguns jovens em virtude das trajetórias de vida de seus membros. Esse é um contexto profícuo em dissidências, que se afirmam nos “rachas”, ocasionando fissuras no interior do movimento. São as

incongruências no campo das construções simbólicas, desenvolvidas por esses jovens em sua ação na periferia.

As fissuras internas à organização social da quebrada são manifestas no campo da linguagem, no interior do movimento, por onde os jovens hoppers canalizam sua rebeldia ao sistema na direção da produção de ritos culturais, como luta simbólica do corpo quebrado pela opressão, que busca se erguer. Como assinala Leach (1996: 67), na estrutura social em situação prática, *“Os indivíduos podem nutrir, e nutrem, idéias contraditórias e incongruentes sobre o sistema. São capazes de fazê-lo sem embaraço por causa da forma em que suas idéias são expressas. A forma é a forma cultural; a expressão é a expressão ritual.”*

Destilar veneno sob formas de versos longos e insubordinados (rap), da dança robótica (break), dos grafites nos muros, como um ritual de enfrentamento às formas de existência imposta pelo sistema social, é característico da linguagem no movimento hip-hop. Mas essa compreensão não pertence ao conjunto da sociedade; nem mesmo para aqueles que convivem na quebrada, com a musicalidade do hip-hop, e seus outros elementos artísticos,<sup>73</sup> tais fissuras e discrepâncias são compreendidas na forma como ocorrem no interior do coletivo juvenil, e isto tem a ver com a percepção desenvolvida por cada indivíduo no tocante a estrutura social.

Ao investigar sobre a possibilidade de se descrever, por meio de categorias sociológicas comuns, sociedades que presumivelmente não estão em equilíbrio estável, Leach (Op. Cit, p 67) afirma, que alguns teóricos usam o conceito de estrutura social

<sup>73</sup> Refiro-me aos demais moradores do bairro. Nem todos assimilam as mensagens mesmo convivendo com elas.

como uma categoria pela qual se podem comparar sociedades, sob a pressuposição de que as mesmas permanecem em equilíbrio estável.

*Minha conclusão – assinala Leach (Id. p. 68) – é que, conquanto modelos conceituais de sociedade sejam necessariamente modelos de sistemas de equilíbrio, as sociedades reais não podem jamais estar em equilíbrio. A discrepância está ligada ao fato de que, quando estruturas sociais se expressam sob forma cultural, a representação é imprecisa em comparação com a fornecida pelas categorias exatas que o sociólogo, que o cientista, gostariam de empregar. Digo que essas inconsistências na lógica da expressão ritual são sempre necessárias para o bom funcionamento de qualquer sistema social.*

A luta pelo reconhecimento torna-se, para estes jovens um processo brutal; porque de um lado eles têm o sistema que não os tolera e que está disposto a tratá-los com violência, de outro tem o crime, que não perdoa aqueles que “pisam na bola”, como assinala a composição de Ndee Naldinho:

*No morro, na rua, na favela... Pisou na bola um abraço vai pro inferno, já era! Os manos tão na captura dele (hanh). Os manos tão sangue no olho com ele. Roda um dia, pára na delegacia; pôs muita gente numa fria! Seu crédito na área no morro está fechado! Sem moral, sem futuro no morro, tá derrubado (hanh). Não dou idéia a esses manos, nem fudendo (hanh)! É cagueta! Desse tipo eu tou correndo! Agente na moral curtindo a área. Quando ele passa, ele olha, ele encara! Deixa quieto (hanh), não pega nada (hanh). É assim mesmo, ele é cheio das mancada. Meteu a boca em mim (hanh)! Já esqueceu! Queimou meu filme, me fudeu! Se fazendo de bonzinho mais agindo na malícia. Caguetou a minha casa pra polícia. E invadiu com um mandato de busca. E me chama de fila da puta. Eu fiquei na minha. Eu não falei nada. E a mula toda alegre só dava risada. Mas Deus é grande vai ouvir a minha prece (hanh). Esse pilantra vai ter o que merece. Ele se sente o rei do mundo com uma 9 na cintura...(anh,anh). Agora segura! Pisou na bola bum! Pa! Pa! (haha)! Pisou na bola bum! Pa! Pa! Essa é a lei! Pisou na bola bum! Pa! Pa! (haha)! Pisou na bola bum! Pa! Pa! Pa! <sup>74</sup>*

O hip-hop surge, em Caruaru, nesse espaço recortado de vielas e becos onde a vida torna-se permeada de sensibilidade, para então ser racionalizada. É aí, no contato

<sup>74</sup> Disponível em <http://vagalume.uol.com.br/ndee-naldinho/essa-e-a-lei.html> Essa É A Lei – (Ndee Naldinho, Tribunal MC's e Dina Dee). Acessado em 18/11/2008.

com seus pares (ou o grupo) que se torna possível a qualquer jovem sentir e vivenciar a rara oportunidade da livre-expressão através da arte, embora ainda sob olhares inquisidores, tendo que enfrentar o preconceito de quem não se convence da pluralidade.

O cotidiano nas favelas de Caruaru pode ser hostil e feio aos olhos não devidamente acostumado. Mas esse cotidiano jamais poderá deixar de encerrar a fertilidade da cultura, pois ele não é estéril. Saído de suas vielas fétidas, com força de uma cultura visceral na sua rebeldia e transformando-se em movimento social, o hip-hop busca pela sua afirmação política na luta das minorias, pelo direito de se afirmarem como de fato são: jovens diferentes, mas não, inferiores. Eles estão lá: na feiúra do subúrbio e das favelas, onde se espalham; músicas, bandas, bailes, códigos de comportamento, gírias e sinais.

Invisível a maior parte do tempo, esse mundo só chama a atenção no momento em que deixa de ser dança e música e se torna violência. Então, como caso de polícia, vira manchete, como acontece quase todo o dia, na madrugada. A favela, que quase sempre não dorme, sobretudo quando a polícia, sobre pretexto de estar à cata de bandidos, invade residências indefesas, espancando mães e pais de famílias. É desse lugar, invisível aos olhos que não querem enxergar, que surge o “milagre” da cultura hip-hop. Assim os problemas sociais da periferia são assumidos nas iniciativas desses jovens. São eles quem toma a iniciativa quando se trata de cuidar de seu território. *“Aqui o Estado ou a televisão só aparece quando tem um cadáver estendido ao chão ou para bater nos pais de família e nos garotos.”*<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> JC, da Juventude Sangrenta.

Esses jovens fazem das diferentes linguagens, instrumento de luta, quando avançam, com as ações dos Dj, B. Boy, MC's e Grafiteiros: os quatro elementos; os meios através dos quais os hoppers promovem a adesão ao movimento, expresso nas atividades artísticas, representadas pelo “disc-jóquei”, “rap”, “grafite” e “Street-dance”.

*A “filosofia” do movimento é constituída do elemento crítico no sentido radical. A crítica ao sistema, à violência policial, à fome, à miséria e a todo tipo de segregação, a todo tipo de preconceito contra a periferia. E mais ainda, contra a criminalidade e às drogas. E tudo isso é por uma vida pacífica e saudável; é para manter o jovem ocupado com a cultura, a informação e a arte; equipá-lo contra as más influências presentes no cotidiano da favela, para poder combater o mal pela sua raiz.*<sup>76</sup>

O rap que se faz no Morro Bom Jesus, não é construído com pretensões, meramente, comercial, embora a possibilidade de torná-lo mercadoria no mercado de capitais (BOURDIEU, 1996), não seja descartada. O rap, tão pouco, objetiva atender a um projeto personalista de promoção econômico-romantizada; um meio para enriquecimento, coisa também não descartada, porque aqueles jovens entendem que essa é a lógica do capital e, segundo eles, o respeito ao movimento está associado ao respeito àqueles que conseguem destacar-se na comunidade. Assim, o respeito que se desenvolve na comunidade, também fora dela, a alguns de seus membros, acaba por redundar em benefícios para própria comunidade. Noutros casos, a simples presença de alguém que goze de respeitabilidade na sociedade, já é suficiente como capital social para aqueles jovens.

*Eu havia acertado com aqueles jovens para ir à casa de um grafiteiro no bairro São Francisco naquele sábado. Estávamos nos dirigindo até lá, pela Rua da Sé quando avistamos uma viatura policial, que se deslocava na*

---

<sup>76</sup> Black-out da Consciência Nordestina.

*direção contrária à nossa. Logo que tomamos a Avenida São José, ouvimos a sirene da mesma viatura, que nos dera ordem para parar o carro e descermos todos de mãos à cabeça. Paramos e seguimos as ordens estabelecidas pelos policiais. Eles, porém iniciaram um ritual, violento, de revista aos jovens e a mim; com pancadas por entre as pernas. Foi quando ao perceber a cena, indaguei-os sobre quem estava no comando e solicitei permissão para me apresentar. Tão logo obtive a permissão, apresentei minha identidade funcional da Universidade onde trabalhava e informei que estava ali fazendo um trabalho de pesquisa como estudante de antropologia pelo PPGA/UFPE. O oficial que estava no comando, imediatamente, informou aos seus comandados que estava tudo sobre o controle, ao que a cena de violência foi interrompida. Passado o trauma, nos pomos a conversar sobre o ocorrido, quando um dos jovens que estava comigo falou: “É aí preto que a coisa precisa ser entendida; veja bem: por que esses policiais não continuaram com a cena de violência contra a gente? Porque você se apresentou a eles como um professor Universitário! Você tem visibilidade e reconhecimento e eles sabem disso, sabem das conseqüências negativas para eles se não respeitasse você. Visibilidade e reconhecimento é tudo! Esses caras sabem quem somos, mas não vão nos respeitar enquanto não adquirirmos esse reconhecimento social. Mas o sistema é cruel, ele não quer reconhecer a gente; pelo simples fato de sermos da favela. É isso que muitos não entende e, aí, acusa a gente de violência, quando nós é que somos as vítimas desse processo”. Foi aí que passeis a entender melhor, os motivos de suas performances. (fragmento retirado do diário de campo).*

Os “modelos” sociais na periferia são compreendidos como resultantes de um processo muito complexo, oriundo das relações conflituosas da sociedade de classe. É na exploração capitalista que se reconhece a principal causa da existência trágica da periferia. Mas isso não significa que os hoppers tenham uma solução mágica para a questão da periferia. O sentido “revolucionário” atribuído ao movimento (pelo menos no caso do Morro Bom Jesus, em Caruaru) é oriundo de uma leitura produzida a partir da própria realidade cotidiana. É a história do corpo que sente a dor, que está com fome, que é violentado física e moralmente pelo sistema político, pelas forças de repressão do Estado, pela ideologia da segregação cultural, social e econômica.

O “hip-hop” é a retratação desse quadro de sofrimento, expresso nos seus quatro elementos, por onde enseja a rebeldia contra o sistema. No recorte abaixo

retirado de meu diário de campo apresento a fala de um jovem expressando o que ele pensa ser o hip-hop, o que ele pensa ser ele mesmo enquanto Hopper.

*Assim somos, num mundo cheio de violência e hipocrisia, [...] para nós essa pintura feita sem permissão, é uma atitude que sempre acerta a sociedade de uma maneira eficaz. O que para muitos é feio, para os escritores de grafite pode ser motivo de orgulho. [...] Pulamos cercas e muros para pintar. O que para muita gente é vandalismo, para outras é e sempre será arte. É grito de liberdade de poder viver sem ser violentado pelos olhares e pelas mãos de ferro do sistema. O Break ou “street dance” é a expressão do corpo que está quebrado pelo sofrimento, mas que busca, no desafio da “roda”, a força para viver. O hip-hop não é um movimento construído para iludir ou entorpecer o corpo e a mente. Ao contrário, é o “grito odioso” que quer fazer sucumbir o sistema com todos os seus mecanismos de violência, e os seus aliados.<sup>77</sup>*

### 3. Representações sobre o bairro: a construção do sentimento de pertença.

*... Nasci no Centenário não tenho vergonha de dizer. Morar no Centenário é bom demais, tem uma pá de sangue bom que não passa você pra trás. A vista do Morro Bom Jesus “vei” é demais! Dá pra vê a cidade, o interior e muito mais. Os moleques empinando pipa e jogando bola, esquecendo a malandragem, indo pra escola. [...] Vocês podem ver, que toda periferia tem um lado bom de viver. A nossa periferia é aqui, Morro Bom Jesus, bairro Centenário, tem muita coisa boa. Aqui no nosso bairro, não é só violência, malandragem e muita droga. Centenário é foda, mas vou dizer: melhor lugar de se morar não há, pode acreditar!<sup>78</sup>*

*Apesar de seus defeitos, Centenário é meu lar! Morro Bom Jesus, um lugar bom pra se morar! Pra quem sabe viver pra quem sabe respeitar. Se não sabe nada disso, então não pise nem pra cá. Aqui não é a Disney, nem o Maurício de Nassau, os barracos “é” de madeira e nos julgam “animal”...*<sup>79</sup>

<sup>77</sup> JC, Líder da Juventude Sangrenta, banda de rap do Morro Bom Jesus.

<sup>78</sup> Lado Bom do Centenário – composição da banda “Obsessão Verbal”.

<sup>79</sup> Juventude Sangrenta. Composição de JC.

A cidade de Caruaru tem suas origens ligadas às feiras para comércio dos produtos do agreste e do sertão (FERREIRA. 2001. p.108), definindo aí sua vocação de cidade comercial. Localizada a 136 km do litoral pernambucano, na região do agreste, desempenha, nessa região, uma função de “principal pólo comercial”. Essa posição, aliada às questões sociais provocadas pela inércia política em face ao fenômeno natural da seca, tem ocasionado um fluxo migratório na região em direção às principais cidades, de uma população que vai se fixando aí, em condições precárias de sobrevivência. Trata-se de uma grande massa de desempregados, ou de pessoas que trabalham na economia informal, dependendo, mais especificamente, das atividades comerciais e serviços, em torno das feiras da sulanca,<sup>80</sup> do artesanato e das feiras populares; no caso de Caruaru, a popular “*Feira de Caruaru*”. A maioria dessas pessoas reside em invasões, que vão se constituindo em localidades designadas pela denominação de “*favelas*”. Como assinala Valadares (2005: 22), essas localidades, hoje percebidas como um fenômeno tipicamente urbano, durante a primeira metade do século XX, foram consideradas como “*um mundo rural na cidade*”.

A expressão “*favela*”, não pode ser utilizada como significando localidades com característica homogênea, visto que os bairros assim denominados não se apresentam como tais. As favelas, segundo Valadares (idem, p. 28-49) precisam ser analisadas como uma categoria sócio-histórica. Segundo essa pesquisadora é preciso falar em favelas “*no plural*”, visto que no interior dessas comunidades existem estratificações internas muito grandes. Tratá-la como uma realidade, homogênea, só é conferir a este conjunto uma unidade que é mais de natureza espacial do que social.

---

<sup>80</sup> Essa expressão é oriunda de uma adaptação/junção de duas outras palavras “Sudeste” e “helanca”. Esta denomina um tipo de tecido utilizado na confecção de roupas vendidas nas feiras populares. Daí o nome “*su+lanca = sulanca*”.

Portanto, quando o objeto de análise é a favela, deve-se levar em conta quem fala e de onde se fala, bem como os sujeitos dessas localidades e o conjunto de capitais. Neste sentido acrescenta, ainda, essa pesquisadora:

*A história da reflexão sobre a favela – a sua história intelectual – não deve ser confundida com sua história propriamente dita, baseada em datas, eventos e conjunturas, além de marcada pelas diferentes ações/intervenções implementadas pelo poder público em distintos momentos político-administrativos.*

Em estudo realizado sobre uma favela do Rio de Janeiro, publicado em uma coletânea organizada por Marcos Alvito (1998), Alba Zaluar trata da necessidade de se romper com uma imagem reducionista na qual a favela é apresentada como um lugar para o qual apenas a desordem e a falta se fazem presente. Criticando a postura de alguns estudos que insistem em singularizar e homogeneizar discurso sobre esta realidade, Valadares (2005) insiste na necessidade de se olhar para estas localidades<sup>81</sup> a partir de sua diversidade cultural e histórica. Há uma variedade de pesquisas, que buscaram tratar a favela como lócus de criatividade, de uma população que tem se diferenciado pela sua produtividade cultural e econômica (SCOTT, 2007; ABRAMO e BRANCO, 2005; RIBEIRO e NOVAES, 2007; SPOSITO, 2005), entre outros.

O olhar sobre a favela, construído pelos jovens estudados por mim, pode ser encontrado de forma mais explícita em suas produções artísticas, mas especificamente no elemento musical, rap, mas não apenas aí; visto que pode ser identificada também nas pinturas (grafites) que marcam a rua e está presente, também, nas falas produzidas

---

<sup>81</sup> Lícia do Prado VALADARES em entrevista ao Diário de Pernambuco, (D-5. Recife 23 de abril de 2006). Ratifica tese defendida em seu texto de que a denominação “localidade” é mais apropriada como designação, desses lugares, já que, segundo esta pesquisadora, comunidade e favela pressupõem uma homogeneidade social não existente nestas localidades. Ao utilizar a denominação “favela”, no presente trabalho, faço por ser esta a forma como os jovens se referem à localidade onde residem.

por aqueles jovens do Morro Bom Jesus e Bairro Centenário, cenário da pesquisa. Qualquer comunidade hip-hop que fosse analisada, poderia ser referência para se inferir o olhar sobre o significado de residir em condições como as que se apresentam na favela. No hip-hop brasileiro podem ser encontradas inúmeras composições nas quais a favela é apresentada, tendo como fundamento a relação estabelecida por esses jovens com o cotidiano da favela. Em suas produções, eles deixam as marcas do sentido de morar, não apenas percebidos por eles, mas também por seus pares.

Racionais MC's trata da favela como um *“pesadelo periférico”*. Facção Central trata dessa mesma realidade, a “favela” como *“um lugar que Deus esqueceu”* ou *“um lugar em decomposição”*. Nos fragmentos que abre esse tópico, destaco a fala dos jovens do Morro Bom Jesus e bairro Centenário. Aí, a favela aparece como uma realidade constituída por paradoxos onde os jovens recortam a tragicidade local, mas não se negam em afirmar a positividade do morar, como a assinalar sua pertença ao bairro. Tenho observado que esse sentimento expresso na forma do discurso construído por aqueles jovens encontra suas motivações nas relações sociais de parentescos, relações vicinais e de alianças (os amigos). São as formas de convivência e reciprocidade (MAUSS, 2003), aí estabelecidas, que servem de base para a fruição do sentimento de pertença ao bairro, conduzindo-os a uma visão positiva do mesmo.

Os trechos das composições citadas como epígrafes desse tópico, de autoria das bandas “Obsessão Verbal” e “Juventude Sangrenta”,<sup>82</sup> demarcam características próprias do olhar daqueles jovens, integrantes do movimento hip-hop em Caruaru/PE,

---

<sup>82</sup> Os jovens integrantes dessas duas bandas de rap residem nos dois bairros escolhido como campo de pesquisa: o Morro Bom Jesus e o Bairro Centenário, ambos em Caruaru/PE. A “Obsessão Verbal” integra a Família MBJ, enquanto a “Juventude Sangrenta” forma uma dissidência à Família MBJ.

sobre suas percepções daquela realidade social, mas que estão presentes não apenas no olhar dos jovens integrantes das referidas bandas, mas podem ser encontradas, também, nas falas de outros jovens, de outras bandas, como elementos distintivos do olhar dessa juventude, que contrasta com o olhar de fora da comunidade. Jovens de maioria negra, inseridas num processo de exclusão social e, que graças à politização construída de suas participações no movimento hip-hop, tem contribuído para desenvolver, um novo olhar sobre os problemas sociais que envolvem a vida naquele contexto; uma nova habilidade para lidar com a realidade social de modo a capturar os diferentes contextos que a envolve, numa perspectiva relacional e praxiológica (BOURDIEU 1994).

A forma como aqueles jovens constroem seus discursos sobre o sentido de “morar no bairro”, aponta para a presença constante de um diálogo entre aspectos da estrutura social e a subjetividade características do processo social; questões de valores desenvolvidas no interior do coletivo hip-hop. Desse modo, a realidade social é capturada na dialética entre a vivência prática e a subjetividade desenvolvida no coletivo. Não como uma essência, que se justifica em si mesma, mas como relação, como uma práxis. No trecho abaixo recortado do meu diário de campo, JC expressa sua compreensão sobre a liberdade que sente na vida e que a mesma está restrita ao local onde reside.

*Eu sempre digo, que esse papo de liberdade para os jovens, como se diz: o jovem tem liberdade! No caso do jovem da periferia, a liberdade se restringe à favela, no nosso caso ao Morro. Desça ao asfalto e você verá qual é a sua liberdade! Ela não existe. Porque se o jovem descer, como muitas vezes eu já descí: calça velha, tênis rasgado, né? Eles olhavam pra mim, assim, e, iche, ‘prenda esse menino aí!’ Isso é liberdade? Pra mim não! A única liberdade que tenho é aqui, em minha casa. Na periferia, no meu bairro, entre os meus parceiros, eu tenho liberdade, sou respeitado. Posso passar descalço e sem camisa, serei considerado, mas no asfalto! Hum! E eu nem estou falando do Maurício de Nassau, do Maria Gorete (JC*

*se refere a dois bairros de elite de Caruaru), porque lá, se eu não levar uma pisa e não for preso no mesmo dia, nem sei o que dizer.*

Falando ainda da relação entre aspectos da estrutura social e a subjetividade características do processo social; questões de valores desenvolvidas no interior do coletivo hip-hop, como elementos estruturadores do discurso sobre o sentido de morar na “*quebrada*”, podemos ver a composição “Não julgue o livro pela capa”, considerada como hino oficial do coletivo juvenil no Morro Bom Jesus pela família MBJ.

*[...] falando da quebrada. Imediatamente do Centenário, quebrada de rocha. Aqui não tem otário. Saiba entrar, saiba sair, senão meu irmão, você vai se ferir. Sua chance aqui é uma em um milhão. Playboy com preconceito vai direto pro caixão. Pode criticar, dizer que não presta, Centenário é minha quebrada isso é o que interessa. Burguesia fala mal, pois não sabe o que se passa, se soubesse, se calava, pois, não vive na desgraça, vivem no conforto, com catraca no portão, lagosta na panela, e o pobre sem um pão. Quando aparece um boy estraçalhado julga logo o Centenário como “fosse” o culpado. Não é bem assim, vamos logo esclarecer filhos da puta, falam mal, pois não sabem o que é sofrer. Falo BK5, SUSPEITO, “ta” no ar, me programando pra falar da indiferença, da nossa quebrada. Centenário é criticado porque vive na desgraça. Não é só o Centenário, como o Morro Bom Jesus. Aqui nós sentimos o que Jesus passou na cruz. Ainda somos humilhados pela classe alta, pois não vivem nessa quebrada pra saber o que é que falta. Falta água na torneira e comida na panela. O pobre se fudendo, dormindo à luz de vela. Barracos se fudendo, a ponto de desabar, polícia por aqui, só vem para atormentar. Te bate, te espanca, sem motivo algum, e se reclamar, leva bala de “dum, dum”. Apesar de seus defeitos, Centenário é meu lar, Morro Bom Jesus, um lugar bom pra se morar. Pra quem sabe viver pra quem sabe respeitar. Se não sabe nada disso, então não pise nem pra cá. Aqui não é a Disney, nem o Maurício de Nassau, os barracos “é” de madeira e nos julgam “animal”. Os moleques por aqui, não têm carros ou avião, seus brinquedos: uma pistola, ou polícia e ladrão. Aqui não é novela, nem estamos em “Hollywood”. Na “Globo” isto não passa, nem existe “Hobin-hood”. “CENTENÁRIO” é minha quebrada e seja o que Deus quiser.*

Como pode ser observada, a percepção sobre o bairro construída por aqueles jovens, aparece como permeada por uma linguagem discrepante; isto porque, por um lado, são explorados todos os elementos negativos dessa visão e, por outro, o bairro é tratado, ainda, com positividade, como “*um lugar bom pra se viver*”. Quando falam

dessa realidade, a favela, afirmam tratar-se de “*um campo minado*”, como na composição “*Não seja o próximo a morrer*” da banda (Poder Negro) na qual a situação do bairro é descrita como uma consequência dessa relação entre estrutura social e a subjetividade com que cada um lê a realidade social. Mas não é descartada a possibilidade de construção de um estilo de vida positivo, que é apresentado no trecho: “*Passei coisas ruins, hoje tô de pé! Valeu por me escutar irmão, está valendo. Não quero ver gente morrendo. Ai soldado, agora fica ao seu critério*” da composição abaixo.

*Escuta a rima, ladrão! Será que você não ver. O Sistema brinca de marionete com você. Caia na real, escute o proceder. Corte a linha do “boneco” e mande “o sistema” se “fuder”. Se arrependa do que fez, dos fatos ocorridos. Fora do perigo é ter amor a Cristo. O Salvador da terra que pode te ajudar. “Poder Negro” manda a rima pra você se ligar. Corpo crivado de bala, não quero ver seu fim! A família está unida irmão. Vamos prosseguir. Sem maldade com ninguém, para ir mais além. Enquanto é tempo saia do crime, Deus gosta de você também. Procure a paz, chega de parada errada. A morte está na sua captura. Irmão quantos mortos vi, todos chegados. Não quero o mesmo pra você, me escuta soldado. Pois um dia a casa cai, você tá ligado? Cotidiano embaçado, eu sei que é! Passei “coisas ruins”, hoje tô de pé! Valeu por me escutar irmão, está valendo. Não quero ver gente morrendo. Ai soldado, agora fica ao seu critério. Não quero carregá-lo mais cedo pro cemitério. Fiquem firme todos, todos e você. Valeu pela atenção irmão, depois a gente se ver.*

Para estes jovens, o “sistema”, como eles afirmam, “*contamina a mente dos indivíduos atirando uns contra os outros, assim o que se vê é, muitas vezes, cenas de traição, (crocodilagem),<sup>83</sup> irmão traindo irmão. É isso que torna o bairro um campo minado.*”<sup>84</sup> Na composição “cabra frouxo” da banda “Consciência Nordestina”, do Morro Bom Jesus, gravado em seu último cd, esta percepção está estampada, como uma situação que eles têm que enfrentar no cotidiano. Em trecho desta composição (ver a

<sup>83</sup> Termo utilizado para descrever formas de relação social permeada de traição.

<sup>84</sup> JC, Juventude Sangrenta, afirmando essa realidade como efeito colateral do sistema, que aparece aí, como um personagem da rima, significando a construção do mal.

seguir) fica evidente a exaltação do “ethos” da masculinidade e virilidade, como forças necessárias para permanecerem firmes.

*Problemas..., a gente enfrenta! Com o passar do tempo, a gente vai aprendendo. Bons frutos colhendo. Guerreiros somos nós, que sobrevivemos em conflitos de irmãos matando irmãos. Mães que perdem seus filhos! Tiros! Sangue no chão! Comunidade sofrida, almas sem perdão. Vários “noias” no beco torrando seu dinheiro. Bem vindo à quebrada, que cabra frouxo tem medo. É vei; que cabra frouxo tem medo...*

A percepção do que significa morar no Morro, estabelecida a partir dos elementos disponibilizado pelas estruturas relacionais nas quais estão inseridos, fundamenta a construção da teoria social, produzida por aqueles jovens, sobre o cotidiano da favela e sobre a violência urbana, tendo aí, o mundo exterior, sempre apontado como oposição e causa da situação que se instalaram naquele contexto, questão que será objeto do tópico a seguir. A linguagem com a qual tratam essa realidade é vista por eles como oriunda da disponibilização de capitais; de domínios nos diferentes campos e trocas lingüísticas, como assinala Bourdieu, (2004/b; 1996/a).

*[...], é o seguinte: se você for ao litoral e você for conversar com um jovem do litoral, então ele vai falar com você assim: “e aí brother!” Então esse é o linguajar dele, então aqui na periferia a gente tem o dialeto da gente, porque já é uma linguagem local. A gente cresce nesse meio, ouvindo essa linguagem e vai absorvendo isso. A gente frequenta a escola, lá os colegas da gente tá falando do mesmo jeito. Isso é uma coisa cultural, está na forma como a gente se relaciona com nossos amigos e, até mesmo com os parentes. Diria até que vem de gerações passadas. Por exemplo, por que no trabalho você tem que seguir um padrão? Porque faz parte daquele local e você tem que seguir. Então cada local tem um padrão próprio de comunicação.<sup>85</sup>*

*Discriminação sempre vai haver, mesmo que você se renda ao sistema e siga os padrões sociais estabelecidos. Você trabalha, ganha o seu de forma honesta, mas quando você tiver fora do seu âmbito do trabalho e tiver sendo*

<sup>85</sup> Fragmento de entrevista com Black-out.

*“você, na rua, aqui na comunidade, de bermuda andando por aí, chinelo nos pés e de camiseta; passa um boy, a polícia, você vai ser discriminado, tá entendendo? Vai ser discriminado pelo jeito de ser, se vestir, de andar e pela linguagem, porque a maneira de falar é diferente! Você aborda um jovem da periferia e percebe logo de onde ele é, pelo linguajar dele. Eu mesmo já tive essa experiência. (Black-out se refere ao tempo que trabalhava numa loja de calçados no centro de Caruaru) Eu estou no meu trampo, e dois policiais chegam e, ao me ver comentam, entre si, sobre um jovem que havia se apresentado num evento cultural promovido pela Polícia Militar. Segundo eles, “cantando música pra malandro”, tá entendendo? Ele se referia ao rap que eu tinha apresentado num festival promovido pela Polícia Militar; uma campanha pela paz. Eram dois policiais discutindo, não sabendo eles que aquele a quem eles, se referiam era exatamente eu, ali, trabalhando, naquela beca, como eles diziam, atendendo eles. Ou seja, eu o “suposto” malandro como eles haviam dito. E eu os assisti conversando sobre mim, sem que eles soubessem que era eu quem estava ali. O engraçado nisso é que um deles falou p’ro outro: “esse maloqueiro parece com aquele cara né?” aí o outro respondeu: “que nada cara, não tá vendo que aquele maloqueiro não tem condição de está numa beca dessas!” ele se referia ao fato de eu está de camisa manga comprida e gravata. É nisso que eu digo; que a discriminação sempre vai existir. Cabe a nós fazer o possível para mudar esse olhar sobre o jovem periférico, porque por mais que a discriminação exista e que o preconceito insista, tá havendo outra visão e um dos responsáveis por isso tem sido justamente o movimento hip-hop, que tá mostrando aí que o jovem da periferia trabalha, tem responsabilidade, tem família e tem objetivo de vida. Tá entendendo? Essas barreiras sempre vão existir e eu vou sempre falar pro meu filho que essas coisas existem e ele tem que aprender conviver com elas até que elas sejam extintas, que é o que a gente deseja né? Mas é uma coisa muito complexa. O sistema não percebe que é essas coisas que torna a vida do jovem periférico uma vida difícil, porque o preconceito é a pior doença. Não é porque somos pobres que não podemos ser pessoas com dignidade.”<sup>86</sup>*

Tudo aqui vai além do indivíduo, diz respeito às estruturas relacionais nas quais estão inseridos, possibilitando a compreensão tanto de sua posição num campo determinado, quanto seu conjunto de capitais (BOURDIEU, 1996). A percepção desses jovens sobre a realidade social vai, da dimensão material, corpórea, à dimensão simbólica, cultural. O fato é que, não há um olhar isolado, visto que toda perspectiva do olhar é estabelecida a partir de uma relação. Daí as pessoas falarem sobre o lugar onde moram, sempre, pontuando os aspectos sociais da realidade, mas, ainda, como um lugar

<sup>86</sup> Fragmento de entrevista com Black-aut da banda Consciência Nordestina, onde ele fala sobre a discriminação existente sobre o jovem periférico e como essa discriminação reflete-se de forma negativa sobre o jovem periférico.

“*bom pra se viver*”. Assim, eles não desconhecem a tragicidade local, mas a assinalam como uma conseqüência da posição que ocupam no “sistema” social.

O bairro Centenário e o Morro Bom Jesus são colados, não fosse o relevo geográfico, teríamos a impressão de se tratar de uma mesma localidade. As composições assinalam essa proximidade geográfica, cultural e sócio-econômica. O Centenário situa-se na base Norte do Morro Bom Jesus. Enquanto em sua base Sul, está o bairro São Francisco, as feiras, da “sulanca”,<sup>87</sup> do “artesanato” e, a tradicional e popular, “Feira de Caruaru”; todas localizadas no Pátio Treze de Maio. Pode-se dizer que, estes dois bairros, São Francisco e Centenário circundam o Morro, tocando-se a Oeste deste, e sendo separados, pelo centro comercial de Caruaru ao Leste. Esta localização do Morro Bom Jesus transforma-o num ponto estratégico, para residências de uma população mais humilde, visto que possibilita aos seus moradores, maiores condições de sobrevivência, uma vez que disponibilizam dos serviços oferecidos pelo centro comercial da cidade<sup>88</sup> e da possibilidade de catar alimentos nas feiras do pátio Treze de Maio.

É neste pedaço da cidade, que se encontra a maior concentração de jovens hoppers. Estes jovens, certamente contaminados pela linguagem capturada da leitura que fazem dos periódicos que tratam da cultura hip-hop, revistas como: Rap Brasil, Da Rua, Rap News, Planeta Hip-Hop, Rap Rima, entre outras, com grande circulação entre eles, mas não apenas pelas leituras dessas revistas, visto que eles, também, são influenciados pelo conteúdo das composições (rap), dos grandes ídolos do rap

---

<sup>87</sup> Palavra oriunda do fato de que nesta feira se vendia “helanca” tipo de tecido proveniente da Região Sudeste do país, daí o nome “sulanca”.

<sup>88</sup> Grande parte dos jovens do Morro e Centenário sobrevive dos subempregos disponíveis na feira e centro comercial de caruaru, como descarregador de caminhões e serviços outros.

brasileiro, acabam por adotar variadas formas de nomeações para designar a comunidade onde residem, tais como: *favela*, *periferia*, *quebrada*, *pedaço*. Possivelmente, estas nomeações não seriam comuns entre eles como não são entre tantos outros moradores do bairro, não fosse a influência da cultura hip-hop. É perceptível, que essa influência exerce sobre a vida cotidiana, dessas localidades, uma grande importância, em virtude de que elas capitalizam sentido para a ação na comunidade. Além disso, o hip-hop desenvolve a auto-estima não apenas dos jovens integrantes como da própria comunidade.

Esses jovens falam com orgulho positivo do bairro e, utilizam essas formas de nomeações com a consciência de que não estão, com isso, diminuindo o sentido de morar no bairro. Isso acaba tendo, sobre os outros moradores do bairro, um caráter político, conduzindo-os ao mesmo sentimento positivo em relação à localidade. Eles gostariam sim, que aquele lugar fosse diferente e, alguns chegam, até mesmo, a manifestar a vontade de sair do bairro, mas não deixam de expressar seu apego ao local. O depoimento de uma senhora moradora antiga no Morro é muito significativo e revelador desse sentimento de pertença ao bairro.

*Eu cheguei para morar aqui, há muito tempo atrás. Por volta de 1950. Isso aqui era tudo mato! A gente plantava lavoura na ribanceira do Morro; eu e meu marido. Depois as pessoas começaram a chegar e foram construindo seus barracos. Hoje tem essa gente toda. Os problemas começaram a aparecer com o tempo, essas coisas todas que o pessoal fala, mas eu gosto daqui. O problema não é, nem tanto das pessoas que moram no bairro, mas as de fora, que falam mal daqui. Ai, essa coisa de falar mal, vai chamando a atenção de gente que não tem bom comportamento, que chega e vai ficando por aí. Isso vai tornando o lugar assim, não é? Por isso eu tenho vontade de sair daqui, mas eu gosto daqui. Eu criei meus filhos todos aqui! Não tenho vergonha de dizer que moro no Morro Bom Jesus, não! Não tenho vergonha de dizer! O problema daqui vem de fora. Aqui tem muita gente boa! Você ver esses meninos, eles não são pessoa ruim, os pessoal fala deles, lá fora.*

*Os policial trata eles mal, mas o problema vem de fora! É o que acaba sujando a comunidade.*<sup>89</sup>

As nomeações utilizadas como referência ao local assinalam processos de identidades socioeconômicas e culturais, auxiliando na demarcação do território como espaço de significação e identidade social (ELIAS, 2000: 134-64). É assim que eles fixam uma linha divisória entre o “sistema” e a “periferia”; a “favela” e o “asfalto”; os boys e os manos; as patricinhas e as minas. São formas que remete a compreensão da existência de uma rede de relações sociais que combina parentesco, vizinhança e alianças, de modo que pertencer ao pedaço, à favela, à periferia, como assinala Magnani (1998: 116), “*significa poder ser reconhecido em qualquer circunstância, o que implica o cumprimento de determinadas regras de lealdade que até mesmo os bandidos da vila, de alguma forma, acatam*”. A linguagem juvenil, em locais como estes, traduz muito dessa convivência social, indicando uma condição de pertença.

Estas regras de convivência social, em virtude da significação que empreendem, favorecem a construção de um tipo de representação sobre as relações sociais nestas comunidades, que são, por vezes, interpretadas pelo olhar externo, como uma aliança com os criminosos. Um exemplo disso pode ser encontrado nas formas estereotipadas como os jovens residentes em bairros como estes são tratados. Geralmente como marginais, ou cúmplices da criminalidade. Suas representações culturais são vistas de forma negativa pelos olhares externos à favela e, muitas vezes, dentro da própria comunidade eles sofrem a influência desses estigmas. Aí reside o sentido da fala de D<sup>a</sup> Lourdes, quando ela diz que o problema vem de fora. Há aí a referência a pessoas que vem e se fixam no bairro, mas também, aos estigmas como os

---

<sup>89</sup> Da. Lourdes.

moradores, sobretudo os jovens dessas localidades são tratados, pelos de fora do bairro. Um dos fatores, segundo os próprios moradores desses bairros, que têm contribuído para a fruição desse tipo de estigma tem sido a forma como as diferentes mídias têm tratado o Morro e o bairro Centenário, como registro abaixo em recorte retirado do meu diário de campo.

*20 de novembro de 2004, alguns dias antes, os jovens teriam me falado que haviam programado um show “da Consciência Negra” para esta data na Praça do Centenário. Então me dirigi até aquele local para prestigiar o show e aproveitar para fazer algum registro. Era por volta das 14 horas, estava caminhando em direção ao local do show, quando uma senhora aproxima-se de mim e interpela-me: “é o senhor o professor do hip-hop?”, eu respondi a ela, olha senhora, o movimento hip-hop pertence aos jovens desta localidade e eu estou aqui, estudando e buscando aprender o que é essa forma de cultura definidas por eles como hip-hop. Desse modo, eu não sou o professor do hip-hop, ao contrário, eu sou mais um aluno aqui, que um professor. Aquela senhora então completou sua fala dizendo-me: “desculpe-me ter falado assim com o senhor, mas é que minha filha tem andado com estes jovens e ela me falou que fazia parte de uma banda de rap com outras três garotas do Morro. E o senhor sabe que como mãe eu me preocupo com minha filha e não quero vê-la envolvida com malandragem. Então eu queria saber se era seguro eu deixar minha filha participar desse tipo de movimento, se eles não estão envolvidos com drogas, estas coisas; o senhor entende?” Então eu disse àquela senhora, que o melhor que ela deveria fazer era acompanhar a filha junto aos jovens do hip-hop, já que a filha estava interessada em participar do movimento. Assim ela poderia avaliar melhor do que se tratava. Ela agradeceu-me a atenção e me deixou partir. Eu já estava na Rua da Sé, quando fui parado por aquela senhora. Ao chegar a Praça do Centenário procurei o Dj Nino e falei a ele sobre aquela senhora. Então ele me pediu para que eu prestasse atenção a uma banda de rap composta por quatro meninas, que iria se apresentar na praça. Uma das meninas, segundo o DJ Nino, era a filha daquela senhora. O que, de fato aconteceu foi uma coisa de arrepiar. Elas fizeram uma excelente apresentação. Nino depois do show me dissera que estava tendo muito cuidado em organizar o calendário de ensaios das bandas, pois, dizia ele: “você sabe como são as coisas aqui, e eu não quero que depois surjam boatos de que uma garota dessas tenha sido ofendida por um dos jovens. Por isso quando elas estão ensaiando, eu redobro a atenção”. (fragmento do diário de campo)*

---

*05 de março de 2005. Eu teria acertado com alguns jovens para fazer uma caminhada pelo Morro e conversar com alguns moradores. Subimos então até o cume do monte e fomos à capela onde encontramos uma senhora (Da Terezinha), que é responsável pela capela. Falei que queria conversar e ela,*

*imediatamente, começou a falar sobre a grafiteagem que os jovens do hip-hop tinham feito na escola do Morro. Dizia ela: “gostei muito daquelas pinturas na escola, assim o pessoal dá mais valor a escola, não é? Esses meninos são muito bons, o Morro é um lugar bom! Você vê; à tarde a gente senta aqui na calçada da capela e ficamos aquela roda de conversa, não acontece nada. O problema, são os de fora que se aproveitando da fama que a televisão criou sobre o Morro, chegam aqui pra se esconder. Aí começam a fazer o que não deve”. Aquela senhora, como tantas outras moradoras do Morro Bom Jesus, sebe dos perigos que passam por morar no Morro, mas reconhecem, igualmente, tratar-se de uma questão estrutural, da forma como o Morro é tratado na relação com os outros bairros da cidade. Para ela, como para tantos outros aqui no Morro, os estigmas são como um câncer, que necessita ser tratado para não se alastrar pelo resto do corpo. (Fragmento do Diário de Campo).*

Diferentemente dos moradores do bairro operário estudado por Hoggart (Op. Cit.), os jovens do Morro Bom Jesus e do Bairro Centenário não mantêm uma vida reclusa ao local. Muitos deles costumam circular por toda a cidade de Caruaru, mas não apenas por esta cidade. De vez em quando recebia telefonemas daqueles jovens avisando-me que estavam em outras cidades vizinhas desenvolvendo atividades ligadas ao movimento hip-hop, ou articulando um evento. Desse modo eles estabelecem contato com outras comunidades de jovens hoppers e são atualizados do que se passa no cotidiano das suas “quebradas”. Informações que servem de matéria prima às composições, rap.

Circular, tanto pela cidade como pela região, faz parte de uma estratégia para escapar as emboscadas da vida cotidiana, mas serve também como forma de estabelecer um processo de visibilidade e construção de redes de sociabilidades, pela qual constroem uma política de reconhecimento. Essa estratégia é, também, uma forma de escapar das perseguições policiais, própria dos jovens com implicações na justiça, jovens ligados ao hip-hop, muitos deles com trajetórias de vida marcadas anteriormente por atitudes criminosas. Essa circulação não se restringe aos “bairros periféricos”, mas

também aos considerados “nobres”. Evidentemente que, quando circulam nestes bairros, eles são mais cautelosos, em virtude dos estigmas presentes nesta relação.

*20 de agosto de 2005. Eu havia convidado quatro jovens do Morro Bom Jesus e Centenário para uma visita a minha casa no bairro Maria Gorete. Um bairro de classe média, geralmente ocupado por residências de juízes, advogados, professores universitários, médicos, entre outros profissionais. Naquela ocasião, aproveitei para uma reprodução do filme “os Miseráveis”. Produção cinematográfica baseada na obra de Victor Hugo. Aliás, eles acabaram produzindo, mais tarde, um rap, uma adaptação da obra de Victor Hugo adaptada à luta dos trabalhadores “sem terra”. Depois do filme, aproveitamos para conversarmos sobre suas impressões sobre o filme. Depois de uma longa conversa, saímos à rua para uma caminhada pelo bairro. Para eles, caminharem sozinhos por um lugar como aquele seria impraticável, pois logo eles teriam a companhia da polícia, certamente, diziam eles, chamado por algum vizinho que os considerassem suspeitos. Só existiria uma razão para eles poderem caminhar por ali; se tivessem trabalhando em alguma construção civil nas proximidades ou na casa de alguém, fazendo algum serviço de limpeza, ou ainda, empurrando uma carroça de frutas ou legumes, como comerciante ambulante, coisa muito rara de se ver no bairro. Estávamos já entre os bairros Maria Gorete e o Maurício de Nassau, quando um daqueles jovens fez menção aos muros altos das casas. “Veja Preto,<sup>90</sup> dizia um deles, chamando minha atenção; as pessoas aqui parecem alto-suficientes. É como se elas não precisassem de mais ninguém. Isolam-se por traz de seus muros altos e fica reduzida à vida dentro de suas casas. Diferente do Morro, onde a gente circula livremente, entra e sai na casa dos amigos e vizinhos sem qualquer problema. A vida no Morro e no Centenário é liberdade. Ainda assim esse pessoal se julga melhor que a gente. Não acredito que isso seja vida! Não entendo como é morar num lugar onde a gente não possa ter relação com os amigos vizinhos, caminhar ao ar livre. É como se diz; eles estão presos em prisões que eles chamam de casa. Mora um ao lado do outro, mas é como se morassem distante. É como se cada um deles não precisasse, um do outro. Na verdade são alto-suficientes. Na periferia somos todos irmãos! O que ocorre com um, afeta a todos; é como se acontecesse com cada um daqueles que estão ali ao lado. Todos estão ali, prontos a socorrer um ao outro. Há um sentimento de solidariedade entre o povo da periferia, apesar das coisas negativas”.<sup>91</sup>*

É essa solidariedade que torna a vida naquelas localidades possível. As diferenças existentes são mais no plano da individualidade de cada pessoa. A grande maioria desses jovens trabalha um ao lado do outro, seja na rua, pegando um frete ou como flanelinha, ou em algumas das feiras existentes na cidade, como carregadores ou

<sup>90</sup> Esse foi um nome que eles me deram logo que iniciei minha pesquisa junto ao hip-hop.

<sup>91</sup> Depoimento prestado por Black-out, registro recortado do Diário de campo.

vendedores ambulantes. Mesmo aqueles que estão no comércio da cidade, numa gráfica, em alguma loja de calçados ou numa livraria trabalhando como vendedor, ganhando salário comercial. O fato é que eles se vêem muito próximos um do outro. Na roda, esquecem essas pequenas diferenças, que para eles nem soam como tais; como pode ser observado no depoimento do Black-out acima recortado do meu diário de campo. Quando se vêem envolvidos em “tretas”, problemas com a polícia, geralmente por atitudes consideradas criminosas pela justiça, acabam por desfrutar da solidariedade dos parentes, vizinhos e aliados, mas também daqueles que se identificam como “irmãos” ou “manos” de quebrada. Esses tratam de dá explicações aos comportamentos desviantes, como tendo fundamento na situação, dificuldades que encontram para sobreviver, nesse mundão.

Essa percepção da diferença social, econômica e, sobretudo simbólicas, é capturada por eles como uma situação que remete a um plano externo, aos de fora da localidade, concebida por eles como uma situação discriminatória quando relacionadas aos de dentro. Como eles dizem:

*Não é correto, que alguém da própria comunidade trate com indiferença, pessoas daqui da própria comunidade, porque se considera melhor, por ter algo mais. Mesmo quando esse alguém pareça ter um emprego melhor, ou tenha um grau maior de estudo. Isso não é motivo para que se veja como melhor na comunidade. Ele pode até não fazer parte da roda de conversa ou de brincadeira, em fim, da roda de amizade. Mas não é porque se sinta melhor que os outros, pois todos aqui sabem, que uma vez ou outra, vai precisar de qualquer um na comunidade. Pode não ser hoje, mas não se sabe amanhã.*<sup>92</sup>

Aí está o sentido de solidariedade desenvolvido entre os, moradores dessas localidades. A solidariedade e reciprocidade parecem, por assim dizer, estratégias de

---

<sup>92</sup> Fala do DJ Nino, recortada de meu diário de campo.

sobrevivência em localidades como as analisadas. Estas características parecem estar relacionadas às necessidades de cada um na comunidade; o fato de cada um perceber o quanto pode precisar do outro em situações adversas ou não, mas, sobretudo nessas ocasiões. Nesse sentido, a própria organização do bairro, no que diz respeito à forma como as residências são construídas, geralmente conjugadas, sem muros dividindo propriedades, ruas estreitas, quase sempre um beco ou escadarias, que parecem favorecer a constituição das relações de proximidade, não, necessariamente, previstas. Condições, também observadas por Alvim (1997: 152, 3), quando de sua análise dos bairros operários da fábrica dos Lundgren da cidade de Paulista em Pernambuco. Diz esta pesquisadora:

*A aparente uniformidade das casas de Paulista, vista da rua, se dissipa quando se penetra no seu interior até os fundos. Lá estão os puxados de taipa formando a cozinha, prolongando a casa original e tomando um pequeno pedaço do quintal. Lá estão os quintais, muitas vezes sem cercas a separá-los dos quintais vizinhos, espaços de diferenciação de atividades acessórias a cada família – uma horta, uma bancada para ‘bricolagens’ e consertos, um estoque de lenha empilhada para economizar a compra do bujão de gás, a pequena criação de galinhas ou ainda a construção de pequena casa para um filho casado. E do fundo dos quintais chega-se aos becos, trilhas através das quais se dá grande parte da locomoção e da comunicação entre os moradores apontando para uma apropriação do bairro não prevista por aqueles que o projetaram.*

No caso específico de minha pesquisa, o Morro Bom Jesus e Bairro Centenário em Caruaru, embora, não constituam bairros projetados, como é o caso do bairro operário analisado por Alvim, no entanto, pode ser verificada uma proximidade digna de observação, pois em ambos os casos existem diferenciações internas, pautadas pelo status resultante da posição social ocupada por cada um dos moradores, na estrutura social; diferenciações relacionadas ao campo econômico, e simbólico, como

assinalados na análise apresentada pelo estudo realizado por Alvim (idem, p. 152), permeada, por questões raciais “*internalizadas também entre as classes populares*”.

No caso estudado por Alvim, as hierarquias de trabalhadores na fábrica serviam para fixar o status, que se tornavam visíveis na organização das ruas e do próprio bairro. No caso do Morro Bom Jesus e bairro Centenário, estudado por mim, alguns dos moradores dessas localidades possuem emprego registrado, no comércio, ou em empresas prestadoras de serviços, ou ainda, na prefeitura. Há, ainda, aqueles que possuem um pequeno negócio no próprio bairro, uma puxada na frente da casa; um pequeno bar, ou mesmo uma mercearia, ou uma quitanda para venda de frutas e verduras, o que já representa um status socioeconômico na comunidade, visto que a grande maioria sobrevive de “bicos”, trabalho ocasional e, outra parte, sobrevive da contravenção. Essas diferenças econômicas acabam se refletindo na organização da moradia, mas diferentemente de Paulista, caso analisado por Alvim, não estabelece hierarquias de ruas. Ao contrário, estão todos ali. Numa mesma rua é possível encontrar um comerciante, dono de um mercadinho e um varredor de rua, ou um biscateiro, morando lado a lado e, até, partilhando necessidades. Estas diferenciações econômicas reforçam, muitas vezes, a solidariedade e, sua recusa, acaba sendo “*socialmente imperdoável*”, entre eles, como foi, também, percebida em Paulista, por Alvim.

*A concepção de ajuda mútua entre vizinhos é predominantemente nesse grupo social, caracterizado e orientando as suas relações, e nisso se incluem não somente famílias de operários, mas também de funcionários de escritórios e pequenas chefias como os contramestres. Ela não comporta os que se consideram 'melhores' nas relações cotidianas, como também produz uma forte censura à falta de solidariedade, à ausência de socorro ou ajuda a vizinhança, parentes e amigos, principalmente em momentos considerados importantes, seja de crise (morte, doença ou necessidade econômicas) seja de festas (casamentos, batizados, etc.). Particularmente os parentes formam um grupo preferencial em que o 'respeito', a amizade e a ajuda mútua*

*devem idealmente ser exercidos de forma incondicional e total. (ALVIM, Idem, p. 153),*

---

*Aqui não se pode esquecer uma coisa: que seja qual for a vida que você tenha hoje, você jamais pode dizer que não precisa do outro. Daí porque muita gente; estou falando dos de fora, não compreende quando a gente toma uma posição em relação a determinadas coisas, que ele não concorda. Morar no Morro ou no Centenário é diferente de morar no bairro do boy. Uma vez o Major da polícia chegou aqui e me disse: Nino, por que você não colabora com a polícia? Perguntei a ele do que ele estava falando, aí ele disse que um turista tinha sido roubado no Morro e ele achava que a gente sabia quem teria roubado o turista e que a gente poderia delatar o tal sujeito. Veja só; como era possível isso? Primeiramente perguntei a ele, o que garantia a ele afirmar que tinha sido alguém do Morro e, além do mais, quem disse que a gente sabia dizer quem e, ainda, como poderíamos fazer aquilo; caguetar um morador porque ele fez algo que eu não concordo? Porque cada um é cada um! Como posso garantir que não vou precisar dessa pessoa amanhã? Hoje eu o entrego, e amanhã que garante a minha vida? E, vamos supor que ele seja daqui e que eu soubesse, porque eu não sei quem foi, mas vamos supor que eu soubesse; quem garante que não vou precisar dessa pessoa amanhã? E aí? Esse tipo de solidariedade com a polícia eu não posso ter, mesmo que eu soubesse não poderia, pois não é assim que as coisas funcionam por aqui. E não é desta forma que a gente entende que as coisas são. (Uma conversa com o DJ Nino, recortada do meu Diário de Campo).*

Nesse contexto, a solidariedade constituída, dita o sentido de morar nessas localidades como uma instância que fundamenta toda a relação e discurso produzido pelos jovens do movimento hip-hop, mas não apenas por eles, visto que também refletem a percepção dos outros moradores do bairro. É com base nessa solidariedade e reciprocidade, que se organizam todo o discurso dos jovens sobre o cotidiano. Esses discursos traduzem histórias do cotidiano, quase sempre envolvendo cenas de crime, a morte ou prisão de um chegado; tem como função, tanto expressar a solidariedade ao irmão da quebrada, que caiu em combate, como alertar os mais jovens dos perigos da vida do crime.

Evidentemente que esses discursos não são, sempre, aceitos, nem mesmo por parte de alguns dos moradores do bairro, que se situam nesse contexto como uma dissidência política em relação à linguagem proferida pelos jovens hoppers; eles enxergam um poder que não está na linguagem, mas nos seus agentes. Assim não entram em acordo com suas leituras da realidade social, em virtude de suas formas de contestações. Aqui situamos, novamente, a questão de domínios nos diferentes campos e trocas lingüísticas, como assinala Bourdieu (1996a: 85),

*A questão ingênua do poder das palavras está implicada na supressão inicial da questão acerca dos usos da linguagem e, por conseguinte, das condições sociais de utilização das palavras. Desde o momento em que se passa a tratar a linguagem como um objeto autônomo, aceitando a separação radical feita por Saussure entre a lingüística interna e a lingüística externa, entre a ciência da língua e a ciência dos usos sociais da língua, fica-se condenado a buscar o poder das palavras nas palavras, ou seja, a buscá-lo onde ele não se encontra.*

Segundo Bourdieu (Idem, p 86) ainda,

*Na verdade, a força ilocucionária das expressões não poderia estar localizada nas próprias palavras, como, por exemplo, os vocábulos 'performativos', nas quais tal força estaria indicada, ou melhor, representada, no duplo sentido. Apenas excepcionalmente em situações abstratas e artificiais de experimentação, as trocas simbólicas se reduzem a relações de pura comunicação e o conteúdo informativo da mensagem esgota o conteúdo da comunicação.*

Alguns comerciantes da localidade, como os quais tive a oportunidade de conversar, chegavam até a expressar solidariedade a algumas incursões dos hoppers na favela, doando bens de consumo para a campanha contra a fome empreendida pelos hoppers, também contribuía na aquisição de material de trabalho, tinta para o grafite, garrafão de água potável para realização dos eventos; shows, mas ao conversarmos sobre as letras do rap, as linguagens expressas nos desenhos, grafites, eram evidentes suas discordâncias, como apresento em recorte abaixo, do meu diário.

12/07/2006; estou na Rua da Sé, acompanhando os jovens na organização de um evento do hip-hop. Eles precisavam de um garrafão d'água e foram falar com o comerciante sobre a possibilidade de ele ceder. Não foi difícil convencê-lo, mas logo após me apresentei e falei da minha presença ali, que estava estudando, era uma pesquisa científica e gostaria muito que ele dissesse algo sobre o trabalho do hip-hop na localidade. Ele começou a dizer: *“acho muito bom o que eles fazem. Ta vendo aquele muro? – aponta para um muro grafitado – veja a diferença agora! Aquilo lá era um ponto de lixo, eles pintaram e as pessoas não colocam mais lixo ali, esperam a coleta semanal. Quer dizer, quanto benefício isso não traz! Acabaram com as moscas, ratos e tudo mais!”* Pergunto a ele sobre as letras do rap, sobre a criminalidade na localidade, e ele responde: *“não sou muito de acordo com o que eles dizem nas letras do rap, sobre a polícia. Você sabe que aqui tem muito bandido e a Polícia tem seu trabalho. É verdade que os policiais acabam exagerando na busca aos bandidos, atingindo quem não é às vezes, mas não penso que seja dessa forma que vamos acabar com isso. Falando como eles falam, pode até fazer as pessoas pensarem que eles estão defendendo os bandidos. Eu acho que não é isso, mas é como as pessoas pensam né? Então eu acho que eles deviam mudar um pouco, para não serem visto dessa forma. O senhor da padaria, ali mesmo, já chegou a chamar a polícia, porque eles estavam na calçada da padaria dele cantando o rap. Ele não aceita muito os meninos e diz que são bandos de maloqueiros.”*

Tentei conversar com o senhor da padaria, mas ele se negou, afirmando que não tinha nada a dizer sobre os jovens do hip-hop. Percebi que ele não sentia muito a vontade para falar sobre os jovens. Mais tarde ouvi dos jovens que aquele senhor havia chamado a polícia para retirá-los da calçada de seu empreendimento certa noite. Os jovens ainda disseram que, de vez em quando, ele se referia aos hoppers como vagabundos e maconheiros. Essas posições em relação ao trabalho dos hoppers na localidade eram perceptíveis no campo, todavia, elas não significavam, necessariamente, uma oposição, manifestando-se às vezes, como um desacordo. Mas mesmo quando se configurava como oposição, ela não alterava o sentido de morar na comunidade, construído pelos jovens, muito ao contrário, eles até se apropriavam dessas situações como fundamento da pertença ao bairro, pois as compreendiam como

integradas ao contexto social no qual se encontram inseridos, uma vez que estas oposições eram vistas como efeito colateral da estrutura social.

O sistema social, conforme deixavam transparecer, contribui para a existência de diferentes posições e discursos, muitas vezes opostos. As falas, assim como as ações, como assinala Bourdieu (1996), apontam para a uma praxiologia, estão associadas, por um lado, às disposições socialmente modeladas do habitus e, por outro às estruturas de mercado lingüístico, por onde as censuras e sanções específicas operam suas regulações.

#### **4. O sentido da realidade social para os jovens hoppers.**

O sentido da realidade social capturado no campo a partir da análise da teoria social formulada pelos jovens hoppers apresenta-se como sendo “relacional” (BOURDIEU, 1996: 16) e antagônica. Este sentido não está presente apenas nos discursos produzidos pelos jovens, podendo ser percebido, igualmente nas falas dos seus pares, os outros moradores do bairro, e constitui a “munição” que alimenta os confrontos ideológicos quase sempre presentes nas composições, rap. Esta é uma das razões de suas composições tornarem-se incompreendidas, não apenas, no contexto social, <sup>93</sup> aquele marcado pelas relações antagônicas de classes, mas apresenta-se,

---

<sup>93</sup> Estes jovens têm sido objeto de críticas, mesmo de membros das classes populares, quanto as formas de discursos presentes no rap, sobretudo quando trazem conteúdos que retratam cenas de crime e violência seja praticado por seus pares, seja sofrida por eles. São acusações de fazerem apologia à criminalidade.

mesmo entre seus pares integrantes do movimento hip-hop. Isto porque suas linguagens se estruturam em conformidade com a percepção da realidade social, que não se dá de forma homogênea naquele contexto.

Essa teoria sobre a realidade social presente nos discursos dos jovens estudados traz como fundamento a perspectiva de confronto com a visão que é projetada de fora sobre a localidade. Trata-se de um esquema de oposições que referenciam as representações simbólicas sobre o seu mundo social. Nesse contexto não há uma verdade que não seja relacional. Toda análise produzida sobre a realidade social, está fundada em categorias sociais, a partir das quais, tudo o que diz respeito ao mundo interior, isto é, à favela, e que tem a ver com suas vivências cotidianas, encontram sua correspondente no mundo externo e é identificado como “anti-sistema”. Incluem-se aí, as práticas sociais, a cultura da classe dominante e as instituições sociais, sobretudo a escola e a polícia. Quando se referem, por exemplo, à escola tratam-na como “*a escola do sistema*” o mesmo acontecendo em relação ao policial, que é tratado como: “o segurança do boy”. Para os jovens do hip-hop, a verdadeira escola é a rua. Faz sentido a fala de um dos grandes nomes do hip-hop brasileiro, que é reverberada pelos jovens do Morro Bom Jesus, de que ele (Mano Brown) “perdeu tempo na escola”. A crítica à escola aparece em várias falas dos jovens, sempre contrapostas às idéias de escola do sistema e escola da periferia.

*A vida pra esses meninos é fruto de uma escolha, e a escolha está entre ir pra rua ganhar um trocado pra sobreviver ou ir pra escola e voltar pra casa e não ter o que comer. A escola muitas vezes, conhece esta realidade, mas não sabe fazer a interpretação adequada e aí acaba não ajudando. A escola não pode ficar insistindo em que os garotos falem sobre suas vidas. A escola tem que saber que está lidando com situações problemas e por isso eu digo que a escola precisa sair das quatro paredes e ir pra rua, conhecer a*

*realidade, aprender esse outro conhecimento que é a pedagogia da rua. Conhecer o que se passa com as famílias desses garotos para ser mais útil para eles. O educador tem que saber isto! [...] Essa é a nossa pedagogia: do respeito às diferenças de cada um, mas a escola do sistema não é assim.*<sup>94</sup>

*A escola do sistema não trabalha nada sobre a vida na periferia. A cultura do jovem da periferia não é valorizada pela escola do sistema. Você veja: aqui a gente canta rap. Qual a escola que procura ver entre seus alunos as habilidades deles? Então tem um aluno ali que gosta de rap, então porque não chama esse aluno e pede pra ele fazer um rap. Organiza um evento com aquele aluno. Ele vai se sentir valorizado e vai valorizar a escola. Seus colegas vão começar a mostrar também o talento que possui. Mas a escola do sistema não faz isso, pelo contrário, ela é muito rigorosa com o aluno. A rigorosidade de que eu estou falando não é quanto à disciplina, mas em termos de exigências sobre coisas que o aluno da periferia não tem como responder. Isso frustra o aluno e o afasta da escola. Como acabei de mostrar. A mãe de Jéssica gastou cento e cinqüenta reais com material escolar. Uma escola pública! Aula de física, todo colégio tem. Pode andar por aí pelas escolas, o que é a educação física nas escolas? Futebol. As crianças da periferia adoram pular corda, rodar pião, andar de skate, mas qual a escola que valoriza isto? Nem todas as crianças gostam de futebol, mas só tem futebol, basket, volley-ball. Vamos fazer um piso, isso, na escola pros garotos dançar o break, vamos fazer uma aula no recreio com a cultura da periferia. Então assim a escola vai contribuir para despertar a criatividade e os talentos dos alunos e, mais que isto está valorizando as culturas da periferia.*<sup>95</sup>

Nesta polarização entre o que é exterior e o que é local, esses jovens têm construído o que, fundamentado na perspectiva apresentada por Machado PAES, ([s/d])<sup>96</sup> tenho chamado de “nova” doxa sobre a realidade social, o crime e a violência, em oposição à doxa do sistema. No trabalho de interpretação da teoria social empreendida por esses jovens, as considerações propostas por Paes, associadas às teorizações

<sup>94</sup> DJ Nino falando sobre a escola em depoimento recortado do diário de campo.

<sup>95</sup> Depoimento de JC, recortado do diário de campo.

<sup>96</sup> Culturas juvenis, [s/d] p. 22 – 6. Paes refere-se aquelas percepções construídas a partir de nossas vivências sobre os fenômenos que nos são familiares. Segundo este pesquisador, em nosso trabalho de construir teorias sociais, trafegamos entre a necessidade de construir teorias cada vez mais genéricas sobre fenômenos cada vez mais particulares. Nesse movimento acabamos por construir paradoxas. E isto se dá pelo fato de manipularmos com categorias sociais em nosso exercício de construção teórica da realidade. O que a sociologia da juventude tem procurado, segundo Paes (Op. Cit.), é por um lado, tomar a juventude como pertencente a uma “fase da vida”, encontrar “aspectos uniformes e homogêneos que caracterizam essa fase da vida. Aspectos que fariam parte de uma ‘cultura juvenil’, específica, portanto, de uma geração definida em termos etários; e por outro lado, tomá-la como diversidade, “perfilando-se diferentes culturas juvenis em função de diferentes pertenças de classes, situações econômicas, parcelas de poder, interesses, oportunidades ocupacionais, etc.” Segundo Paes, seja por um lado ou por outro, é possível encontrar novas “doxas” ou paradoxas.

formuladas por Bourdieu (1996) e Leach (1996) são de grandes utilidades, servindo para caracterizar o que tenho identificado como “paradoxos do hip-hop”. Isto quer dizer que, ao se verem cada vez mais confrontados com a necessidade de estabelecer rupturas com as representações sociais dominantes, isto é, com a “doxa” do sistema, por considerá-la uma interpretação política sobre a favela e as linguagens oriundas deste mundo social, desenvolvem em relação ao sistema social, uma nova doxa, sem que hesitem em torná-la uma “paradoxa”, como interpretação dessa relação com o sistema.

Estes jovens são tratados, por vezes, como ladrões, traficantes, maloqueiros, vagabundos, entre outras formas estigmatizadas, por aquilo que eles chamam de sistema. No entanto, estas formas são, por vezes, apropriadas por eles próprios na relação com os seus pares e chegados, como a fixar identidades sociais ou, como uma forma de manipulação do medo social, quando utilizadas na relação com o sistema. Eu mesmo, uma ocasião em que teria marcado para encontrá-los na Rua da Sé, no bairro Centenário; ao chegar ao local encontro-os reunidos à calçada de uma mercearia. Um dos jovens vem ao meu encontro e cumprimenta-me com a seguinte saudação: “aê, ladrão!”. Não ignorei, pois já houvera assistido eles cumprimentar vários dos aliados daquela mesma forma, mas inquiri sobre o sentido daquele gesto, ao que ouvira como explicação, que se tratava de uma indicação de uma aliança; que eu era um aliado. Mas, segundo pude constatar posteriormente, essas apropriações pode representar, também, uma ofensa, daí, seu uso restrito.

No campo, fui conduzido a voltar minha atenção para esses elementos da vivência social, que indicavam a existência de uma teorização da realidade social construídas por aqueles jovens. Destacando aí, as oposições, como elas se apresentam;

como representações construídas sobre o mundo social, uma forma de fixar pontos de rupturas mediante as quais procuram estabelecer distinções entre suas percepções e a de seus opositores, indicando os antagonismos presentes na forma como o sistema social é concebido. Mas, estas formas de representações são, ao mesmo tempo, continuidades, por que assinalam suas pertencas ao todo que é a realidade social.

Como diria Paes (Op. Cit, p. 22), categorias sociais são efeitos de manipulações teóricas para representar espaços simbólicos demarcados socialmente. É desta forma que os jovens hoppers falam da “cultura de rua” em oposição à “cultura do asfalto”. Esta, como uma construção social da cultura das elites dominante, enquanto aquela, como percepção construída por eles; dos sintomas do mundo social local, isto é, a favela. São categorias simbólicas. Elas não demarcam espaços geográficos, ou vetores, mas relações simbólicas (BOURDIEU, 2007; 1996).

Em estudo sobre as noções de “espaço social” e de “espaço simbólico” ou classe social, mais especificamente apresentado em “La distinction”, mas também referenciados em “Razões Práticas” Bourdieu (Op. Cit,) deixa claro que essas noções não devem nunca ser “examinadas em si mesmas e por si mesmas”, mas numa relação teórica e empírica, sob o risco de as tornarmos substâncias ou essências puras. Deste modo, elas seriam vazias, não diriam nada sobre a realidade. São formas de apropriação do espaço social, transformado em território. Mas elas não se apresentam como uma homogeneidade, ao contrário, está configurada como discursos em cujas formas apresentam incongruências (LEACH, 1996), por que seus fundamentos são as percepções das posições sociais, marcadas pelo olhar e vivências desenvolvidas na formas e movimentos *‘flânerie’* realizados por cada um no conjunto das relações sociais.

A história de vida desses jovens é construída a partir das vivências desenvolvidas por cada um deles no pedaço, na rua. Esses lugares sociais adquirem significações e, ao mesmo tempo dão significações às relações sociais construídas por eles. É nesses embates sociais construídos a base dos conflitos com as instituições sociais, sobretudo a polícia, mas motivados, também, pelos olhares sociais projetados de fora sobre eles, que são forjadas suas teorizações sociais sobre o sistema. É aí, que as categorias “rua” e “asfalto”, são forjadas por eles para representar aquilo que identificam como: a “cultura”, a do “asfalto” que simboliza toda organização social e política do Estado e seu aparelho jurídico, estando incluída aí a linguagem politicamente hegemônica, isto é, das instituições sociais reconhecidas, e a “cultura de rua”, forma como eles representam as produções sociais ligadas ao hip-hop e as representações construídas por seus integrantes sobre os confrontos de classes socialmente estabelecidos.

*A sociedade do asfalto é uma coisa, a favela é outra, mas essas coisas não estão separadas assim, elas estão ligadas uma a outra. O hip-hop é a cultura da favela, isto é, a cultura da rua e não a do asfalto, que é a da classe dominante, a cultura do boy. O hip-hop é a forma como expressamos nossa visão do mundo. Não faz sentido falar do hip-hop como uma cultura fechada num clube, entre quatro paredes, para boy ver ou patricinha rebolar. Uma coisa pronta, acabada. Você ver, por exemplo; o DRR (defensores de ritmos de rua) quer dizer o que? Quer dizer que o hip-hop está atento aos ritmos da rua, e a rua não é uma coisa parada, ela evolui. Assim é o hip-hop, evolui à proporção que um novo ritmo vai surgindo. Então no hip-hop cada um está atento ao que está acontecendo na comunidade, na rua, e cada um vai se organizando segundo essa percepção do mundo, como cada um percebe. É essa criatividade e liberdade que não é compreendida pelo sistema! Eu sou responsável pelo que faço em minha comunidade, assim como por aquilo que faço em relação ao sistema. Ninguém aqui age porque o outro manda. A cultura hip-hop é resultado da forma como o jovem da periferia acompanha o movimento na rua, ela progride na rua, como resultado da liberdade como cada um compreende o cotidiano. Ela tem a espontaneidade, porque o garoto, desde cedo, mantém esse contato com a rua e vai aprendendo a se defender contra o sistema.*

*Então o hip-hop procura dar direção a essa potencialidade do garoto de rua, transformando numa coisa positiva contra o sistema. É nesse sentido que dizemos que somos efeitos colaterais do sistema, ou seja, da cultura do asfalto. O sistema não quer entender isso, mas não somos uma realidade isolada, sem qualquer relação com a cultura do sistema. As coisas não acontecem aqui de forma autônoma, mas como conseqüências da forma como o sistema nos trata. Você vê o rap; como ele é construído? A partir dos sentimentos e visão da rua. São as ações do sistema sobre cada um dos rappers que dão munição para construí as letras do rap. Então eu vejo ali um garoto sendo maltratado pelo segurança do boy, o policial; porra! Vai sai um rap, com certeza, retratando aquela realidade. Ai o sistema não gosta! Caraió! Então acha que a gente vai gostar também!*<sup>97</sup>

*É aí que dizemos que as condições de vida na favela são conseqüências da forma como a sociedade do asfalto tem tratado a favela; como bandido, como um inimigo. Eles não aceitam que a gente cresça ao nível deles. Eles não querem nos reconhecer como seres capazes de se desenvolver. Essa é uma realidade que todo jovem que é daqui ou que tenha saído do subúrbio, tem que saber. Porque eles não vão quere ver o “Black-out” patrão nunca! Eles querem que eu estude e que seja capacitado para ser um bom funcionário pra eles. Posso até chegar a ser um gerente, um supervisor, mas isso vai depender de como me submeto ao jogo deles, como explorado, não quer dizer que serei visto como eles. Porque eu serei sempre a mão de obra geradora de renda para o grande uso deles, e é assim que eles sempre vão me tratar. Não se iluda! Para Black-out, como para todos os que são daqui, sobrarão apenas as migalhas que caem da mesa deles. Então quando a gente escreve uma letra que denuncia toda essa relação com o sistema, aí a gente é visto como bandido. “Black-out ta fazendo apologia à violência e a criminalidade”. Não vêem eles que quem faz apologia são eles, o sistema! Rap é consciência da realidade, das injustiças contra a favela! Os manos sabem que o crime não compensa e, a gente tem falado isso no rap, nos nossos encontros, mas fazer o que, se o sistema na dá condição pra favela sobreviver dignamente? Agora eu vou condenar aos irmãos da favela; não! A gente não quer isso, e a gente não vai se cansar de abrir os olhos dos irmãos, mostrando a eles que é isso que o sistema quer. Mas é preciso que em vez de condenar os irmãos, o sistema reconheça sua parte, e nós estamos aqui para abrir os olhos do sistema também.*<sup>98</sup>

*Os irmãos sabem que o crime não compensa, mas o sistema quer nos ver no veneno. O jovem da favela não nasce criminoso! Não nascemos marginais, ao contrário, nascemos marginalizados pelo sistema, isso sim! Você ver, um jovem periférico, jamais pode sonhar em ser um doutor, um juiz, um médico, porque para isso ele terá que ter uma educação de qualidade, mas a educação do jovem da periferia, parece só servir para ele apanhar lixo. Pois agora até pra isto você tem que ter o segundo grau. Ninguém vai sair por aí apanhando lixo por ser filósofo ou ter estudado numa Universidade. Daí eu dizer que oportunidade para a periferia é muito pouca, ou melhor, não existe. Outra coisa que eu sempre digo é que esse papo de liberdade para os jovens, como se diz: o jovem tem liberdade! No caso do jovem*

<sup>97</sup> Dj Nino – Consciência Nordestina. Morro Bom Jesus. Fragmento do Diário de Campo.

<sup>98</sup> Black-out, Consciência Nordestina, Morro Bom Jesus. Fragmento do Diário de Campo.

*periférico, a liberdade se restringe à circulação na favela, no nosso caso ao Morro. Desça ao asfalto e você verá qual é a sua liberdade! Ela não existe. Porque se a gente descer, como muitas vezes eu já descí: calça velha, tênis rasgado, né? Eles olhavam pra mim, assim... iche! Se eu não for parado por um policial ou seguido por um vigilante de qualquer loja, como já aconteceu comigo. Isso é liberdade? Pra mim não! A única liberdade que tenho é aqui, em minha casa, na minha quebrada, e às vezes, nem aqui, basta a polícia estar na área! Isso é liberdade? Veja o que eles dizem sobre nossas letras de rap! Como chega muitas vezes aqui, pessoal da secretaria de cultura criticando nossas letras, dizendo que a gente defende bandido, que a gente manda idéia de bandido. Eu falo o que eu vejo na realidade social. Se tiver sangue derramado; eu canto sangue! Se tiver panela vazia; eu canto a panela vazia! Liberdade de expressão é isso; você dizer o que você ver na realidade. Eu queria muito que todo mundo aqui tivesse feliz. Pensa que faço isso porque gosto? Ou que moro na favela porque gosto! Pergunte por aí, quem gosta da favela! A gente tá na merda porque o sistema quer. O respeito existe entre os meus parceiros. A liberdade de expressão! Posso passar descalço e sem camisa, serei considerado, mas no asfalto! Hum!*<sup>99</sup>

Estes jovens estão falando de mundos, simbolicamente distintos, mas que, segundo observam, não escapam a relação. Há na forma como eles percebem esta realidade social um embricamento. Assim enquanto o bairro aparece como uma “*desestrutura*” na linguagem do sistema,<sup>100</sup> eles não a compreendem assim, mesmo quando não concordam com os sintomas da realidade local, porque para eles trata-se de realidades relacionais, como deixa claro Black-out: “*a favela é o que é enquanto o sistema for o que é. Essa é a lógica! Você não pode querer separar essas duas coisas. Daí porque dizemos que somos o efeito colateral do sistema. Daí porque eu digo que sou o anti-sistema.*”<sup>101</sup>

Nesta relação contestam o discurso do sistema por que este elegeu a realidade social do bairro como “*desestruturada*”, mas ao mesmo tempo apropria-se

<sup>99</sup> JC, da banda Juventude Sangrenta, Morro Bom Jesus. Recorte do Diário de Campo (14/07/2007).

<sup>100</sup> Refiro-me a uma categoria social apropriada por eles, e que tem sua origem na cultura socialmente hegemônica. Esta é a forma como o discurso externo à favela se refere a mesma, mas que é apropriado pelos próprios membros da comunidade local. Os hoppers quando se apropriam desse conceito, o fazem de forma ressignificada. Neste sentido o que é local é comparado ao que é exterior à comunidade, ao sistema, como uma realidade “diferente”. Novamente as oposições são postas.

<sup>101</sup> Black-out, recorte retirado do Diário de Campo.

dessa categoria para distinguir a realidade local daquilo que lhe é externo; o sistema. A esta forma de tratamento dispensada pelo discurso externo a tudo aquilo que representa o contexto local, os jovens hoppers identifica como “*ignorância maldosa*”. Esta é a forma como eles avaliam o sentido do discurso do sistema em relação à favela, ao tratá-la como realidade “*desestruturada*”: “... *é uma maldade contra a favela. A forma preconceituosa como a favela é vista pelo sistema, mas eles não percebem que somos efeitos colaterais.*”<sup>102</sup> Mais que isto, o não reconhecimento da diferença e da co-responsabilidade, daí o sentido da “*ignorância*”, que acaba redundando em violência social. Na composição recortada abaixo, “*não julgue o livro pela capa*” o rapper JC, deixa claro essa “*ignorância*” do sistema, como eles dizem.

*Rá-tá-tá-tá aqui cheguei pra falar, e vamos começar como um tiro de oitão, falando da quebrada, do Centenário, quebrada de rocha. Aqui não tem otário. Saiba entrar, saiba sair, senão meu irmão, você vai se ferir. Sua chance aqui é uma em um milhão. Playboy com preconceito vai direto pro caixão. Pode criticar, dizer que não presta, Centenário é minha quebra isso é o que interessa. Burguesia fala mal, pois não sabe o que se passa, se soubesse se calava, pois não vive na desgraça, vivem no conforto, com catraca no portão, lagosta na panela, e o pobre sem um pão. Quando aparece um boy estraçalhado julga logo o Centenário como se “fosse” o culpado. Não é bem assim, vamos logo esclarecer, seus filhos da puta! Falam mal, pois não sabem o que é sofrer... Apesar de seus defeitos, Centenário é meu lar, Morro Bom Jesus, um lugar bom pra se morar. Pra quem sabe viver pra quem sabe respeitar. Se não sabe nada disso, então não pise nem pra cá. Aqui não é a Disney, nem o Maurício de Nassau, os barracos “é” de madeira e nos julgam “animal”. Os moleques por aqui, não têm carros ou avião, seus brinquedos: uma pistola, ou polícia e ladrão. Aqui não é novela, nem estamos em “Hollywood”. Na “Globo” isto não passa, nem existe “Hobin-hood”. CENTENÁRIO é minha quebra, seja o que Deus quiser.*<sup>103</sup>

Estas realidades sociais implicam uma oposição na estrutura social e, neste sentido, todo discurso produzido tanto externamente, pelo sistema, como aqueles que eles mesmos produzem, está relacionado à forma como essa oposição é percebida na

<sup>102</sup> Black-out.

<sup>103</sup> Não julgue o livro pela capa – (JC)

relação com o todo (MAUSS, 2001). Neste sentido o conceito de “*desestruturado*”, quando assumido por eles, em relação à favela, tem um efeito de desconstruir a visão externa à favela. Trata-se da percepção de uma inadequação do discurso sobre a realidade social local na forma como ela é produzida pelo sistema. Mais que isto, quer revelar a relação que está oculta no discurso do sistema. Aí, eles falam de suas experiências sociais como composta por outra estrutura. Em fragmento recortado do meu diário de campo, apresentado abaixo, destaco trechos de uma conversa com alguns jovens, no qual eles fazem uma análise entre as formas como compreendem o cotidiano daquela localidade frente ao olhar e exigências do “sistema social”.

*Chego ao Morro às 10 horas da manhã, hoje 14/07/2007. Encontro alguns jovens num bate papo informal, sento-me e procuro integrar-me à conversa, e ao mesmo tempo provocá-los a falarem sobre o cotidiano da localidade. É verdade que a conversa mantida por eles, eram trivialidades, coisas do cotidiano de todo jovem quando em grupo. Mas vou me integrando à conversa e desviando-a afim de que eles satisfaçam meus intentos. Nos relatos que segue registro algumas daquelas falas dos jovens com quem estava reunido. Estes jovens são os líderes do hip-hop no Morro Bom Jesus. Recorto as falas de cada um deles entre aspas, assinalando em nota de rodapé seus nomes ou como o identificamos no movimento hip-hop.*

*“Nós estamos vivendo em um mundo de ignorância, e não estou falando do que está rolando no Morro ou no Centenário, como violência da polícia ou do crime, não! Eu não estou falando dessas coisas, pois isso todo mundo está cansado de ouvir a gente falar. Estou falando de uma ignorância intolerável, que por mais que a gente tente compreender, não consegue. Imagine que as condições sociais cada vez mais empurram o jovem para o abismo, então você procura fazer o possível para tirar essa garotada da malandragem, através da cultura de rua, coisas como ajudá-los a entender, que ele pode encontrar caminhos através da cultura, da sua dedicação ao trabalho com os elementos do hip-hop; então que mal existe nisso? Mas o sistema não entende isto, e por não entender ignora. Quer dizer, esses sacanas, fila da puta, não se dá ao trabalho de procurar entender como é que são as coisas aqui, ao contrário, faz um julgamento negativo da realidade...”<sup>104</sup>*

*Ao ouvir isso, interrompo o DJ Nino, perguntando se ele poderia ser mais claro. Em resposta a minha indagação, outro jovem, Black-out toma a palavra:*

*“a questão é, que você ouviu muitos dizerem: ah, os jovens do hip-hop, são um bando de maconheiros! O que eles sabem fazer é apologia a violência do crime, coisa e tal. Então, o que Nino quer dizer, não é só a ignorância,*

---

<sup>104</sup> Dj Nino.

*no sentido de não conhecerem o trabalho que fazemos aqui, mas a maldade, a ignorância maldosa, que quer prejudicar a periferia... É, porque eles não querem admitir que o sistema seja responsável pelo que acontece na quebrada, mas querem que a gente aceite os métodos deles, suas ações. Quando a gente questiona suas ações em relação à favela, aí nos acusa de fazer o discurso do crime.”<sup>105</sup>*

*Mal acaba de falar, o Black-out é como que interrompido por outro jovem, conhecido no hip-hop como “Suspeito”:*

*“é que, eles não entendem que, o que se passa aqui é efeito colateral do próprio sistema, eles vêem como uma coisa da favela apenas. Assim querem resolver ao modo deles, com polícia, com mais violência. Como a gente não aceita isso, então ele nos ver como culpados de tudo o que acontece aqui. Daí dizer que a gente defende bandido! A maioria do discurso das pessoas contra o hip-hop é feita por gente que jamais teve o cuidado de vir aqui saber o que se passa aqui, gente que não conhece a realidade da favela, ou ao menos tenha nos procurado para saber das nossas razões de nossas letras. Mas essas pessoas ficam por aí falando um monte de merda; desculpe aí, só prejudicando a periferia. No rap ‘Cabra frouxo’ a gente está exatamente falando disso, gente que sem conhecer, ou por mera maldade, fica por aí criticando o setor.”<sup>106</sup>*

*O DJ Nino retoma a palavra...*

*“é o que eu tenho dito: a exclusão social começa com a discriminação que a sociedade faz da periferia, isto é, do jovem que faz rap, do jovem do hip-hop. Porque o sistema exclui a favela, é que a favela se torna, cada vez mais, palco da violência. A questão tá aí! Como eles acham que o que tem que prevalecer é aquilo que eles querem; que o mundo tem que ser como eles entendem; então qualquer indivíduo que pensar diferente é excluído. E isso já é em si, uma forma de violência, que vai gerando mais violência. É tipo assim, o sistema não considera o que fazemos como uma expressão cultural. Há aí um entendimento, a meu ver, errado da cultura. Cultura é interpretada aí, como sendo aquilo que eu gosto, ou a minha cultura. É como você diz Preto, como é mesmo aquela palavra que você usa? “etnocentrismo!”<sup>107</sup> isso! O que tem que mudar urgentemente é a forma como a sociedade do asfalto vê o jovem periférico, o garoto de rua. Isso tem que mudar. Porque eles dizem que aqui na periferia, as coisas são todas desestruturadas! Na periferia tudo é assim! Não adianta querer que a periferia seja como o sistema quer, porque não funciona desse jeito. Porque as pessoas cresceram desse jeito. Desde pequeno a gente vai aprendendo a se virar para dá conta da vida, e isso já vem de longe, não é de agora. Então por que é que as coisas não funcionam, quando se refere à periferia? Porque o sistema quer que as coisas sejam como é lá, só que não é assim. Na periferia as coisas não têm a mesma organização da sociedade do sistema... Se for como eles dizem, desestruturada, o que eu digo é que não podemos entender a periferia como se fosse a sociedade do sistema. A periferia é diferente! Tudo aqui tem outra estrutura, quer dizer, outra forma de ser e não adianta querer que as coisas sejam como no sistema, porque não é. Começa pelas condições de vida das pessoas. Querer que elas seja como o sistema quer, só vai piorar, ainda mais, a situação da periferia. Porque aqui as coisas são diferentes. Tem as condições econômicas, mas*

<sup>105</sup> Black-Out

<sup>106</sup> Suspeito.

<sup>107</sup> O DJ Nino pede minha ajuda para falar do preconceito como eles são tratados, daí a evocação do conceito de “etnocentrismo”.

*não é apenas isso, é muito mais, porque tem a ver com a exclusão. Você vê, os jovens daqui possui potencial, mas quais as condições que são dadas a eles? Só aquelas que o sistema acha que deve ser dadas; ou seja, os jovens não são ouvidos quanto aos seus desejos, e aí não encontram as condições de mostrarem que são capazes. Aí vem o crime oferecendo soluções milagrosas.”<sup>108</sup>*

Como pode ser observado, não é a comparação entre estruturas que eles contestam, mas a forma como esta comparação é produzida pelo olhar externo a favela, visto que nessa relação o que é local é depreciado. É esta visão que, segundo eles, criam toda forma de violência contra a favela, visto que ela é tratada como uma realidade social “*desestruturada*”. Mas eles mesmos não estão imunes ao discurso produzido pelo sistema. Ao assumirem o discurso do sistema, o fazem ressignificando. A realidade social aparece aí como uma totalidade, para a qual há uma interdependência, isto é, a favela resulta do sistema e vice-versa. Trata-se de uma forma de distinção (MAUSS, Idem.) impingida à realidade social. Nessa relação, o “sistema” passa a ser a referência ao mal; e tudo o que se opõe à favela, é representado como cultura do asfalto. Para eles esta realidade é retratada como:

*... A ignorância do sistema, que não quer compreender, que o que acontece aqui, é fruto da situação provocada pelo sistema, gerando as situações de violência social contra a favela. Porque isso gera uma tensão social, onde a parte mais fraca sempre sai perdendo. Neste caso, a periferia. Mas isso tem suas conseqüências contra o próprio sistema. É nisso que dizemos; o efeito colateral do sistema (Black-out, Morro Bom Jesus).*

Ainda, nesse processo de distinção é forjado o discurso sobre a “cultura de rua”, constituída aí como uma categoria simbólica, para representar a resistência à cultura da classe dominante, a sua percepção da realidade social. Em sua referência à “rua”, DaMatta (2001: 23) vai analisá-la como uma categoria ou conceito inclusivo e

---

<sup>108</sup> DJ. Nino.

básico da vida social. Na análise proposta por este pesquisador, a rua é posta em relação com a casa. Nesta relação ela “*é o lugar do movimento, em contraste com a calma e tranqüilidade da casa*”. A casa é o lugar onde os indivíduos se definem como grupo social fechado, como “*fronteiras e limites, seu núcleo é constituído de pessoas que possuem a mesma substância – a mesma carne, o mesmo sangue e, conseqüentemente, as mesmas tendências*”.<sup>109</sup> São as tradições de famílias, também reconhecidas como ‘honra’ e ‘vergonha’.

Seguindo ainda a trilha proposta por DaMatta (Op. Cit. p, 24,5) a casa é:

*Uma dimensão da vida social permeada de valores e de realidades múltiplas. Coisas que vem do passado e objetos que estão no presente, pessoas que estão saindo deste mundo e pessoas que a ele estão chegando, gente que está relacionada ao lar desde muito tempo e gente que conhece de agora. Não se trata de um lugar físico, mas de um lugar moral: esfera onde nos realizamos basicamente como seres humanos que têm um corpo físico, e também uma dimensão moral e social.*

Nessa perspectiva, a casa se constitui, como um lugar singular, exclusivo, sendo, cada uma, única, com identidade bem definida, que é a identidade do grupo familiar com seus valores morais, religiosos e estéticos, de modo que, alguém que não se ajusta ao modelo de identidade do grupo familiar, é excluído desse ciclo, pois a casa representa “*modos de ler, explicar e falar do mundo*”, próprios do grupo familiar.<sup>110</sup> Evidentemente, esta afirmação poderá não se adequar inteiramente à realidade estudada por mim, pois ali, nem sempre, as substâncias morais correspondentes a identidade do grupo familiar assinalam as condições dos que têm lugar na casa. É possível que a casa tenha este significado e que ela se constitua de fronteiras e, que dialeticamente, marque

---

<sup>109</sup> Id. p. 24.

<sup>110</sup> Id. p. 29.

fronteiras para a existência, se a tomarmos na acepção da “cultura do asfalto”, modelo de análise proposto pelos jovens hoppers. Mas esta é uma questão que estarei analisando no tópico sobre a família e a mãe.

A rua, na análise de DaMatta, como já afirmamos, se define por oposição à casa, pela “*mobilidade, fluidez, pelo fluxo das pessoas, automóveis e da vida*”. É o lugar de uma vida inquieta, “*espaço cuja crueldade se dá no fato de contrariar frontalmente todas as nossas vontades*”.<sup>111</sup> Possivelmente, resida aí, nessa fluidez, a “insegurança”, conceito associado à rua, presente no discurso do sistema e acusado pelos jovens como uma manifestação do preconceito contra a favela.<sup>112</sup> Segundo DaMatta, na rua somos sempre estranhos uns aos outros, mas ainda assim somos como que compensados por uma atmosfera de liberdade, de permissividade. A rua é um lugar que se caracteriza basicamente por sua ambigüidade. Falamos de insegurança, desamor, perigo, pobreza, luta, trabalho, mas encontramos aí, também, liberdade, sonhos, vida, diversidade, amizade, riqueza. Na análise proposta por DaMatta (Idem, p. 29) “a rua compensa a casa e a casa equilibra a rua.” [...] “casa e rua são dois lados de uma mesma moeda.”

Neste ponto, outra vez, a análise da teoria social, construída pelos hoppers, parece contrariar a perspectiva assinalada por este pesquisador, primeiramente porque as identidades não parecem estar restritas, neste solo, às fronteiras da casa. Mais que isso; a identidade juvenil na favela parece seguir uma trilha líquida, para a qual não existem fronteiras, isto é, elas são fluidas (BAUMAN, 2007; 2005; 2001). Em segundo lugar, a rua não aparece na teoria proposta pelos hoppers, como uma contraposição a

---

<sup>111</sup> Id. p. 29.

<sup>112</sup> Para aqueles jovens, o fato de a favela está no imaginário social como lugar de violência e criminalidade, estas categorias são sempre associadas a sua presença na rua. Daí porque esta, para o sistema, aparece como lugar de perigo.

casa, mas ao sistema social e suas representações. Também não aparece como lugar de insegurança, não para os jovens hoppers. A rua resulta da subjetividade que cada um tem desenvolvido na vivência com o lugar social e, neste sentido, o movimento hip-hop tem contribuído para acentuar seu significado. A rua na perspectiva apresentada pelos hoppers aparece como um “sintoma” da vida. Nesse sentido eles se aproximam daquela perspectiva assinalada por João do Rio (1987).<sup>113</sup> Os hoppers parecem descrever a rua como um corpo animado; seus próprios corpos.

*As pessoas costumam discriminar os jovens do hip-hop, tratá-los como perigosos porque eles são da favela e, como a favela é vista como lugar de bandidos, então esses jovens são como bandidos para o sistema. Daí porque o hip-hop é visto como uma coisa perigosa. Ai está toda a discriminação que eles voltam contra nós, e quando dizem que a rua é perigosa, na verdade não é sobre a rua que estão falando, mas sobre nós, sobre os moradores da rua, sobre os ritmos de rua, nossos ritmos. Não há nenhum perigo na rua, nela há vida, muita vida, porque a rua é como a gente quer que ela seja! Se eu quero que ela seja perigosa, então ela será isso sim. A rua é como nós, somos nós! Quer ver uma coisa, você passa por um garoto de rua, ele vai te tratar da forma como você o tratar! Se você olhar para ele como se fosse uma pessoa perigosa, ele vai perceber e vai se tornar uma pessoa perigosa. Mas se você o encarar, como uma pessoa qualquer ou, não der importância, tratá-lo como uma pessoa comum na rua, ele vai se vê assim. O problema é que as pessoas passam pelo garoto com medo dele, aí ele vira um assombro. As pessoas às vezes falam em crianças abandonadas na rua, pergunte a elas se elas se sentem assim! Não! Na rua o garoto se sente seguro. Você vai ali na “Mansão da Vida”<sup>114</sup> pergunte aqueles garotos porque eles não querem ficar ali, porque eles fogem para a rua! Porque eles se sentem em segurança, na rua! A gente tem recebido muita pressão para trabalhar com os garotos na associação e tira-las da rua, só que não faz sentido para esses garotos porque é como se eles se sentissem pressionados. Daí a gente manter a rotina de trabalho na rua. Às vezes somos nós que nos sentimos como estranhos na rua, e a gente sabe que isso acontece por causa das constantes pressões do sistema, por todos os lados. De tanta pressão, às vezes a gente escuta muitas pessoas aqui mesmo, entre nós, reproduzindo o discurso do sistema. O hip-hop tem a rua como o seu lugar. Por isso eu tenho dito ao pessoal do força-break,<sup>115</sup> que o lugar do break é a rua. Só sabe o que é a rua, quem vive nela e o hip-hop é isso. Teve*

<sup>113</sup> João do RIO. “a alma encantadora das ruas.” Crônicas. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura. Dep. Geral de Doc. E Inf. Cultural. 1987. p. 4. Para João do Rio, a rua possui alma, que são as nossas almas.

<sup>114</sup> Nino se refere a uma ONG, que desenvolve um trabalho com garotos de rua. A proposta desta ONG é tirar os garotos e oferecer a eles cursos que os habilite a prestarem serviços a sociedade. Tem-se verificado uma grande evasão de garotos dessa instituição, e é a isso que Nino se refere.

<sup>115</sup> Grupo de dança do Morro Bom Jesus.

*um tempo em que o força-break só queria treinar o break num lugar fechado, porque eles diziam que era pra ninguém copiar suas coreografias e aí nas competições eles poderem apresentar algo novo para o público. Eu fui contra, porque eles estavam imitando a cultura do sistema. Eu disse a eles que daquele jeito o break ia se converter em um clube fechado, ia perder seu sentido! O lugar do break é a rua! Ele procura dá um sentido positivo aos ritmos da rua, ele transforma seus movimento em arte. Observe o b.boy, seus movimentos são ditados pelos ritmos da rua. É o que tenho dito; no hip-hop os ritmos de rua são valorizados.*<sup>116</sup>

A noção de “lugar” aplicado aqui à rua nos remete a algumas reflexões pertinentes e presentes no campo próprios da pesquisa antropológica. Marc Augé (1994: 51), vai definir “lugar” como uma “*construção concreta e simbólica do espaço*”. O lugar está constituído de três características. Ele é identitário, relacional e histórico. “*Ele é apenas uma idéia, parcialmente materializada, que têm aqueles que o habitam de sua relação com o território, com seus próximos e com os outros*”. Segundo Augé (Idem, p. 73) ainda, “*o lugar se completa pela fala, a troca alusiva a algumas senhas na convivência e na intimidade cúmplice dos locutores*”. Assim ao tomar a “rua” como lugar, os hoppers estabelecem uma relação de identidade social e cultural, visto que o hip-hop, não teria sentido fora desta relação. O jovem se sente aí identificado.

Segundo Michel de Certeau (1994: 201) um “*lugar – seja qual for – é a ordem segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência.*” Para Certeau, o lugar implica uma indicação de estabilidade. Nesse sentido, tratar a rua como “espaço” é diferente de tomá-la como “lugar”, pois o “espaço” leva em conta vetores de direção, quantidade de velocidade e a variável de tempo. “*A rua geometricamente definida por um urbanista é transformada em espaço pelos pedestres*”. A idéia de identidade remete à de estabilidade. Mas neste caso estamos falando de identidade como realidades fluidas (BAUMAN, Op. Cit.) Ao identificar o hip-hop como cultura de rua,

<sup>116</sup> Diálogo com DJ Nino no Morro Bom Jesus em 16/05/2003. Fragmento do Diário de Campo.

os hoppers estão tratando dessa relação. Não existe outra forma de se falar desta manifestação cultural, senão como um corpo em movimento. São os ritmos da rua, sua fluidez. A ligação afetiva à rua constitui a forma mais adequada de caracterizar o hip-hop com todos os riscos que esta caracterização possa trazer.

As próprias construções simbólicas presentes nas representações que os jovens fazem desse espaço social, retratam a forma como eles lidam com categorias de representações, por vezes, não muito clara. Quando o tratam como rua, estes jovens estão falando de como o hip-hop se apropria do espaço transformando-o num território. Por outro lado, quando a relação é com a cultura das classes dominantes, que eles identificam como sistema, observa-se a mudança na forma de representação, na qual a categoria “rua” é substituída pela de “asfalto”. Assim, o hip-hop marca esse confronto contra a cultura do asfalto, contra o sistema. É essa forma de confronto, simbolicamente marcada, que territorializa o espaço.

Em estudos realizados sobre juventude e violência Glória Diógenes (1998: 37), refere-se à noção de território como algo que transcende a dimensão “*físico-espacial*” dos espaços segregados das cidades. Citando Guattari e Rolnik,<sup>117</sup> aquela pesquisadora assinala que a noção de território é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa os usos que dela fazem a etiologia e a etnologia.

*Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual o sujeito se sente – em casa –. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série*

---

<sup>117</sup> Félix GUATTARI e Suely ROLNIK. Cartografia do desejo. Rio de Janeiro: Petrópolis. 1986. p 323.

*de comportamentos, de investimentos nos tempos e nos espaços, culturais, estéticos e cognitivos.*

Outra característica observada é que, quase sempre quando relacionada a esses jovens, a rua é associada à violência, a miséria e a marginalidade. Outras vezes, ela é referida como professora, carrasco, “*a rua vai te ensinar...*” proferem muitas vezes os pais, aos filhos que insistem em desobedecê-los. Essa ligação afetiva com os menos favorecidos se dá pela relação que os mesmos mantêm com a rua, visto que ela é plural e não guarda qualquer preconceito. Como dizia João do Rio (Op. Cit. p 4), “*Os desgraçados não se sentem de todo sem auxílio dos deuses enquanto diante dos seus olhos uma rua abre para outra rua.*”

Em trabalho no qual se refere à associação sistemática, que se tem feito da criminalidade, a meninos e meninas de rua, Alvim (2001: 189 – 203) chama a atenção para os “*usos e abusos*” de determinadas categorias como formas de nomear temas sociais. Nesta perspectiva crítica, essa pesquisadora refere-se a algumas obras literárias, romances clássicos do séc. XIX (V. Hugo, C. Dickens), contemporâneos (J. Amado, J. Louzeiro) e algumas matérias de jornais, onde a rua é concebida como “*espaço de criminalidade*”. Para ALVIM (Idem.),

*É preciso, dizer que o espaço da rua nem sempre é representado como locus de criminalidade e de indisciplina, podendo também ser caracterizado como um espaço de expressão individual e de liberdade, por oposição ao espaço da escola, do trabalho e da família.*

Pareceu-me muito apropriada essas considerações, sobretudo quando relacionamos com o que é posto pelos jovens hoppers, quanto à necessidade de se “*manter a cultura na rua. Foi na rua que ela nasceu, e é na rua que ela adquire seu*

*sentido.*”<sup>118</sup> Ainda considerando esta associação, “rua e criminalidade”, Alvim afirma que, as diversas formas de nomear temas sociais – presentes em jornais segundo essa pesquisadora – expressam, muitas vezes, um sistema de classificação cuja lógica é baseada no ‘senso comum’. Nestas formas, os atores que fazem parte dos diversos dramas sociais tematizados, são vistos como ‘culpados’, sendo tratados como possuidores de qualidades criminosas e potencialmente ligadas ao crime. Ressalta ainda a presença deste “senso comum” no mundo social que é transmitido pelas diversas experiências, que somos conduzidos a vivenciar em nossa prática social.<sup>119</sup>

Algumas tendências significativas desta associação são, ainda, destacadas a partir da leitura de Alvim, tais como: a “*criminalização do jovem pobre*”, uma vez que para as referidas literaturas, “*estar na rua, morar na rua, significa ser originário de famílias ‘desestruturadas’, ‘desregradas’, cujas qualidades os meninos e meninas de rua trazem consigo, como que cumprindo um destino previsto, de origem de família*”. É como se eles fossem potencialmente concebidos para a criminalidade. Isto significa a “naturalização” da criminalidade. Outra tendência apontada criticamente por esta antropóloga, nas referidas literaturas, é a “*unificação arbitrária de um grupo social pela categoria rua*”. Rebate Alvim (Id, p. 190): “*não se trata de um grupo social uniforme, ainda que muitas vezes suas histórias possam remeter a motivos semelhantes para a vinda para as ruas*”. E acrescenta ainda, “*é importante marcar que a atual visibilidade dos meninos e meninas de rua nas ruas das grandes cidades brasileiras não é suficiente*

---

<sup>118</sup> DJ Nino.

<sup>119</sup> Em outro estudo, ALVIM e VALLADARES afirmam que “apesar de a literatura da década de 1980 sobre meninos de rua procurar livrar-se da postura que articula meninos de rua à criminalidade, ela não atinge seu objetivo, como de certa forma reforça tal articulação”. ALVIM e VALLADARES. *Infância pobre no Brasil: uma análise de literatura*. Apud. Rosilene ALVIM. *Meninos de rua e criminalidade: usos e abusos de uma categoria*. In. Neide ESTERCI, Piter FRY e M. GOLDENBERG. (Org.). Op. Cit. p. 191.

*para tomá-los enquanto grupo sociológico único.*” Nesta perspectiva os jovens hoppers se apresentam como contestadores dessa tendência à homogeneização dos discursos, segundo eles, “tendência própria da cultura do asfalto”.

*Não há uma única forma de compreender a realidade. Se você estudar os jovens da classe média, vai encontrar entre eles uma diversidade cultural própria do asfalto. Por que aqui seria diferente? A cultura de rua é ela, também, diferente na forma como se apresenta. Aí você tem, nos próprios nomes das bandas no hip-hop brasileiro, um exemplo dessa diversidade. Então você vai encontrar bandas que se dizem gang-star, outras que não querem ser identificadas como tal, porque entende que o rap deve contestar o crime. Quando você passa a olhar na perspectiva cultural, então você consegue estabelecer essas diferenças na própria cultura de rua. Só que as pessoas, por não entenderem essa diversidade no movimento, insistem em generalizar um discurso sobre o hip-hop, e o pior é que é, muitas vezes, um discurso negativo.*<sup>120</sup>

Outro dado apresentado por Alvim (Idem, p 192), que gostaria, ainda, de chamar atenção, diz respeito à tentativa dos estudos elaborados no final dos anos de 1980 e início de 1990, procurarem superar esta visão da rua como espaço ligado apenas à criminalidade. Naqueles estudos procurou-se, segundo análise estabelecida por esta pesquisadora, diferenciar os personagens, crianças e adolescentes que transitam nas ruas, “à categoria meninos de rua justapõe-se à categoria meninos na rua – sendo que para estes, a rua seria local de trabalho, de onde retornam às suas casas”. Nestes estudos, a rua aparece agora, como local de trabalho. Esta justaposição, não consegue segundo Alvim, liberar-se do uso do “caráter espacial” como elemento explicativo e a “origem familiar ainda é um pressuposto”.

*A história, a trajetória dessas famílias que estão ligadas à história e à trajetória de seus filhos deve ser mais estudada para que não seja apenas reproduzido o senso comum e que termine como nos romances clássicos assumindo que existem os ‘maus e os bons meninos de rua’, os que se*

---

<sup>120</sup> Black-out.

*deixam levar pelo mal de origem e aqueles que, não possuindo o mal de origem familiar, não são por ele condenados.*

A relativização desta categoria e dos sujeitos aos quais ela encontra-se relacionada parece ser, por assim dizer, um recurso imprescindível ao estudo desta realidade, proposição que aprendemos no contato como os hoppers, no campo. Relativizar aqui significa; poder perceber a pluralidade de histórias de vida daqueles jovens, mas também a singularidade como cada um apossa-se desse território, campo de pesquisa.

A rua é um lugar de subjetivação, de criatividade, que é expressa a partir da trajetória de vida de cada um. Esta não se constitui a mesma para o conjunto destes jovens, e é necessário percebê-lo aí em suas referências. Eles próprios não aceitam ser tratado com superficialidade. Eis por que eles rebatem quando são presos, ou têm suas composições censuradas sob acusação de cumplicidade com a criminalidade. A produção artística é uma possibilidade de resposta à violência branca (por nem sempre se configurar como sangrenta) impressa pela exclusão, sem que exista a passagem ao ato. É uma saída possível, uma forma de existir num espaço social que lhes nega a possibilidade do vir a ser, enquanto sujeitos. A palavra diferencia, dá o poder de ser “Black Out”, “Suspeito” “Preto R-F” etc., e por sua vez responder ao outro se implicando na construção de seus espaços de vida. É uma forma de sair de uma posição passiva e responder ao outro que o exclui sem precisar ir às vias de fato. É o valor simbólico da palavra! É um ato de significação como diriam os pragmáticos. Esta é uma forma de dar sustentação a um lugar que o discurso etnocêntrico lhes nega.

*Por que o jovem de classe média pode falar de sua realidade sem ser censurado, enquanto nós por falarmos da realidade da favela, somos vistos como criminosos, somos presos e temos nosso material censurado! Quer dizer: há dois tipos de tratamento no sistema; um para a cultura de rua e outro para a cultura do asfalto. Esta como tem a ver com o sistema é liberada, mas a nossa como se opõe ao sistema é censurada. Quer dizer; cadê a liberdade de expressão? Ela só existe para a cultura do asfalto, isto é, para o sistema.*

A rua, enquanto espaço físico situado pode ser comum para eles, mas enquanto “território” possui uma singularidade que está expressa em cada representação artístico-cultural produzida a partir daquele espaço. Cada performance, seja na coreografia do break, seja o grafite expresso nas paredes e muros, nos movimentos dos corpos ou na poesia do rap cantada pelo MC, ou nos squashes do Dj, ou, mesmo na representação que cada um constrói do cotidiano, está presente a singularidade com que cada um expressa o seu mundo cultural. Este é público, mas a sua expressão se dá de forma muito peculiar e particular.

Assim podemos encontrar os vários recortes que cada um faz de seu mundo de representações culturais, quando falam da “vagabunda” para representar a garota da classe média, ou do “playboy”, ou simplesmente o “boy”, para representar o jovem dessa mesma classe social, ou do “aliado, sangue bom” ou ainda do “ladrão”, para se referir aos seus pares, o “boi” para situar o policial violento, um baculejo, um assalto, uma “treta” qualquer, etc. É esse lugar antropológico, que se revela como campo de criatividade. Como assinala José Guilherme Magnani (1998: 11, 2), o seu “pedaço”. Segundo esse pesquisador, o “pedaço” é definido por:

*Uma rede de relações, ancorado num determinado espaço e mantida tanto por um sistema de referências entre os frequentadores – manejo de um código comum, laços de vizinhanças, preferências esportivas e de lazer –*

*como pelo investimento de uma presença constante, determinando assim o grau de pertencimento e estabelecendo fronteiras.*

São os sentidos que integram estas relações, que constituem os fundamentos da teoria social formulada por aqueles jovens e que devem servir de pano de fundo para interpretação da relação com os de fora, isto é, o sistema. Em outras palavras: para aqueles jovens, as formas de convivências sociais com seus pares e as oposições com os de fora do bairro, são o pano de fundo com o qual avaliam o sentido do discurso e das práticas sociais no interior de sua realidade social.

### **III. Parentes, Vizinhos e Aliados: as relações sociais locais.**

#### **1. Quando os jovens falam de Famílias...**

A família ocupa um lugar comum em toda sociedade humana. Ela é assim entendida; como a base, fundamento, de toda formação social. Nossas experiências emocionais mais intensas estão ligadas às nossas relações familiares e não há nada de novo nessa afirmação, assim como não nos causaria qualquer surpresa, que a maioria das pessoas desenvolvesse idéias passionais em relação à família. Roberto DaMatta (1997), em seu trabalho “a casa e a rua”, afirma que na tradição dos estudos históricos e sociais brasileiros,

*A família, que aparece como um ator tão aparentemente dividido ou corroído internamente pelas desigualdades, se integrava plenamente no espaço da casa, espaço que somente se define e deixa apanhar ideologicamente com precisão quando em contraste ou em oposição a outros espaços e domínio.*

Para este pesquisador, a família é demarcada pelas “*substâncias morais*” correspondentes a identidade do grupo que tem assento na casa. Conforme assinala Petrini (2003), na sociedade contemporânea, “*a família é considerada um valor ideal*

*que a maioria da população cultiva.” No entanto, diz ainda esse pesquisador, “ela encontra-se em constante mudança por fazer parte dos dinamismos próprios das relações sociais.”*

No campo, observando o sentido impresso pelos jovens, do Morro bom Jesus e bairro Centenário à família, tenho percebido aspectos, não necessariamente presentes em outros contextos. A família aparece nas suas representações, e no próprio contexto social da favela, não como integrada plenamente no espaço da casa, como na tradição, destacada por DaMatta. Ela, também, não é demarcada pelas “*substâncias morais*” correspondentes a identidade do grupo social como, ainda, assinala esse pesquisador. Ao falarem de suas experiências de família, aqueles jovens, parecem imprimir um modelo relacional, seja na comparação que fazem ao modelo hegemônico, seja ao destacar as interferências negativas do sistema social, na estrutura familiar na favela. Isto é, de como a relação família/sociedade está imbricada demarcando essa instituição naquele contexto. Para eles a família, na forma como está constituída na favela, é um reflexo da estrutura social e, eles próprios acabam por contribuir, como que por reflexo, para reproduzir esse modelo.

Quando iniciei meus estudos nestas localidades (ALVES, 2005), ouvi de um jovem, que seu pai, certa ocasião, tomou um revólver e o entregou dizendo-o: “*se quer comer, aja*”. Em 2006, quando retomo o campo já no doutorado, soube que aquele jovem teria sido preso e estava, já há um ano, cumprindo pena no presídio por assalto a mão armada. Em 2007, fui convidado pelos Institutos de pesquisa social, IBASE/POLIS, para participar de uma pesquisa sobre “Juventude Intercontinental”, e naquela ocasião, sou informado de que o mesmo jovem encontrava-se em liberdade.

Então decidi procurá-lo para uma conversa. Recorto abaixo, parte da mesma registrada em meu diário de campo.

*[...] Um dia conversando com um coroa aqui do Morro, ele me dizia: 'JC, eu nunca vou deixar de ser respeitado! A gente tava conversando sobre umas coisas. Então eu perguntei: por que, coroa? Veja; eu tenho cinqüenta e dois anos de idade, dizia ele, tou aqui conversando com você. Nunca trabalhei em minha vida.<sup>121</sup> Eu disse: pô meu, você é um vagabundo, não é malandro? Ele me disse, não! Não sou vagabundo não. É porque a única oportunidade de trabalho que eu tive foi entrar para a vida do crime. E eu como era filho de uma lavadeira e um bêbado, não queria dá mais desgosto a minha mãe, não queria que ela sofresse mais do que sofreu com o meu pai. Então o que eu procurei fazer? Procurei me escorar nos meus irmãos mais velhos, enquanto eles trabalhavam, eu estudava tá entendendo? Hoje em dia eu vivo dos artesanatos que faço em minha própria casa. Assim eu escapei da vida do crime!' Esse coroa foi inteligente! Então o jovem da periferia tem sonhos, objetivos, mas não pode se dedicar a eles. Um exemplo está aqui, eu e DJI aí. A gente tem um sonho, que é um dia poder gravar o nosso próprio disco. Tá entendendo? Desde os dezesseis, quinze anos, por aí, meu sonho era esse, só que eu não tive oportunidade de gravar, tá entendendo? Até hoje eu não tenho! E por quê? Porque ao invés de correr para realizar meus objetivos, eu tive que correr por minha sobrevivência. Entendeu? Então esse é meu sonho, não sei se vou conseguir, mas eu vou lutar até o fim. Diferentemente do filho do rico, que os pais dizem assim, por exemplo: meu filho quer ser um pianista? Quero pai! Pronto, o filho vai viver pr'aquilo, vinte e quatro horas por dia. Tá lá o pai botando comida na boca dele, telefone celular, mesada, escola de qualidade e tudo mais. E eu?! (risos) Meu sonho não é grande. Meu sonho é ser cantor de rap, ter meu barraco e não deixar faltar nada dentro. Meu sonho foi adormecido durante dois anos. O tempo que eu passei preso. Tá entendendo? Isso é o que? Isso não é a forma de correr atrás do meu sonho. Então eu tive oportunidade, e não corri atrás do meu sonho? Não! Por quê? Porque a estrutura familiar, e a vida na favela me impedem. Eu tento, a gente tenta aqui, mas as coisas aqui são assim: a gente sobe um degrau do sonho, mas desce dois por causa do cotidiano da gente. Uns suportam e procura uma válvula de escape, outros não suportam e se entregam fácil. Então é isso o que a gente tem que fazer. Quando eu digo que para os jovens da periferia pouco importa o que os políticos façam ou deixam de fazer, talvez eu não seja compreendido. Isso não quer dizer que o que eles fazem não tenha influência sobre a vida da gente. Tem sim, influencia sim, a vida de todo mundo; da elite, da periferia, todo mundo, mas o que acontece com o jovem da periferia é diferente! Ele não tá interessado em saber o que este ou aquele político fez ou deixou de fazer porque ele não ver diretamente onde a política pode melhorar a vida dele. Ou seja, o que ele diz é que seja lá como os políticos agem, a vida dele continua a mesma merda. Ele é favelado, eu sou favelado. Não muda nada, a não ser para pior. Então a política para o favelado acaba não tendo importância alguma. O favelado não tem interesse por ela. Para a elite, que vive agregada aos poderosos,*

<sup>121</sup> Ele falava de trabalho certo, como eles chamam o trabalho registrado.

*pra quem tem dinheiro, aí sim, a política é importante. Mas para o favelado. A política só tem interesse na periferia para quem é cabo eleitoral, porque ta tirando algum benefício ali do político. E, por outro lado, não existe interesse dos políticos pela periferia, a não ser para tirar os votos dela. Se existisse uma política específica para atender os interesses da periferia, por exemplo, uma política de construção de moradias para a periferia, acabar com os barracos de madeira e construir casas, escolas, saneamento básico, urbanização, aí o moleque ia se interessar por política. Mas enquanto eles lá trabalham ou dizem que trabalha; aqui ta do mesmo jeito. Então não serve pra nada. Claro que os políticos e o governo dizem que tem compromisso com a periferia, mas o que eles fazem? Não faz! Porque quando é para a periferia, não sai do papel. Então a periferia continua sendo a periferia. Então qual é a ética e o compromisso social com a periferia? Nenhum. Então os jovens vão observando os exemplos dos mais velhos que lutaram e continuam na mesma. Então ele perde a esperança. A lógica é que cada um deve cuidar de si. A periferia vai se espelhando nos exemplos que ela vê. É como eu digo: claro que você vai encontrar um ou outro que está preocupado, mas isso não é uma coisa geral. É isso que leva o jovem da periferia à loucura. (Fragmento de entrevista com JC recortado de minhas anotações no diário de campo)*

A ausência de uma moratória (MARGULIS, 2000) que possibilite ao jovem da periferia, prepara-se, isto é, construir as condições para a vida adulta, quando ainda no seio da família; ocasionada pelas necessidades do contexto que exige que o jovem entre no mercado de trabalho para gerir sua própria sobrevivência, logo cedo, é assinalada por JC, quando diz: “*em vez de correr para realizar meus sonhos, tive que correr para sobreviver*”, parece se apresentar como um elemento diferencial e distintivo para estes jovens. Isto faz com que, quando não conseguem satisfazer ou conciliar interesses no seio da família, sejam atirados para fora da casa dos pais, e aí, são como que conduzidos a reproduzir o próprio ciclo ou caminho percorrido pelos pais; acabam por construir famílias, sem uma necessária estrutura para mantê-la, como assinala outro jovem, “Preto R-F” em depoimento registrado neste mesmo tópico adiante.

Nesses contextos, as histórias dos “pais”<sup>122</sup> de família, acabam sendo reproduzidas pelos filhos homens, salvo alguns casos raros, que o próprio JC trata de acentuar como “*exceções*”. Evidentemente, que tudo aqui, tem a ver com a ferocidade da vida enfrentada pelos jovens, como a repetir as experiências de seus pais, quando jovens. Como assinala Wacquant (2002); há uma reprodução do habitus. Cedo esses homens são desafiados a assumirem a responsabilidade de constituírem suas próprias famílias, motivados pela necessidade de terem que deixar a casa dos pais. Mas não só por isso, mas também, pelo apelo social; a necessidade de serem reconhecidos; condições provocadas pela responsabilidade social assumida ao constituírem suas próprias famílias. Uma bola de neve, onde a situação de miséria é reproduzida. Casam-se, formam suas famílias, como destinados a terem que reproduzir a história vivida como num “eterno ciclo de miséria”.

Gilmore (1994) ao tratar de uma política de reconhecimento, afirma que a estrutura social impõe um modelo de masculinidade que está a exigir do jovem a necessidade de se apresentar como força reprodutiva, como condição para sua aceitação social. Como afirma JC, jovem que destaco no recorte acima; “*Alguns encontram a porta de saída, [...] não é a regra. Se você quer construir a história com as exceções, vá em frente*”. O recado dado a mim é claro. Para estes jovens, essas exceções se constituem graças ao papel da família e eles têm refletido sobre sua importância como instituição social hegemonicamente reconhecida nesse contexto, embora reconheçam os limites dessa instituição, como pode ser observado no depoimento do Preto R-F, abaixo:

---

<sup>122</sup> Refiro-me ao homem da casa, como eles dizem no Morro Bom Jesus. Seria esta, uma categoria análoga aquela citada por Alvim, em seu estudo em Paulista/Pernambuco, quando se refere ao chefe de família.

*O jovem da classe dominante pode desfrutar o apoio de suas famílias, mas e o jovem da periferia? Que apoio ele pode desfrutar? Um exemplo é aqui, minha família, que apoio ela pode me dá? Eu estou me tomando como exemplo, mas aqui onde eu moro, Morro Bom Jesus, Bairro Centenário (RF mora exatamente na rua que divisa esses dois bairros, sua casa fica com os fundos para o Morro, na verdade é a primeira casa de uma escadaria do Morro só que fica de frente para a Rua da Sé, que é a rua divisória.), os jovens daqui, têm as mesmas condições que eu, ou seja, nenhuma condição que possibilite a ele se dedicar aos estudos. A minha família, falando de forma geral, deve ter uns trinta membros, não sei bem ao certo, mas os que trabalham ganham o que? Um salário mínimo, talvez algum ganhe, acho que mau, dois salários, não têm casa própria para morar. Poucos têm salário fixo, trabalho digno, certo, registrado. São poucos, poucos mesmo. A maioria servente de pedreiro, trabalha durante o ano, o que? Seis meses no máximo! Se fôssemos contar seguidos, ou quatro meses talvez, passando o resto do tempo fazendo virações ou parado, dependendo do outro pra sobreviver. Então como falar de renda familiar nessas condições? Não tem como! Como é que o jovem nessas condições pode desfrutar do apoio de sua família? Não tem como, aqui não! Aqui você não tem como desfrutar do apoio nem de sua família mais próxima, nem dos tios, parentes mais distantes. Não tem como. Além do mais tem as questões que considero de base na periferia né? Que é a seguinte: os jovens da periferia começam arrumar filhos logo cedo, assumem responsabilidade muito cedo, coisa que o rico, por exemplo, você vê empresários aí, com trinta quarenta anos de idade, com um ou dois, no máximo três filhos. Enquanto você vê o pobre aí, meu irmão, meu tio, meu vizinho, com vinte anos de idade, já com quatro cinco filhos, nunca trabalhou, se faz o máximo é sexta ou sétima série, é isso aí. Ou seja, as famílias na periferia têm uma estrutura diferente das famílias das classes dominantes. O jovem da periferia se envolve com relações sérias, de fazer família muito cedo, negócio de vinte anos de idade, você vê maloqueiro aí tudo cheio de responsabilidades, sem trabalho, sem emprego certo, digno, sem estudo, assim sem uma base, certo?*

Quero acreditar que estes jovens enfrentam situações contextuais que os coagem a rever o modelo que eles têm de família, embora a vida cotidiana os tenham empurrado na direção de sua reprodução. Essas atitudes têm a ver, sobretudo, com o fato de serem como que coagidos a assumirem a responsabilidade de terem que contribuir com a manutenção de suas famílias de origem, e que tem como consequência empurrá-los para fora do próprio lar, constituindo assim sua própria família.

Em seu estudo sobre “trajetórias de rapazes de grupos populares do Recife”, Marcia Longhi (2008) mostra como muitos dos jovens estudados, por ela, enfrentavam

a pressão de ter que optar entre estudar e, assim, alimentar o sonho de ter uma vida diferente daquela proporcionada pelas condições dos seus pais, ou trabalhar, empurrado, muitas vezes, pela necessidade de ter que ajudar na manutenção da família. Esta pressão está presente no Morro Bom Jesus e bairro Centenário, como apresentados nos recortes extraídos do Diário de campo acima. No contexto estudado por mim os jovens se queixam da ausência do apoio familiar. A figura do pai aparece aí seguida da adjetivação “ausente” como destaca Longhi em sua pesquisa.

A situação referida aos jovens estudados por mim, não é diferente. Eles não estão acusando seus pais, ao denunciarem tal situação, pelo contrário, assinalam para uma condição social de exclusão, que acaba por levar muitos deles ao mundo do crime, como está claro nos depoimentos tanto do JC, como do Preto R-F. A grande maioria desses jovens, já teve envolvimento com a criminalidade e esta tem sido uma das maiores preocupações deles no cuidado como os mais novos. Certa ocasião indagando-os sobre o que os teria motivado a chamar o coletivo Hip-hop do Morro Bom Jesus de “Família MBJ”, eles me disseram: “veja você mesmo, e tire suas próprias conclusões!” Ao retomar minhas anotações no diário de campo para escrever o presente tópico deste capítulo, compreendi melhor o significado do que eles queriam dizer-me. Sabendo a precariedade da vida social, é como se eles estivessem dizendo para cada um deles mesmos: nós somos irmãos. Aí se explica, possivelmente, a escolha do nome da Organização Juvenil no Morro Bom Jesus como, Família MBJ.

A forma como a relação paterna é constituída nesse contexto tem sido apontada por alguns estudos (CHODOROW, 1994; NOLASCO, 1993) como elemento fundamental na estruturação da existência futura dos filhos. Segundo esses teóricos o

distanciamento do pai parece está na base da construção da identidade dos filhos. Entre os *hoppers*, esse comportamento parece ter desenvolvido um posicionamento numa direção positiva. Alguns dos jovens que tenho estudado são pais, e tenho observado que eles têm demonstrado um cuidado muito especial com seus filhos. Geralmente se referem aos filhos como o futuro do hip-hop, e fazem questão de subir ao palco acompanhado dos filhos. Ao mesmo tempo criticam a forma como foram tratados por seus próprios pais.

Aqui o modelo de família não é o socialmente hegemônico. Não é comum encontrar famílias no Morro Bom Jesus e bairro Centenário, constituídas por dois cônjuges, mais filhos/as. Fato lembrado pelo DJ Nino, em conversa no Morro. Destaco a seguinte observação feita por ele ao perceber meu interesse: *“Você não pode querer que a família do Morro seja igual à família do asfalto, pois não é”*. No contexto social do Morro, a família é constituída, em sua maioria, como monoparental, sendo formada pela mãe e seus filhos/as. Em muitos casos, aqueles em que os filhos foram abandonados por ambos os pais ou, em que à mãe corresponde o papel de chefe de família (ALVIM, 1997), são aos avôs, a quem é delegado os cuidados dos netos. Neste sentido a mãe necessita trabalhar e conta com o auxílio dos avôs para cuidar dos filhos.

Há também aqueles casos, não poucos, em que os filhos convivem com padrastos, ou mesmo amantes de suas mães. Essas mulheres, geralmente abandonadas por seus companheiros, trafegam, nesse contexto, entre a necessidade de manter seus filhos entre os diferentes “casamentos”, com outros homens, dos quais acabam tendo novos filhos e o risco de velos passar necessidades mais intensas. É comum encontrar mulheres com filhos de dois ou três homens diferentes. Do mesmo modo que é comum

encontrar jovens homens com filhos de duas três mulheres diferentes. Tenho ouvido os jovens do hip-hop, sobre esta questão, sobretudo porque descobri que alguns deles tinham filhos com mais de uma parceira e não viviam com elas. Narotzky (1998), em seu estudo sobre “*o que é ser pai*” trata essa questão como “*paternidade polimorfa*”.

No Morro Bom Jesus, a presença de famílias monoparentais, cujos filhos/as encontram-se sob os cuidados de mulheres, quase sempre abandonadas por seus companheiros é muito comum. À mãe, nestes casos, compete responsabilidade pela manutenção da família e, como necessitam trabalhar, os filhos ficam com as avós, muitas dessas com problemas sérios de saúde. Às vezes, um parente próximo ou mesmo outro filho, o mais velho, nem sempre maior de idade ou, ainda, um vizinho constitui um apoio fundamental a essas mulheres nos cuidados dos/as pequenos/as. Às vezes, é o próprio parceiro, atual, isto é, o padrasto, que assume a responsabilidade por esse cuidado, como assinalo, mais adiante. Estes garotos e garotas, filhos dessas famílias, crescem absorvendo as influências mais diversificadas, razão pela qual não compreendo que seja, nesse contexto, as “*substâncias morais*” correspondentes a identidade do grupo parental, como assinala DaMatta (Op. Cit.), que marcam a identidade dos que tem assento na família.

Como afirmara o DJ. Nino do Morro Bom Jesus:

*Estes garotos e garotas recebem as mais diversas influências, pois não é um pai e uma mãe quem cuida deles, pelo contrário, eles passam pela influência de muitos na favela, sejam parentes, amigos ou vizinhos. Esses garotos e garotas recebem aí as influências para o bem ou para o mal. Muitos deles/elas têm aí, também, sua iniciação nas drogas. Você pode observar, aqui mesmo no Morro; quantos homens uma mulher precisa ter para sustentar seus filhos/as? Elas moram com um hoje, amanhã com outro,*

*e assim vai vivendo, e por quê? Porque elas precisam sobreviver e garantir a sobrevivência de seus filhos. Então esses garotos enfrentam problemas com a ausência do pai, pois o padrasto não é a mesma coisa, mas ao mesmo tempo o padrasto acaba por influenciar na formação do garoto, seja negativa ou positivamente. Às vezes, ele não aceita e sai de casa; prefere a rua. Às vezes pra não ter que assistir brigas da mãe com o padrasto e às vezes porque não aceita ser dominado pelo padrasto. Tem os casos mais diversos. É complicado! (Recorte do diário de campo).*

Em uma conversa com uma professora de uma escola do Morro Bom Jesus, anotei o depoimento que recorto abaixo, do meu diário de campo.

*... Quando os garotos começam a falar do cotidiano deles acabo saindo da aula muito abalada. Um deles por nome de Yuri me dissera que morava com a avó, que cuida de mais cinco netos, além dele. Aquela senhora, eu tive a oportunidade de visitá-la, de idade avançada, é portadora de uma deficiência visual, e o seu esposo vive sobre uma cama, não anda. Ela mesma anda quase se arrastando, visto que tem problemas nas articulações. Yuri tem nove anos, não sabe ler nem escrever, ainda. Mora no morro Bom Jesus e em alguns horários, confessou, entrega drogas em troca de alguns trocados. É um garoto que quando não está na escola, está certamente na rua. Dissera-me que sempre vai à feira pedir dinheiro para jogar videogame ou mesmo para dar a avó. Algumas informações sobre este garoto não foram coletadas diretamente em sala de aula, foi preciso estender as conversas noutros ambiente, às vezes na sala da direção da escola, outras ocasiões o acompanhei até sua casa. Assim eu acabei descobrindo as razões de suas ausências às aulas, o que pode ser percebido pela frequência registrada no diário de classe. Outras duas adolescentes com problemas sérios, na sala de aula são as irmãs: Ruth e Raquel. Elas também moram no Morro Bom Jesus, com mais doze irmãos, todos num mesmo barraco. A mãe é doméstica e o pai sustenta a família com um trabalho realizado à noite no lixão. Outro garoto, aluno nessa mesma escola no Morro, Renato, foi abandonado pela mãe e confessou não ter muito contato com o pai. Vive sobre os cuidados dos tios. Este garoto me pareceu de um olhar muito triste. O Lucas, também, é outro garoto que mora com a avó, assim como o Leandro. Seria desnecessário dizer, que são muito pobres, muito mesmo! O Lucas possui problema de pele, segundo ele, por falta de vitaminas. Leandro mora com a mãe no Morro Bom Jesus e está sempre dizendo, morar mais longe que todos os outros, mesmo morando no Morro. Sua mãe também tem problemas sérios de saúde, assim avó acaba respondendo mais que a mãe, pelos cuidados do neto. Há ainda Pedro e Paulo também irmãos, moram com a avó no Morro e, pelo que tenho observado, deve ter um contato muito grande com os jovens do hip-hop, pois está o tempo todo cantando Rap na sala de aula. Há, também, duas irmãs Ingrid e Luana. A primeira, agressiva, aparentando uma grande carência afetiva. A segunda demonstra ser mais calma em comparação a irmã. É mais nova tem um jeito meigo e deixa transparecer maior facilidade na aprendizagem, tendo mais rapidez que os outros alunos em captar as lições. Ela demonstra maior*

*interesse pelos estudos. Há ainda o Alexandre, o mais novo da turma. Apesar da tenra idade, nove anos, aparenta um ar, muito acentuado de revolta. Fala arrogantemente o tempo todo, não participa das atividades de sala de aula. Achei por bem não exigir muito dele no primeiro encontro que tive com a turma. Pareceu-me, como todos, evidentemente, muito carente de afetividade. Penso que um pouco de atenção poderia ajudá-lo a superar, quem sabe, alguma de suas dificuldades. Ainda assim foi possível colher alguma informação sobre ele como; passa o dia com a tia e dorme à noite com a mãe.<sup>123</sup>*

Esta é uma das razões porque as famílias nesses contextos são caracterizadas como “*desestruturada*”. Volto às considerações de Longhi (Idem, p 131, 2) quando essa pesquisadora observa ter se deparado em seu campo com uma grande diversidade de “*arranjos*” familiares. Em sua análise, parece criticar a tendência a classificar essas famílias como “*desestruturadas*”, ao afirmar que “*as teorias sobre famílias desestruturadas são construídas a partir de visões preconcebidas e estáticas.*” Segundo Longhi, “*os arranjos falam sobre as condições de sobrevivências, mas não dizem nada, a priori, sobre a qualidade da educação e do cuidado.*” E continua a afirmar que somente a partir das observações etnográficas “*é possível dizer sobre o peso destas relações para as definições de rumo e escolhas*”. Compartilho com a posição apresentada por Longhi, por reconhecer, não ser possível fazer qualquer prognóstico da realidade aí apresentada, fora daquilo que o campo possa revelar.

Numa conversa com o DJ Nino, registrada abaixo, recorto parte na qual o DJ refere-se a um garoto do Morro que se nega a falar de sua família, porque a considera, como afirma: “*algo que ele repudia*”. Nino exercia a função de educador social no “*CONVIVA*”, uma ONG que cuida de garotos e garotas de rua, quando gravei essa conversa com ele.

<sup>123</sup> Relato de experiência da professora Silvia. Escola Rev. Alfeu, Morro Bom Jesus. Os nomes dos alunos e da professora que aparecem nesse relato são fictícios. O objetivo aqui é preservá-los de qualquer ação que os venha prejudicar.

*Hoje, 19 de junho do ano de 2007, chego ao Morro Bom Jesus por volta das dezesseis horas. Tratava-se de um encontro comum com os jovens da família MBJ.<sup>124</sup> Embora eu não tivesse perdido o contato com a família MBJ; contato que havia estabelecido desde 2002, mas que após a conclusão dos trabalhos de campo por ocasião do curso de Mestrado em Antropologia, eu havia me ausentado um pouco, esse encontro acabou por se tornar um momento muito especial e de retomada dos meus estudos. O Dj Nino falou-me sobre um garoto do Morro. Disse ele: Preto;<sup>125</sup> eu conheci um menino, vou chamá-lo de “J” ele é de uma família de quatro adolescentes; três meninas e dois meninos. Veja só; a mãe é uma usuária de drogas, já o pai dele, não. Então um dia o pai dele discutiu com a mãe e falou que ia retirar os filhos de dentro de casa e ia deixá-la sozinha. Ela falou que não permitia que isto acontecesse e, que se ele quisesse podia cair fora sozinho. E foi o que o pai fez imediatamente. Só que ele não deixou de dá assistência aos filhos, certo? Mas hoje, nos dias de hoje, a mãe, que continua usando drogas, pegou umas das filhas, a mais velha e juntamente com um garoto vizinho fizeram um assalto, que resultou na prisão dos três. A mãe, considerada com problemas mentais decorrente do uso de drogas, foi liberada; o garoto passou uns dias na FUNDAC e a menina, também chamada “J” foi levada pro Recife e encontra-se ainda por lá cumprindo medidas sócio-educativas. Os cinco moram com a avó, que é uma senhora extremamente doente. Veja bem, a mãe, achou pouco ainda, e abandonou os filhos deixando-os aos cuidados dessa senhora, já debilitada e desapareceu com outro homem. O irmão mais velho de “J”, que deve estar na faixa de dezessete anos de idade, e que já era viciado em “cola”, agora está usando krach dentro de casa, sem qualquer resistência, uma vez que a avó, não tem forças suficientes para impedir que isto aconteça. Agora veja: ele usa drogas em frente das irmãs pequenas, sendo a mais nova, de nove anos de idade e a outra tem onze. “J” também tem assistido estas cenas. Ele conta hoje com quatorze anos de idade. “J” é um tipo de garoto, que se você quiser saber algo sobre a vida dele, vai ficar impressionado com as respostas, pois ele possui uma capacidade extraordinária de inventar o que não existe. Ele vai dizer que tem de tudo. Ele diz que tem um carro, ele diz que..., tem uma vida de ricão. Mas se você procurar conhecê-lo melhor vai ver que ele não está nas drogas, por um fio da navalha. Ele tem tudo para entrar no mundo das drogas! Ai foi onde que eu falei, numa avaliação lá na comunidade de rua onde trabalho, eu falei assim: oh gente, sabe o que acontece quando vocês pedem para “J” falar da vida dele e de sua família; ele diz assim... ‘Minha família tem uma estrutura, que eu não quero pra mim e quem quiser saber sobre mim, eu vou dizer o que eu sonho. Porque pra ele, a família que ele deseja, não é aquela que ele tem, mas a que está nos sonhos dele. Então ele jamais vai falar de sua família real e sim da família que está na cabeça dele. (Nino estava me dizendo que “J” em todas as avaliações feitas sempre retratava sua família como se ele tivesse sonhando. Era uma família virtual e não a real. O que Nino queria explicar para mim é que existem situações em que não é possível conhecer a vida na favela ouvindo as pessoas falando sobre suas vidas. Era preciso acompanhá-las e constatar em lócus do que se trata. Ele estava nesse momento querendo criticar as atitudes de alguns educadores que insistem em que os garotos e*

<sup>124</sup> Família MBJ é o nome dado pelos hoppers, a associação hip-hop do Morro Bom Jesus.

<sup>125</sup> Nome que eles passaram a usar para me identificar, logo que comecei a circular entre eles.

garotas de rua falem de suas vidas.) Esses educadores não percebem que o que estes meninos e meninas querem menos é falar de suas vidas, pois eles as renegam e tem, muitas vezes, vergonha de dizer o que são. Daí “J” inventar uma família que ele não possuía. “J” tem um sonho; que sua família tenha outra estrutura, que ele tenha uma boa casa pra morar com sua família, um bom emprego, é um sonho, como o de tantos outros garotos de rua. Mas ele tem um desafio a ser enfrentado no dia a dia, ele considera muito o irmão, pois como ele diz, seu irmão é usuário de drogas, mas não oferece a ele. (Nino faz algumas considerações sobre o irmão de “J” ao afirmar que ele é um vacilão, pois poderia pensar no risco a que está lançando “J” como irmão mais novo que pode ser influenciado) o desafio de “J” está aí. As irmãs de “J” vivem na rua, despenteadas, surjas por aí. A vida é uma fantasia pra ele. A vida real, essa ele renega, é a condição de miséria, fome e humilhação que ele não tem coragem de enfrentar, pois é uma carga muito pesada pra ele. Então o que eu tenho dito é, que se a gente procurar entender a vida de “J”, a gente vai ver que ele tem razão, por quê? Veja, ele sonha ter uma vida de gente decente, por isso ele esconde a realidade da família, certo? Ele não quer que os outros saibam que ele sofre, e é o único na família que não admite que a mãe o tenha abandonado. Ele não fala que a mãe o abandonou, enquanto as irmãs dele falam. Quando a gente pergunta por que ele não veio, para as atividades, ele diz está cuidando da avó, quando na verdade ele estava pegando frete na feira, essas coisas assim. Agora por que ele não diz o que se passa realmente com ele? Por que às vezes que ele não vem pr’aqui (Nino se refere à escola), não é porque ele não queira, é porque ele tem que escolher entre está aqui (na escola) e ter que ganhar o sustento pra sobreviver. Mas ele não pode dizer isto porque ele tem vergonha da vida que tem. Então ele precisa mentir, para esconder a realidade. Ele sonha em ter outra vida. Ele me pergunta muitas vezes: ‘Nino, quanto é uma roupa dessas de rap? Uma roupa dessa marca?’ Então uma roupa dessa marca, ‘Ciclone’, que é muito famosa dentro da favela, ele quer ter, mas ele sabe que pra ter, ele tem que trabalhar, mas ele sabe a realidade em que vive, com as irmãs, passado fome. Ele sabe que a outra está comendo “serra” no presídio. E ele vai fazer o que? Vai entrar pelo mesmo caminho é... pra ficar mais difícil que já está? Então ele, não quer falar as coisas, porque ele não quer dizer que sofre. Todo mundo que conhece ele pensa que ele tem uma vida boa. Ele é muito conhecido no Morro, no Centenário, por aí. Ele é um bom menino, consciente. Quando ele faz alguma coisa errada ele vem e pega na mão da gente e diz: beleza! Quer dizer, um sinal de desculpa, de quem quer acertar. Então ele entende o que é certo e o que é errado. O problema é que ta faltando uma oportunidade pra ele. Dê uma oportunidade e você vai ver o que ele vai fazer pela família, porque ele vai fazer sim, algo pela família, agora ele não quer falar, pois quer esconder a família. (Comento com Nino se esta não seria uma estratégia para se proteger a si mesmo de alguma forma de preconceito. Já que ele tem uma família envolvida em crimes, seria muito fácil ele ser discriminado pelo estigma da família). Nino concorda comigo, mas afirma que ele está protegendo a família também, agindo dessa forma. Nino ainda discute as questões relativas à escola afirmando: imagine um garoto como esse na escola do sistema? Primeiro vão querer especular sobre a vida dele, depois qualquer coisa que acontecer vão culpar a família e assim o condenam sem perceber, só que ele percebe. O que ele vai fazer? Abandonar a escola!

Para aqueles jovens há um julgamento e não um esforço de compreensão na atitude do “sistema social”, quanto à realidade da família naquele contexto. O conflito se estabelece porque eles sabem das implicações existentes entre o que se espera e a realidade social. Daí negarem-se a falar da família quando ela não corresponde ao modelo hegemônico.<sup>126</sup> Em contextos como estes, a família aparece como ocupando o lugar da formação moral dos filhos/as. Eles sabem que por serem pobres e morarem em favela são quase que automaticamente associados ao que não é bom, fato assinalado por Longhi (Idem, p 134), quando de sua pesquisa com comunidade pobre na cidade do Recife, daí a necessidade de reafirmarem a positividade moral, pois isso significa posicionar-se contrário a estas representações sociais forjadas pelo sistema contra eles.

Estes jovens ainda sabendo, que não podem contar muito com a família, não deixam de reconhecer a importância desta instituição social, quando afirmam: “*a família é tudo*”.<sup>127</sup> Embora esta afirmação tenha sido feita por um jovem, ela não é fruto de uma posição, meramente pessoal, mas contextual, isto é, reflete a posição do coletivo juvenil na periferia. Quero acreditar poder tratar-se de uma forma de reprodução social, como a responder a pressão que recebem do modelo hegemônico, para quem a família representa a base da vida social. Porque esses jovens sabem que não podem contar, muito, com a família, dado que esta não tem muito a oferecer a eles e isso, eles aprendem logo cedo, quando são como que chamados a assumirem suas próprias vidas. Talvez esteja aí a necessidade de ampliarem os laços de reciprocidade na localidade em que residem, pois sabem que podem contar muito mais com os amigos, que com os próprios parentes. E estes são constituídos muito mais por laços afetivos que

---

<sup>126</sup> É o que faz o garoto da narrativa de Nino.

<sup>127</sup> Dj. Nino.

consangüíneos.<sup>128</sup> Mas, a afirmação da família como a base de tudo num quadro social como aquele da favela, constitui, também, uma forma de contestação ao modelo social; porque sabem que não podem contar com o apoio da família, nas condições que esta se apresenta naquele contexto.

## **2. A mãe é o “esteio” da família.**

Quase todas as vezes que a conversa com os jovens girava em torno da família, observei que o termo “mãe” era o que mais soava. É como se eles quisessem dizer que não poderia existir família se uma mãe perdesse o sentido. Frases como: “senão fosse minha mãe, eu estava perdido.” Era muito comum ser ouvida entre os jovens. Foi a partir daí, que voltei minhas atenções à captura do sentido que a mulher/mãe exerce naquele contexto. A primeira constatação foi de tratar-se de um ser cujas ações extrapolam os limites da casa. Naquela localidade, as mães agem como as protetoras não apenas dos filhos, quando estão em casa, mas desdobram-se aos cuidados deles na rua. Para ser mais preciso, suas ações voltam-se à comunidade. Assim, quando falam da mãe, não é necessariamente da relação que mantém com a própria mãe, mas da ação da mulher/mãe na favela.

Era comum ouvir relatos de que, quando da ação policial no Morro, muitas daquelas senhoras/mães de famílias, abriam suas portas para proteger os filhos, não

<sup>128</sup> Não é incomum encontrar famílias em que os parentes são muito mais frutos dos arranjos familiares, que constituídos por laços consangüíneos.

apenas os seus. Elas os faziam entrar fechando em seguida, impedindo assim a ação policial, violenta, sobre eles, pois naquele contexto, mesmo aqueles que nada devem a justiça acabam vítimas da segregação e violência social. A polícia é apontada aí como um aliado do “sistema”; o “segurança do boy”. Assim aquelas mães se vêem sobre a responsabilidade de proteger cada um daqueles jovens como si fizesse ao próprio filho/a, mesmo quando não são.

Algumas dessas senhoras, com filhos encrocados com a justiça, em virtude de envolvimento com a “vida bandida”, como eles costumam dizer. Outras, sem qualquer problema dessa natureza, agem em defesa deles. Talvez por um “instinto materno”, ou talvez como se proteger ao proteger o filho da outra. Assumem esse comportamento em relação a muitos desses jovens, tanto como forma de expressão da resistência à violência praticada contra a favela pelas forças de repressão; mas também, como expressão de um sentimento próprio da mãe, por reconhecerem que não sobram muitas perspectivas para seus filhos neste contexto social. Assim elas estariam cumprindo o seu dever político e social, à medida que agem como se fizesse isso em defesa da vida na favela, mas, também, em defesa da vida de seus próprios filhos. Assim elas acreditam que realizam seu papel social.

No campo assinalei depoimento de mães, que manifesta indignação frente à questão da violência praticada contra os jovens da favela, depoimento que registrei em meu diário de campo e, que recorto abaixo:

*Sábado, 24 de setembro de 2005, chego ao Morro Bom Jesus por volta das dez horas da manhã. Geralmente passo os finais de semana com esses jovens. Chego cedo à comunidade e aproveito o fato de que nos finais de*

*semana eles estão organizados para as atividades de lazer, e aí tenho a oportunidade de presenciá-los em suas ações ligadas ao hip-hop. Neste dia dirigi-me a casa do Dj Nino. Aliás, quase sempre que vou ao Morro, este tem sido um dos primeiros locais de encontro. Quando cheguei à casa do Dj Nino, ele não estava, pois teria ido, segundo sua mãe me informara, à feira do troca. Nesta feira geralmente eles encontram produtos em preço mais acessíveis. É verdade que grande parte desses produtos possui procedência duvidosa. Mas é como eles dizem, “essa é a única forma de se ter alguma coisa nesse contexto”. Assim aproveitei para conversar com a mãe do Dj. Queria conhecer um pouco mais do Morro, agora pela voz de uma senhora matriarca; perceber como ela reagia e quais as suas expectativas quanto à vida dos seus filhos num contexto tão hostil como o da favela. Esta senhora me dissera que entre filhos, netos e bisnetos, sua família era composta por 107 pessoas. Naquele momento, ela contabilizava 20 filhos, 50 netos e 37 bisnetos. Dois desses filhos moram na região Sudeste do país, enquanto a grande maioria encontra-se morando no Morro Bom Jesus e bairro Centenário. Tive a oportunidade de conhecer alguns deles. Dois deles são os principais líderes do movimento hip-hop em Caruaru. Um deles, o Dj Nino, chegou a pedir demissão da empresa onde trabalhava como costureiro, para dedicar-se ao hip-hop. Para Nino, o hip-hop é um espaço de profissionalização. Como ele diz: “é a minha vida”. Ele e seu irmão, conhecido pelo nome de “Suspeito” formam com um terceiro jovem, o “black-out”, a banda mais estruturada do Morro Bom Jesus, a “Consciência Nordestina” tendo já seu cd produzido e divulgado em nível nacional por uma das maiores produtoras de rap do país, a “Discovers”, de Brasília/DF. Estes três jovens formam, por assim dizer, a espinha dorsal da associação hip-hop no Morro Bom Jesus. Eles configuram nesta estrutura exemplos para os mais jovens, de quem são “ídolos”, naquele contexto. Após fazer um relato de como era o Morro quando ela chegara para residir ali, aquela senhora me contara uma história de violência policial praticada contra um jovem da favela. Este jovem tinha alguns envolvimento com a “vida bandida”, era notório isso, e eu pude confirmar depois, conversando com o Dj Nino, que me disser que aquele jovem teria sido morto pela violência criminosa. Mas aquela senhora falava de alguém que havia sido preso por policiais, mas, em nenhum momento referia-se a qualquer fato revelador de um comportamento que denegrise a imagem do jovem ou, qualquer dado que me conduzisse a fazer alguma conjectura sobre o jovem a quem ela se referira. Ela apenas demonstrava um misto de emoção e indignação à violência com que os policiais tratavam o suposto bandido da favela. Dissera-me que após algemarem aquele jovem, os policiais teriam o empurrado escada abaixo, de modo que ele rolara pelos degraus e viera parar em sua porta, ela então interveio e solicitou ao policial para não fazer aquilo. Foi aí que eu percebi nas palavras daquela senhora, algo como uma espécie de um sentimento coletivo de indignação e apreensão ao cotidiano daqueles jovens, sentimento que se encontra presente na favela, uma ação protetora, um instinto maternal, que se apossara dela, mas que não é presenciado apenas naquela senhora, encontra-se presente naquele contexto em tantas outras mães. Disse-me ela que o policial a empurrou chamando-a de “alcoviteira de bandido”. Então ela reagiu dizendo que aquele jovem não era um bandido, mas o seu filho. De fato não era o seu filho, e eu pude constatar isso, mais tarde, mas esse é um sentimento muito genérico nesses locais. Sempre que interroguéi algum jovem sobre a relação com seus familiares, pude observar que eles sempre se referiam à Mãe, como uma*

*expressão significativa para eles, mas nunca ao pai. Alguns deles, inclusive, quando falam da paternidade, reportam-se ao divino; “pai, só aquele lá de cima”. Percebi, naquele momento, que o comportamento daquela senhora reverberava-se na fala dos jovens, pela forma como eles se sentiam acolhidos e tratados por uma dona Maria “qualquer” da favela.<sup>129</sup> Essas Senhoras são como mães espalhadas naquele contexto, prontas a acolher qualquer um como se fora seu próprio filho. Lembrei-me, que quando numa ocasião em que eu estava no Morro para uma ação de reconhecimento à noite. Aqueles jovens haviam me convidado a fazer uma caminhada para conhecer a movimentação no Morro à noite. Naquela ocasião houvera um black-out elétrico, e na escuridão da noite, era quase 11 horas, uma senhora abriu a porta ao perceber-nos e solicitou que entrássemos, pois, dizia ela, “não se sabe o que pode acontecer”. Ela se referia às viaturas policiais que avistávamos de cima do Morro se dirigindo ao mesmo. Aqueles jovens completavam a fala daquela senhora como repetindo um trecho de um rap, que diz: “à noite, todos os gatos são pardos”. Diziam eles, que era muito comum, naquelas condições a polícia trocar tiros com bandidos.*

Nesse contexto os jovens tem pouco a dizerem sobre o pai. Para alguns é uma figura tão indiferente, que preferiam nem ter conhecido. Revelam um sentimento de indignação à indiferença como o pai se porta em relação aos filhos. Muito deles se negando até mesmo a obrigação de chefe de família (ver ALVIN, 1997).<sup>130</sup>No campo tive a oportunidade de uma conversa com uma garota que se confessara “ladra”, quando indaguei sobre o conhecimento de seu pai sobre sua vida e o que dizia, em resposta; ela conclui afirmando sua indiferença em relação a seu pai: “pai a gente só tem aquele lá de cima”.

*[...] Cada um tem que cuidar de si. Se eu vivo nesta vida, tenho meus motivos. Para mim, é a necessidade! Mas eu tenho uma coisa pra dizer: um dia eu vou ser feliz. Minha mãe já perdeu um filho no crime, ela me dá muito conselho, mas é a vida. Não é tão fácil assim, o que fazer? Eu recebo muito conselho de minha mãe. Você sabe: mãe é mãe, pai a gente só tem aquele lá de cima, mas mãe; ela é tudo e você não pode esquecer isto...<sup>131</sup>*

<sup>129</sup> Essa expressão, “dona Maria qualquer” é uma referência a uma composição do GOG, um rapper do DF (Brasília) muito repetida pelos jovens que analisei.

<sup>130</sup> Segundo Alvim, a categoria de 'chefe de família' estaria, no estudo realizado por ela com trabalhadores operários de Paulista/Pernambuco, relacionado às obrigações com o sustento econômico da família.

<sup>131</sup> Entrevista com Sueli 14/12/2003.

A representação social que une a mulher/mãe, ao contexto social do bairro tem, aí, uma ação que extrapola os limites da casa. A mãe representa a própria possibilidade da vida social desses jovens, sendo responsável pelo estabelecimento de vínculos sociais necessários. A idéia de “mãe” tem aí o sentido de ser uma “entidade” sagrada. A família é, neste contexto, avaliada pela ação da mãe na localidade, e mesmo, extrapolando os modelos hegemônicos de organização (CAMPOS, 2006: 141),<sup>132</sup> não perde aí o seu sentido.

No campo, em conversa com o DJ. Nino, busco compreender melhor o que isto significa; Nino acaba falando de como o sentido apreendido nessa relação resulta em um comportamento de dominação e naturalização da ação da mulher/mãe na favela, mas não apenas para ele, pois ali estava apenas um exemplo, a “*mãe é o fundamento da família*”.

*Eu digo a você, que a grande responsável pelos jovens da favela não desandar completamente é uma mãe firme, pois é a ela que cabe a tarefa do cuidado e da educação dos filhos. Isso é muito natural aqui, Preto! A gente sempre espera pela mãe, sempre foi assim. E vem de longe! É difícil mudar, porque ta aqui, na cabeça de qualquer um no Morro. A mãe tem um sentido tão grande aqui, que nenhum jovem, aqui, aceita que se cometa algum crime contra uma mãe. Olhe; preste atenção! Um crime cometido contra uma mulher, já é difícil de ser perdoado, imagine contra uma mãe! Daí que para o garoto, lembra de “J”, que lhe falei? Porque ele não aceitava falar de sua família? Porque isso significaria falar de sua mãe. E como ela não era o exemplo que ele e qualquer um aqui esperam de uma mãe, ele não aceita falar dela, nem mal nem bem. Isto é muito duro para um garoto da favela ouvir: que sua família é isso ou aquilo, negativo. Daí porque quando o garoto não tem uma mãe, como ele gostaria de ter, ele não aceita falar de sua família. (conversa com o DJ Nino no Morro Bom Jesus).*

<sup>132</sup> Para esta pesquisadora a hegemonia tem o sentido de “*modelo sancionado por instituições de referências*”.

A mãe é aí compreendida como “a base de toda estrutura familiar”,<sup>133</sup> o esteio da família. Mesmo aquelas que desfrutam da presença do pai. É em torno da mãe, como afirma Hoggart (Op. Cit. p. 51), “*que gira tudo o que diz respeito ao mundo da casa*”. No grupo social analisado por este pesquisador, tudo o que não está relacionado à vida da casa e do bem-estar dos filhos e do marido, ou seja, tudo o que é exterior a casa, não desperta seu interesse, exceto se ela for viúva. A ela cabe a manutenção da unidade da família. No grupo estudado por Hoggart, as mães preferiam '*matar-se de trabalhar*' a ter que abandonar seus filhos.

Mesmo nos casos em que as famílias desfrutam da relação dos pais (o pai), isto é, os dois cônjuges moram juntos, ainda assim, é sobre a mãe que recai a maior responsabilidade para com os filhos, no contexto do Morro Bom Jesus. No caso estudado por Hoggart, é à mãe, que compete administrar o orçamento familiar, mesmo, quando ao marido, pesa a responsabilidade de manutenção desse orçamento. No caso do Morro Bom Jesus, pude constatar que se trata de uma questão de ordem simbólica, isto é, da forma como os papéis de gênero são compreendidos socialmente. São papéis naturalizados, essencializados, como assinala Bourdieu (2003), e que outorga ao homem o poder de dominação política. Em um fragmento do meu diário de campo, recortado abaixo, destaco uma situação em que esta relação encontra-se explícita.

*03 de julho de 2008, estou em Caruaru, quando recebo uma ligação telefônica, que identifico imediatamente ser do DJ Nino. Ele perguntara onde estava e ao informá-lo de minha presença na cidade, ele convida-me a ir até sua casa, pois havia alguns dias que não nos víamos. Na verdade eu estava em trabalho de construção da tese e residindo em outra cidade, o que dificultava nosso encontro mais frequente. Justo, naquele momento, eu estava de passagem por Caruaru. Foi quando ele me ligou. Ao chegar então a casa do Dj, ele trouxera seu filho de alguns meses de nascido para que eu*

---

<sup>133</sup> Essa é uma expressão muito comum entre os jovens do Morro Bom Jesus.

*o conhecesse. Naquela ocasião o Dj me dissera: “hoje ele levou uma queda; caiu da cama. Já tive uma discussão danada com a mãe dele por causa disso. Sabe o que é Preto? Eu sei que todos nós somos responsáveis pelos cuidados com o filho, eu sei disso, mas é que aqui no Morro, é comum a gente responsabilizar mais a mãe por esse cuidado. Eu cresci vendo minha mãe sempre sozinha cuidando da gente. Mesmo com meu pai ali. Era ela quem tinha o cuidado com os filhos, quem procurava saber como estávamos, por onde andávamos. Então o pai, muitas vezes, nem liga porque sabe que isso é papel da mãe. Ou melhor, sabe que se a mãe está em casa, ela está atenta. Isto é natural, entende? Por exemplo, se fosse alguma coisa relacionado à manutenção da casa, como a troca de um botijão de gás, o conserto de uma instalação elétrica, ou de água, alguma coisa dessa natureza, eu não iria reclamar dela, pois é minha responsabilidade esse tipo de trabalho na casa, mas o filho! ... Mas eu poderia ter tido atenção, pois eu estava em casa, mas mesmo assim a gente sempre acha que a mãe é que tem que cuidar dos filhos, aí o que acontece é isso. Kátia (Nino se refere à esposa) estava ocupada e eu não me liguei no pequeno. A questão é a seguinte: o pai sempre acha que o papel dele é a manutenção da família, com comida, essas coisas materiais, e que à mãe é que cabe o papel de cuidar dos filhos em termos da educação e da atenção mesmo, no dia a dia. Você quer ver uma coisa? Aqui, mesmo quando o pai não trabalha e passa o dia em casa ou na rua, e a mãe trabalha como doméstica ou no comércio, ou como costureira em alguma fabriqueta, ela tem, ainda, que assumir a responsabilidade com a educação dos filhos, saber como ele está, o que fez. Muitas vezes o pai sabe isso por ela. Então quando a gente tá em casa, a gente já acostumado com isso, confia na mulher. Mas é claro que isso pesa muito sobre ela e não pode ser assim. Daí que quando você fala com qualquer jovem aqui, ele se refere mais a sua relação com a mãe, pois ela é pau pra toda obra. É ela quem sai atrás do filho, quando ele é preso pela polícia, quem vai a delegacia saber o que houve, é ela que vai saber na escola como ele está. Quando o filho tá no presídio, quem vai visitar? A mãe. Ou seja, a mãe é a base de tudo em nossa vida, sem ela o jovem tá perdido. Veja minha mãe, a preocupação dela com os filhos todos, até mesmo com os netos. Meu pai não tava nem aí, quando estava vivo. Mas isso não quer dizer que ele não exista, não! Mas não é ele quem tá preocupado... (fragmento do diário de campo).*

Estes jovens; acredito que sob influência do movimento hip-hop, têm procurado se diferenciar, de seus pais (o homem) no tocante à responsabilidade para com os filhos, como procuro mostrar adiante. Embora, como aparece no relato acima, apresentem ainda resquício muito forte da relação cultural apreendidas na convivência social. Muitos deles, em média com vinte anos de idade, já possuem suas próprias famílias. Evidentemente, como afirmara Preto R-F, em seu depoimento, com três ou quatro filhos, mas não descuidando deles. Com o movimento hip-hop essa assunção da

responsabilidade social para com os filhos tem sido incentivada e, até mesmo as questões postas por R-F em seu depoimento, tem sido objeto de reflexão entre eles.

Tenho assistido muitos desses jovens, pais, conduzirem seus filhos aos shows de rap, e subir com eles ao palco, manifestar preocupação com a educação dos filhos, buscarem construir condições para o desenvolvimento deles. Muitas deles apresentam-me seus filhos como futuros hoppers. Mas eles também discutem entre si essa questão da assunção da família muito cedo, como destaca Preto R-F. Para alguns, trata-se de irresponsabilidade, para outros; de uma questão cultural, da forma como os jovens são lançados a assumirem, desde cedo, a responsabilidade com a vida. Estas são questões que eles têm discutido nas oficinas e trabalho no Centro Cultural. Constituir família parece ser para estes jovens, uma forma de dar alguma prova de responsabilidade social. Às vezes tenho a impressão que o fato deles serem visto pelos olhares externos como vagabundos, acaba por alimentar esse sentimento de provar que são responsáveis, assim alimentam o desejo da paternidade logo cedo. Eles próprios têm me dito isto, como está recortado no fragmento do diário de campo abaixo.

*14/07/2007 – Cheguei ao Morro por volta das 10: 40 da manhã, me dirigindo imediatamente à casa do Dj Nino, mas ele não estava, pois havia ido ao COMVIVA (uma ONG que trabalha com meninos de rua. Nino é educador popular nessa ONG) juntamente com seu irmão “Suspeito” para fazer um grafite. Liguei para Nino, que me orientou a procurar “DJI”. Eu não sabia onde morava “DJI”, mas o que não faltava era informante que me levasse até o destino. Assim sendo, sigo em direção à Rua da Sé e por pura sorte, a primeira pessoa que encontro logo ao entrar a Rua da Sé, foi exatamente “DJI”, que estava se encaminhando à casa de seu pai. Subo a ladeira do Morro junto com “DJI”, mas logo meus joelhos começam a doer, e proponho esperar que ele retorne para que possamos conversar. DJI, então sugere que me dirija à casa do “JC” que ficava bem próximo dali de onde eu estava. Aproveitei para conversar um pouco com JC e pedi-lhe para responder algumas questões impressas num questionário. Como nossa conversa se estendeu pelo dia, já era quase 14 horas quando almoçamos ali mesmo na casa de JC. Depois do almoço, disse ao JC que precisava passar*

*na casa de CUCA (líder da banda Voz do Morro, a mais antiga banda de rap do Morro Bom Jesus), JC então pediu a sua irmã para ir até a casa de CUCA e convidá-lo para vir, informando-o que eu estava ali e desejava conversar com ele. Desse modo ele evitara que eu descesse as escadas. Cuca chegou e então me concentrei na conversa com ele, enquanto JC e DJI nos faziam companhia. Entre as conversas sobre os vários temas do cotidiano, Cuca me falara sobre as dificuldades que tem enfrentado na caminhada. Dizia ele: “é Preto; agora tá um pouco difícil pra mim, a caminhada com a banda, pois minha mulher vai ter um filho agora e eu preciso manter a casa, tenho que trabalhar duro para o sustento do meu filhinho que tá pra nascer,” Naquela ocasião indaguei pra ele, mesmo sabendo que não tinha mais sentido falar disso agora que o filho já estava pra nascer, mas mesmo assim perguntei se não seria cedo demais para se ter filhos. Queria entender como era a lógica dos sentidos. Cuca respondeu-me: “entendo o que você está querendo dizer, mas veja, a gente é discriminado pela sociedade, mesmo a gente trabalhando para ajudar nossos pais na manutenção da casa, a gente é tratado pela sociedade como vagabundo. Às vezes aqui mesmo, o que a gente ouve, muitas vezes dentro de nossa própria casa? É que tá na hora de arrumar uma mulher e cuidar da sua própria vida. Não fazer isso, é não ter responsabilidade. Querer ficar, o tempo todo dentro da casa dos pais, é como não querer assumir responsabilidade com a vida. Constituir sua própria família é um sinal de responsabilidade. Ai você vai pensar duas vezes antes de qualquer coisa. Se vai se envolver com a malandragem, você já pensa duas vezes, pois sabe que tem um filho ali, que depende de você, que poderá seguir seu exemplo. Você pode até se envolver com a malandragem, mas que pai vai querer esse caminho pro filho? Que exemplo ele vai dá pro filho se está na malandragem? Muitos jovens aqui, depois que se tornam pai, abandonam a malandragem, por quê? [...]” (fragmento de diário de campo).*

*Esse mesmo argumento eu ouvi de outros jovens (Suspeito, Black-out, Dj BL), entre tantos outros. Todos com filhos. Nem todos vivendo com a parceira com quem tiveram o primeiro filho, mas assumindo a responsabilidade de serem pai. Preocupação que incomoda alguns outros, como está registrado no depoimento de Preto-RF.*

Comentando o depoimento sobre o garoto “J”, narrado acima, Nino, deixa claro como, desde cedo, a mãe é compreendida como a responsável pela solidez da família. Daí a relação estreita entre esses dois termos na forma como é apossada pelos jovens.

... Sempre que “J” falava de sua família é *como se ele estivesse falando da relação com a mãe. É como se ele tivesse dizendo: ‘se eu tivesse outra mãe minha família seria outra, mas eu não tenho, então não vou falar de minha família, porque eu não tenho família’. É aí que ele inventa uma família. Ele não admite que a mãe o tenha abandonado. Ele não fala que a mãe o abandonou, pois sabe o peso de ser abandonado pela mãe, isso significa não ter uma família. Você pode conversar com qualquer jovem daqui do Morro ou do Centenário, e você vai ouvir o mesmo discurso: não fosse minha mãe eu estaria perdido! Por isso eu estou sempre dizendo ao pessoal do CONVIVA, que não adianta pressionar os garotos a falarem de suas famílias porque eles não vão dizer a verdade. Eles vão inventar uma família! Mas eles não entendem isso.*<sup>134</sup>

Como assinala Roberta Campos (Op. Cit. p 139) quando de sua discussão sobre o amor materno; o termo mãe, simbolicamente, “*representa o exemplo supremo de devoção, cuidado e amor*”, devotados aos filhos. Diz essa pesquisadora:

*Tal representação simbólica torna ‘mãe’ a metáfora por excelência e padrão moral supremo para todas as formas de cuidado, sendo ainda, em especial, representação maior da Dádiva (sic), tornando-se assim símbolo da própria possibilidade da vida social, da fabricação de vínculo.*

Em seus estudos sobre o operariado inglês, Richard Hoggart (Op. Cit. P 51 – 71), observa que competem à mãe, naquele contexto, as atribuições, que se restringe aos cuidados domésticos. Hoggart descreve-os como: “*cozinhar, coser, limpar, lavar a roupa, tomar conta das crianças, ir às compras e satisfazer o desejo do marido*”. Segundo ele, as atividades fora do espaço da casa, só são assumidas pela mãe, quando viúva, ocasião em que sobra a ela a responsabilidade de cuidar do sustento de sua família.

Em sua pesquisa com Operário-camponeses da fábrica dos Lundgren em Paulista – Pernambuco, Rosilene Alvim (1997: 162 – 79) destaca, a distinção feita pelos

<sup>134</sup> Continuação do depoimento dado por Nino.

operários no interior da categoria “*pai de família*”, que aponta para a “*dimensão material*”, manutenção do sustento da família, tarefa relegada aos homens. As categorias, “*pais*” e “*chefes*” de famílias, são aí, inicialmente relacionados, aos homens, em relação ao grupo social, mas, posteriormente, é utilizada para distinguir mulheres, cujas atribuições estão voltadas aos cuidados da casa, com a educação e o crescimento dos filhos, e aquelas às quais compete a manutenção econômica do grupo familiar. No caso, “*mãe*” e “*chefe*” de família.

No primeiro caso dos pais de família, diz Alvim:

*Diante da estrutural insuficiência do salário para o cumprimento das ‘obrigações’ do pai de família, os operários apontam para uma distinção no interior da categoria pais de família, através da categoria chefe de família – a qual expressa não somente a ‘responsabilidade’ do pai, mas também sua autoridade na reprodução econômica do grupo, autoridade associada ao relativo sucesso obtido na manutenção de um padrão cultural de subsistência. Para que haja um reconhecimento social de seu desempenho como chefe de família, cabe ao pai de família ‘provar’ ser capaz de cumprir suas ‘obrigações’ com relativa eficiência. Esta ‘eficiência’ no entanto está sujeita a uma margem de variações na sua apreciação.*

Segundo Alvim (idem, p 163) ainda,

*Há uma zona intermediária de avaliação, associada à autoridade do homem em relação à mulher e filhos e a seu desempenho nas diversas decisões tomadas pelo grupo doméstico. Neste sentido encontra-se grupos domésticos onde o papel da mãe de família vai se sobrepor ao papel do pai de família na condução da vida dos filhos em virtude da falta de eficácia daquele no ‘sustento da casa’.*

No grupo social estudado por Alvim cabe, ainda, como atribuição do “*pai de família*”, além de responder pela sobrevivência do grupo doméstico, ‘*dimensão material*’, está apto a responder pelo grupo em situações de crise. Quando o pai de

família, no grupo estudado por esta pesquisadora, não corresponde na manutenção do padrão da família, os demais membros são sacrificados, e o primeiro componente do grupo familiar a ser “*sobreutilizado*”, nessas condições, é a mãe de família. Situação análoga é apresentada em estudo realizado por Longhi (Op. Cit. p. 34), quando essa pesquisadora afirma, que o “*pai-pobre*”, como provedor que não consegue cumprir seu papel, já entra na história como o lado problemático da mesma. Nestas condições a dinâmica que esta realidade impõe ao grupo familiar é, “*mulheres tendo que assumir tripla jornada de trabalho*”, e “*arranjos familiares*”, entre outros.

Os papéis, que correspondem ao pai e mãe de família, “*aceitáveis*” pelos grupos estudados tanto por Hoggart, Alvim, e Longhi estariam, por assim dizer, sintetizados em recorte que faço da escrita apresentada por Alvim em seu trabalho sobre camponeses operários em paulista/Pernambuco. Diz Alvim:

*Assim como o chefe de família expressa sua afetividade como pai de família através do cuidado com a manutenção de um padrão cultural de alimentação – que inclusive dificulta suas tarefas de ‘colocar a comida para dentro de casa’ – para os seus filhos, a dona de casa será uma mãe de família ‘exemplar’ ao cuidar ‘com carinho’ deles, procurando orientá-los, mantê-los limpos e arrumados e conservá-los na escola ao menos enquanto são crianças.*

Mas esta distinção de categorias relacionadas aos pais de família, observadas por Alvim no interior do grupo estudado por esta pesquisadora, aparece como que reproduzida também quando de sua análise da categoria mãe de família, identificadas como “*tensões e contradições*”.

*Enquanto a utilização da categoria mãe de família se relaciona com o aspecto da ‘responsabilidade’ na socialização e orientação dos filhos, o cumprimento das ‘obrigações’ referentes às tarefas da casa e*

*especificamente ao consumo doméstico é que servirá de critério de avaliação de seu desempenho como dona de casa. A dona de casa é vista como aquela que 'se vira' com o salário que o marido e os filhos lhe entregam, isto é, economizando ao máximo e sabendo comprar mais barato, gastando menos do que o previsto na feira e guardando as pequenas quantias sobrantes como economias mínimas que possam se constituir em alguma reserva a ser utilizada em caso de doença.*

Estudos mais recentes sobre a família têm apontado para uma significativa mudança nos papéis de gênero no interior da família, significando participação cada vez mais freqüente de homens, não apenas como provedor material; embora ainda tenha prevalecido essa tendência como assinala a pesquisadora Marion Teodósio Quadros (2006).<sup>135</sup> Todavia, falar da organização familiar em localidades como as estudadas por mim, exige maior atenção ao papel exercido pela mulher/mãe, que não parece estar restrito ao âmbito da casa, como vamos perceber nos estudos realizados em bairros operários por Hoggart, e, em alguns casos, também, por Alvim.

No Morro Bom Jesus e bairro Centenário, as atribuições e atenção da mulher/mãe extrapolam os limites da casa, mesmo quando não assume a condição de 'chefe de família'. Não estou dizendo que os papéis se confundem entre ser "chefe de família" e "mãe de família"; não! Estou dizendo que suas ações refletem as estratégias constituídas por essas personagens para fazer seus filhos escaparem à violência e as influências negativas presentes no contexto local, quando se desdobram, transformando

---

<sup>135</sup> É digno de nota o trabalho da antropóloga Marion Teodósio de Quadros (2006), no qual ela faz uma extensa referência a trabalhos que tem apontado para essa tendência nas famílias contemporâneas. Segundo essa pesquisadora (Idem, p 64), "os papéis vivenciados pelo pai e pela mãe estão no foco central da discussão sobre a modernização da família, quando se trata de investigar manifestações da dominância masculina, um dos principais matizes para estudar as tensões existentes". Mais adiante a pesquisadora referindo-se a sua experiência no campo, vai afirmar, no entanto que, "a relação entre a manutenção econômica da casa e a atividade profissional desenvolvida pelo pai", é o que vai marcar a relação pai/filho, na maioria dos entrevistados em sua pesquisa. O que prova a presença, ainda, de um modelo tradicional das relações característico da dominação masculina.

a rua uma extensão da casa. Essas mulheres/mães o fazem para não perder de vista os filhos e assim os protegerem das “*más influências*”<sup>136</sup> presentes no contexto da favela.

Segundo aqueles jovens, o Morro, bem como o bairro Centenário, tem estado mais perigoso ultimamente. Quando de minha visita no mês de maio de 2008 para acompanhar, a convite deles, a gravação do DVD da banda “Consciência Nordestina”, do Morro Bom Jesus, eles me advertiram para não sair de perto deles e não ir, mesmo que fosse à casa de algum deles, sozinho, pois “*a coisa não tá muito boa!*”, diziam. Mais tarde em uma conversa, quando de uma passagem rápida pelo Morro, eles me disseram que, ultimamente, as próprias mães estimulavam seus filhos a descerem do Morro ao asfalto. Isto tem feito com que muitas delas redobrem suas atenções para além das atribuições do lar, porque manter o filho no asfalto tem sido uma “*estratégia adotada por elas*” como assinala o DJ Nino.

*29 de junho de 2008 – Hoje cheguei a Caruaru por volta das três horas. Na verdade estava de passagem, indo ao Recife quando recebi um telefonema do DJ Nino. Decidi então ir até o Morro. Ao chegar à casa do DJ Nino, acabei encontrando Suspeito, seu irmão e, Black-out, conversando sobre algumas atividades da banda “Consciência Nordestina”. Os três formam esta banda. Após atualizar-me dos fatos, aqueles jovens me disseram que haviam mudado de estratégia em relação ao trabalho no Morro. Eles vinham mantendo uma rotina de trabalhos educativos no salão construído pela prefeitura para desenvolvimento das atividades da associação hip-hop Família MBJ. Segundo eles, estavam transferindo os trabalhos para o asfalto. “O Morro está muito perigoso, porque agora não é só a maconha, mas o crack, droga pesada rolando na bocada. Então antes, a garotada podia brincar livremente pelas escadarias, mas agora não tá muito fácil escapar dessas coisas não. Então muitas mães preferem ver seus filhos fora do Morro, daí elas mesmas incentivam seus filhos a saírem, e eles descem, vão pro asfalto. A gente sentiu isso na associação, nas oficinas que a gente realiza. Daí a gente decidiu fazer alguns trabalhos no asfalto, porque a gente percebeu que a garotada estava passando o dia mais no asfalto que no Morro. A gente entende a posição dessas mães, pois é uma estratégia usada para proteger seus filhos. E a gente tá nessa! Assim a gente faz a*

---

<sup>136</sup> Essa expressão não é minha, mas de um jovem líder do Movimento Hip-hop.

*parte da gente na rua, entende?”* (anotações do diário de Campo, 29/06/2008).

Eu havia lido em uma edição do Jornal do Comércio <sup>137</sup> a seguinte manchete: “*Caruaru na mira do PCC*”. A matéria destacava:

*No Morro do Bom Jesus, na periferia, a vista é bonita e agradável. Mas o tráfico é tão intenso que chega a ser perigoso subir as ladeiras, mesmo de dia. O risco de assalto afasta turista e moradores. Na Travessa da Sé, no bairro Centenário, as escadarias viraram bocas-de-fumo. Em cada esquina há um ponto de venda...*

Foi aí que entendi o sentido de '*estratégia*' usada por aqueles jovens para descrever as atitudes de algumas daquelas mães em relação aos seus filhos como a defendê-los contra a violência das drogas existente na localidade. Para aqueles jovens, quando a ameaça era apenas da maconha, era mais fácil, mas com o crack o Morro tornou-se mais violento e isso dificulta as coisas. Daí o sentido deles terem me dito antes “*a coisa não tá boa*”.

### **3. Os vizinhos e as relações de solidariedade.**

Tenho observado durante o período em que estive em campo, existir entre estes jovens uma afinidade, só compreendida por mim a partir desses laços de proximidade. Todos estão ali, muito próximos uns dos outros; tio, tia, primos, primas, irmãos, irmãs, avó, muitas vezes dividindo um mesmo espaço da casa, ou morando

---

<sup>137</sup> Ver [http://jc.uol.com.br/jornal/2007/06/20/not\\_236597.php](http://jc.uol.com.br/jornal/2007/06/20/not_236597.php) acessado em 20/06/2007.

conjugados. Há também aquelas afinidades de ordem religiosas; madrinhas, padrinhos, afilhados/as, entre outras, além daquelas, primeiramente mencionadas, resultantes de laços consangüíneos. Há, ainda, aquelas relações constituídas por laços de amizade e solidariedade, os aliados; gentes, cujos pais, muitos deles, cresceram juntos, compartilharam das mesmas brincadeiras e experiências sociais e os criaram como se fossem irmãos. São aliados na quebrada, curtindo as mesmas experiências, perigos e emoções da infância, adolescência e juventude, como seus pais, compartilham sentimentos; alegrias e dores, além de bens materiais e simbólicos.

Não apenas estas, mas, sobretudo estas relações, acabam por constituir laços de proximidade e solidariedade que chegam a confundir o olhar. Assisti muitas cenas de partilhas de pertences: moletom, tênis, discos, equipamentos de trabalho, utensílios domésticos, ticket de ônibus, motos, bicicletas, dinheiro, etc. Assim como se tornara comum, a mim, estar em alguma casa e ver chegar jovens que, depois fiquei sabendo que não eram membros da família; adentrarem o ambiente da casa até a cozinha, ou até mesmo aos quartos, como se fora um membro da família e saírem logo após com um copo de café, ou comendo algum bocado, um pedaço de pão, um biscoito e até mesmo um prato de comida; às vezes uma roupa, tudo sob os olhares dos da casa, algum membro da família, sem qualquer desaprovação.

É muito comum encontrar, em contextos como o do Morro Bom Jesus e bairro Centenário, vizinhos que são parentes próximos, um do outro; filhos e filhas que se casam e vão se estabelecendo nas proximidades, no mesmo bairro. É muito comum encontrar em uma mesma rua, vários desses parentes (mãe, filhos, tios e tias, genros, sogras, etc.). Tenho observado como estas relações de consangüinidades, amizade e

vizinhanças, se imbricam na demarcação de sociabilidade nestas localidades, e que necessitam ser levadas em considerações no processo de compreensão dos comportamentos adotados por aqueles jovens no cotidiano do bairro.

Os vizinhos, mesmo quando não ligados por laços consangüíneos, são ainda assim, tratados, como se fossem parentes, muitas vezes chamados de tios/tias, manos/manas e, por pouco, não dividem os mesmos espaços de convivência da casa, como fazem com as necessidades. As casas são, em sua maioria, separadas por uma parede apenas, isto é, conjugadas, possibilitando maior interação entre os vizinhos. E quando não são conjugadas, são tão próximas que acabam por estreitar as relações. São becos, escadas, casa ou barracos frente a frente. As portas estão sempre abertas, as calçadas são compartilhadas por longas conversas enquanto desfiam retalhos para vender na feira como buchas para uso dos motoristas. Assim eles participam, mais estreitamente, um da vida do outro. Mesmo quando residem em casas soltas, isto é, não-conjugadas, essas relações ainda são muito estreitas.

*19/08/2006; chego ao Morro Bom Jesus, por volta das 14 horas, encontro três jovens na entrada da 7ª travessa da Sé. Trata-se da escadaria mais significativa para os jovens do movimento hip-hop; por ter sido ali, onde tudo começou. Eles estavam sentados à calçada de uma bodega. Após os meus cumprimentos, integro-me a eles. Nesta tarde tive a oportunidade de acompanhar esses jovens até suas casas. Sempre que estou à casa de alguns deles tenho observado o movimento de pessoas e a forma como as relações entre essas pessoas e membros das famílias vão sendo estabelecidas. É bastante comum, no processo de observação dessas relações confundirem-se parentes, vizinhos e amigos. Assim aproveito para conhecer melhor o sentido que se dá a estas relações, interrogando aos próprios jovens. Nesse dia minha conversa foi com aqueles jovens (JC, Edy e R-F). Observei que uma garota, que não era por mim conhecida, entrara a casa onde estávamos. Perguntei se ela fazia parte da família. Primeiramente aquele jovem riu e, em seguida me falou. “Olha Preto; as pessoas aqui, pelo fato de, nem todas dispõem das mesmas coisas de que precisam, elas estão sempre pedindo ajuda umas às outras, aos vizinhos, e aí acabamos estabelecendo, nessas relações, uma proximidade que confunde as pessoas.*

*Essa menina, por exemplo, em sua casa não tem geladeira, um dia sua mãe nos pediu para guardar o refrigerante dela em nossa geladeira. No dia seguinte, ela precisou do refrigerante e veio buscar, então como a gente estava ocupado, eu mesmo disse pra ela entrar e pegar na geladeira. Pronto; daí, quando ela quer uma coisa ela entra e vai lá dentro e pega, não precisa mais que eu diga pra ela entrar, e eu não censuro, porque isso é muito comum aqui. Tem outra garota vizinha que sempre que a gente precisa, por exemplo, pra ir comprar alguma coisa, e a gente não tá podendo ir à barraca, agente pede a ela pra ir comprar pra gente. Então ela se acostumou a sempre que preciso fazer esses favores. Quando a gente não pede; por exemplo, ontem, ela entrou em casa, foi até a cozinha, verificou se tinha alguém no quarto, correu toda a casa; é como se ela tivesse dizendo: 'gente, eu tou aqui, precisando de mim é só falar'. Então acaba criando um laço de afinidade. Eu diria que a relação entre a família e vizinhança aqui é feita a base dessas trocas de favores. Aqui no Morro as coisas são assim. É por isso que eu digo que as pessoas que moram nos bairros ricos pensam que entende a vida aqui na favela; não entendem não! Porque aqui as pessoas vivem desses favores e elas mantêm suas relações a partir daí: seja com as pessoas de bem, seja com a malandragem, porque você não sabe se vai precisar de um ou do outro, hoje ou amanhã, de dia ou se de noite. Por que uma mãe abriga o garoto que está correndo da polícia? Porque ela sabe que amanhã pode ser o filho dela e, aí, outro dará abrigo a ele. Não é porque ela concorde com o mau feito que ele tenha praticado. É como se ela tivesse dizendo: 'não é meu filho, mas podia ser'. (Fragmento do diário de campo).*

Evidentemente, para mim esse era um comportamento um tanto estranho. Não lembro ter vivenciado uma experiência como aquela, ver um amigo, ou vizinho, adentrar a casa, ir direto à cozinha, abrir o refrigerador, pega alguma coisa e sai. Seria muito estranho e foi estranho ver aquela cena.<sup>138</sup> Evidentemente que tive algumas dificuldades para explicar para aqueles jovens, muitas das minhas atitudes, por ser convidado, algumas vezes, a partilhar da convivência familiar, à mesa, por exemplo. Algum tipo de comportamento comum a casa, e ter me recusado. Sempre ao chegar à

---

<sup>138</sup> Lembro que uma ocasião em que um amigo chegara a casa procurando-me; ele fora repreendido por meu pai por não esperar que eu saísse à porta ao seu encontro. Aquele amigo ao chamar-me, se encaminhara ao quarto onde eu estava sem ter sido convidado a entrar. Qualquer pessoa sabe que, mesmo sendo um pouco mais próxima, não deve adentrar o espaço da casa alheia, sem autorização dos da casa. No caso de minha família, isto não acontece nem mesmo com membros da família; um irmão, irmã ou primo ou outro parente qualquer, quando chega a casa um do outro, salve minha mãe e meu pai. Não fomos educados desse modo por eles. Mas naquele lugar tive que tomar o cuidado para não interpretar este tipo de comportamento, como uma invasão de privacidade, ou entender aquelas pessoas como mal educadas ou achar, que pelo fato de expressarem tais intimidades, serem membros da família.

casa de alguns deles, alguém tinha que me oferecer alguma coisa para comer ou beber e eu, ao recusar, por 'n' motivos, que seriam um tanto constrangedor explicar para eles. Coisa como dividir a mesa com eles, tomar um café que teria sido servido numa ocasião em que me encontrava com eles, ou por ter recusado comer alguma coisa, etc.<sup>139</sup>

Mas esse era um comportamento que pude observar, desde o primeiro momento em que os conheci, como muito presente entre eles. E, evidentemente, assinalava um processo de relação que passava pela forma como aquela comunidade entende a convivência social; familiar, vicinal e de amizade. Era uma questão cultural, que necessitava ser compreendida por mim. Esse tipo de relação servia para explicar o comportamento de cada uma daquelas pessoas, na comunidade, em relação aos seus semelhantes.

*É sábado, 19 horas e 45 minutos, estou subindo o Morro Bom Jesus pela primeira vez, conduzido por Black-out, um jovem participante do movimento hip-hop no Morro Bom Jesus. O interesse de Black-out por apresentar-me aqueles jovens foi manifesto após uma aula de Sociologia no Colégio Estadual de Caruaru, onde eu trabalhava como professor e ele era estudante do Ensino Médio. Havíamos acertado para nos encontrarmos às 18 horas e trinta minutos na Praça Nova Euterpe localizada na base leste do Morro. Eu havia esquecido esse encontro e justo, às dezoito horas e quarenta minutos, recebo a ligação de Black-out perguntando se eu estava lembrado daquele compromisso. Corri, já que residia no outro extremo da cidade e me dirigi ao encontro daqueles jovens. Ao chegar ali, seguimos pela Rua da Sé e entramos num beco, que dava acesso à 7ª Travessa da Sé, uma escadaria em direção ao topo do Morro. Um lugar que parecia esquecido, com degraus já gastos pelo tempo, esgoto correndo a céu aberto, maus odores, e uma criançada, parecia abandonada, correndo subindo e descendo. Chegamos aproximadamente à metade, daquela escadaria e encontramos ali um aglomerado de jovens sentados, alguns às calçadas daqueles casebres, outros nos próprios degraus da subida do Morro, todos, evidentemente, esperando por mim, ansiosos por saber quem era o professor interessado em conhecer o trabalho deles no hip-hop. A casa onde nos encontramos era bem simples com quatro cômodos mais um banheiro pequeno nos fundos da casa, uma calçada alta em frente, completamente tomada pelos jovens. Aliás, a escadaria toda, em frente à casa, estava*

---

<sup>139</sup> Mais tarde, soube que eles teriam comentado sobre as minhas razões com o Dj Nino.

*tomada por jovens, adolescentes e algumas senhoras, acredito que mães que ali se encontravam. Fui convidado a entrar, e logo seguido pelos demais jovens. Não era possível contar quantos, já que havia um fluxo muito grande deles, entrando e saindo, visto que o ambiente não comportava todos. Entramos num quarto apertado que se localizava como último cômodo da casa, cuja porta divisando com a cozinha. Observei que todos ali pareciam ter muita afinidade com a casa, quatro cômodo apenas, mais uma pequena área que dava pra o banheiro na parte de trás. Imaginei isso pela movimentação daqueles jovens e por algumas atitudes deles; coisa como pegar um café, um biscoito, até mesmo um pedaço de pão e entrar no quarto onde estávamos; oferecer ao outro ou dividir o mesmo copo de café um com o outro e, em alguns casos, alguém ao ver seu colega entrar ao quarto comendo, sair e logo após voltar com seu bocado à mão também. Mais tarde, quando fui conhecendo melhor aqueles jovens, fui percebendo que aquele comportamento não era motivado apenas por uma relação fruto das afinidades geradas pela proximidade consangüínea, já que as famílias são muito numerosas e, não lembro ter identificado todos os membros de uma mesma família que tenha conhecido no Morro, de tão grande que são, mas também por laços de vizinhança e amizade; pela forma como compreendem a relação entre estas instâncias: parentes, vizinhos e aliados. Muitos dos pais desses jovens cresceram ali mesmo, e se conhecem desde adolescentes, muitos deles criados juntos, partilhando as mesmas experiências, entre outras formas de ligações. Conheceram-se ali no Morro, casaram e criam seus filhos de tal modo que as relações de amizade, irmandade e vizinhança, se confundem. Percebi tratar-se de uma característica muito peculiar daquele contexto. Acredito também que as necessidades econômicas parecem desenvolver um sentimento de comprometimento e solidariedade uns com os outros. Este foi um dado que fui observando com o passar do tempo. (Diário de Campo, 18/08/2002).*

#### **IV. Estrutura social, linguagem e mudança social.**

##### **1. Linguagem e cercamento social.**

Ao discutir sobre a associação pobreza e raça, mais especificamente nos Estados Unidos, Wacquant (1996) ataca três tendências ou premissas solidamente arraigadas que têm prevalecido nesse debate. Segundo ele, essas tendências estão enraizadas em velhas concepções da sociologia norte-americanas que definem os pobres — particularmente os negros pobres — como moralmente deficientes, e a cidade como um lugar nefasto que desintegra e corrompe a vida social, especialmente no caso das classes economicamente menos abastadas. Essas concepções, segundo ele, são dotadas da plausibilidade conferida pelo peso da história cultural e da inércia intelectual, conforme argumenta, e reforçadas por uma linguagem nacional individualista que desenfatura as classes e trata de modo eufêmico a dominação étnico-racial, constituindo as pedras angulares da “doxa” acadêmica atual sobre a questão.

Segundo Wacquant:

*A primeira e mais recente tendência é a diluição da noção de gueto, que passa a designar tão-somente uma área urbana de pobreza extrema e generalizada. A consequência disso é ocultar a natureza e o fundamento racial da pobreza aí existente, além de despojar o conceito de gueto de seu significado histórico e de seus conteúdos sociológicos. A segunda crença, já centenária, é a idéia de que o gueto é uma formação social*

*“desorganizada”, mais corretamente analisável pela ótica da falta e das deficiências (individuais ou coletivas) do que pela identificação positiva dos princípios que fundamentam sua ordem interna e regulam seu modo específico de funcionamento. A terceira, derivada da idéia de desorganização, é a tendência a exotizar o gueto e seus moradores, ou seja, a destacar os aspectos mais extremos e incomuns da vida no gueto, vistos de fora e de cima, isto é, do ponto de vista do dominante.*

Para aquele pesquisador, estas premissas concorrem igualmente para a constituição de “*obstáculo epistemológico*” (BACHELARD, 1996) à construção de uma sociologia teoricamente rigorosa e empiricamente precisa, do conflito racial e da marginalidade urbana de hoje. Afirma, ainda:

*Todas concorrem para a dissolução das fronteiras entre a percepção do senso comum e a análise científica, entre realidades complexas e controversas a explicar e o que as pessoas desejam pensar sobre elas.<sup>140</sup>*

Esse argumento, embora se refira especificamente, a realidade norte americana,<sup>141</sup> contexto onde as relações sociais são recortadas mais fortemente por um conteúdo racial, pode, todavia, ser perfeitamente utilizado como pressuposto ao estudo do contexto juvenil do Morro Bom Jesus, sobretudo no que diz respeito às duas últimas premissas. Ou seja, as questões sociais que envolvem a favela não são apenas da ordem da “*falta e das deficiências (individuais ou coletivas)*”, se não diretamente ligada à segregação racial, como na realidade destacada por aquele pesquisador, isto é, ao gueto, ela tem suas origens em fatores historicamente determinados; o fato da exclusão social, além de ser regulada por uma ordem interna, um modo específico de funcionamento, que necessita ser identificado. As questões sociais internas à favela, como no gueto

<sup>140</sup> O obstáculo está na necessidade de superar o impasse entre a vontade, isto é, aquilo que a maioria das pessoas deseja que o fenômeno seja e aquilo que o entendimento do fenômeno, com base em instruções especializadas, possibilita dizer sobre o fenômeno.

<sup>141</sup> Nesse mesmo estudo Wacquant vai estabelecer alguns princípios que nos levam a diferenciar o gueto das favelas, sobretudo pela questão da segregação e isolamento proveniente da questão racial. A favela embora seja constituída por uma maioria negra, não constitui a mesma situação de segregação relativa ao gueto.

americano, necessitam ser compreendidas a partir de dentro, isto é, das redes sociais constituídas nas vivências sociais estabelecidas, um olhar interior à própria realidade social. Em contextos como este, os bens sociais circulam na perspectiva, não apenas do enriquecimento ou sobrevivência física dos indivíduos, mas como produtores de laços sociais. As ações humanas não são regidas pelo puro cálculo estratégico ou pela pura gratuidade, mas por pulsões irredutíveis e fundamentais da existência social.

Para Wacquant (2001), a *desproletarização, segregação e estigmatização* social são responsáveis por gerar, entre as populações jovens dos guetos, uma atmosfera de desânimo, enfado e desespero. Acrescente-se a essa sensação de “*cercamento social*” a raiva sentida pelos jovens urbanos sem emprego, como resultado da mácula que afeta os habitantes das áreas urbanas decadentes, à medida que seus bairros são identificados como instáveis solos de cultivo de problemas sociais. Como no gueto americano, os bairros populares brasileiros, alguns desses, reconhecidos como favelas, dado a forma como foram originados, tornam-se espaços sociais segregados, onde seus moradores sentem que para eles e seus filhos não resta um futuro muito promissor, além da miséria e da exclusão a que parecem destinados no presente.

*A segregação espacial intensifica as dificuldades, ao concentrar em enclaves urbanos isolados, famílias da classe trabalhadora local, em trajetória descendente e populações compostas majoritariamente por jovens, economicamente frágeis e desprovidas de habilidades utilizáveis no mercado, no núcleo da nova economia. (WACQUANT. 2001: 31)*

Estes jovens devem ainda, suportar o desprezo público associado ao fato de morarem em locais amplamente percebidos como “áreas a serem evitadas”, profusas em crimes, em marginalidade e em degeneração moral, onde se pressupõe que habitem

apenas membros inferiores da sociedade. Quando reconhecidos nos locais por onde trafegam, são tratados como pertencente a uma comunidade que carrega as marcas negativas dos estigmas. Para Wacquant (Id. p. 32), a realidade e a força do estigma territorial imposto aos novos ‘*parias urbanos*’ da sociedade avançada não devem ser subestimadas. Isto por que:

*Em primeiro lugar, o sentimento de indignidade pessoal que ele carrega assume uma dimensão altamente expressiva da vida cotidiana, que colore as relações interpessoais e afeta, negativamente, as oportunidades nos ciclos sociais, nas escolas e nos mercados de trabalho. Em segundo lugar, observa-se uma forte correlação entre a degradação simbólica e o desmantelamento ecológico dos bairros urbanos: áreas comumente percebidas como depósitos de pobres, anormais e desajustados tendem a ser evitadas pelos de fora. Em terceiro lugar, a estigmatização territorial origina entre os moradores estratégias socióforas de evasão e distanciamento mútuos exacerba processos de diferenciação social interna, que conspira em diminuir a confiança interpessoal e em minar o senso de coletividade necessário ao engajamento na construção da comunidade e da ação coletiva.*

Observa ainda Wacquant (idem, p 33), uma forte correlação entre a degradação simbólica e o desmantelamento ecológico dessas localidades urbanas, áreas comumente percebidas como depósitos de pobres, anormais e desajustados que tendem a ser evitadas pelos de fora.

*A estigmatização territorial origina entre os moradores estratégias socióforas de evasão e distanciamento mútuos e exacerba processos de diferenciação social interna, que conspiram em diminuir a confiança interpessoal e em minar o senso de coletividade necessário ao engajamento na construção da comunidade e da ação coletiva.*

Ser pobre no seio de uma sociedade rica na qual a participação ativa na esfera do consumo tornou-se condição ‘*sine qua non*’ da dignidade social – um passaporte para a cidadania, mesmo entre os despossuídos, é uma realidade que, de

certo modo, fortalece a assunção de muitos jovens ao mundo da criminalidade. Isto está, de certo modo, explicado na crescente proliferação dos assaltos à mão armada, roubos e assassinatos, envolvimento com tráfico de drogas, presentes nas ruas das grandes cidades, práticas quase sempre associadas aos jovens pertencentes a estratos sociais menos abastados.<sup>142</sup>

Não quero aqui criminalizar a pobreza, tratando-a como condição in-natura para a violência e criminalidade, até porque não entendo que ser pobre seja condição para tal. Sobre esta relação, Guareschi (2003) contesta, sobretudo, o discurso midiático que objetivando os moradores de comunidades identificadas como favela, os tem tratado como bandidos em potencial; *“a pobreza é tomada como razão que, muitas vezes, leva as pessoas a roubar, traficar ou mendigar, pois esta é uma forma mais fácil de ganhar dinheiro quando não se tem trabalho”*. Tem-se assim produzido o imaginário social para o qual a pobreza enuncia a existência de uma *“classe perigosa”* como assinala Chevalier (2007).

Tanto Dubet (1987) como Lagrange (1995) em estudos realizados sobre os desmantelamentos dos bairros operários de Paris, para os quais o enfraquecimento do movimento operário seria o pano de fundo para o aparecimento das *“galères”* de jovens na periferia de Paris; foram incisivos em sustentar que o princípio pelo qual poderia se explicar as condutas desses jovens no tocante à criminalidade e a violência, não seria tanto a sua condição de pobreza, mas de exclusão social a que foram submetidos. O termo exclusão trás consigo uma diversidade de processos que são simultâneos, entre os quais se inclui o desemprego, o afastamento da escola, a estigmatização pelo uso de

<sup>142</sup> WACQUANT confirma este fato em estudo realizado nas periferias de Londres, Nova York e Paris. Op. Cit. p. 24 – 33.

drogas, o enfraquecimento dos movimentos sociais, assim como a diluição dos laços sociais presentes naquelas localidades e a própria ausência do conflito social, substituído pelo vazio e pela raiva.

Ainda, considerando a “*associação sistemática, que se tem feito da criminalidade, a meninos e meninas de rua*”, isto é, associação da pobreza econômica à criminalidade, Alvim (2001) tem afirmado:

*É importante ressaltar que os jornais apresentam diversas formas de nomear temas sociais que expressam, muitas vezes, um sistema de classificação cuja lógica é baseada no ‘senso comum’, no qual os atores que fazem parte dos diversos dramas sociais tematizados são vistos como ‘culpados’, sendo tratados como possuidores de qualidades criminosas e potencialmente ligadas ao crime. Cabe também chamar a atenção para o fato de que este ‘senso comum’ a que nos referimos faz parte do mundo social que é transmitido pelas diversas experiências que somos levados a vivenciar em nossa prática social.*

Em outro estudo, Alvim e Valladares (1988) afirmam que “*apesar de a literatura da década de 1980 sobre meninos de rua procurar livrar-se da postura que articula meninos de rua à criminalidade, ela não atinge seu objetivo, como de certa forma reforça tal articulação*”. Algumas tendências significativas desta associação são ainda destacadas a partir da leitura dessa antropóloga, tais como: a “*criminalização do jovem pobre*”, uma vez que para as referências citadas por Alvim, “*estar na rua, morar na rua, significa ser originário de famílias ‘desestruturadas’, ‘desregradas’, cujas qualidades os meninos e meninas de rua trazem consigo, como que cumprindo um destino previsto, de origem de família*”. É como se eles fossem potencialmente concebidos para a criminalidade. Isto significa a “*naturalização*” da criminalidade.

Embora se refira a uma categoria específica, “*os meninos e meninas de rua*”, a reflexão proposta por Alvim e Valladares constitui uma referência significativa para nossa análise, dado a atenção dispensada à necessidade de relativizar categorias, quando se trata de caracterização de sujeitos. Nas localidades onde realizei meus estudos, há muitos exemplos de jovens que têm resistido às ofertas do crime, apesar da dura condição de existência a que foram submetidos economicamente. Todavia, vamos encontrar inúmeras referências a essa situação apontada pelos próprios jovens como um dos motivos que tem levado muitos deles a “*mergulhar de cabeça*” no mundo do crime, a ponto de transformá-lo num “*estilo de vida*” e por vezes numa “*missão*”, como costumam afirmar.

A realidade social é o lugar da subjetivação e criatividade, que é expressa a partir das trajetórias de vida de cada um daqueles jovens, não podendo ser expressa senão em consonância com a subjetividade com que cada um a representa. Esta não se constitui a mesma para o conjunto destes jovens, e é necessário percebê-la aí com suas características diferenciais. Os próprios hoppers, não aceitam ser tratados como desprovidos de singularidade, como também, rebatem quando são presos, ou têm suas composições censuradas sob acusação de cumplicidade com a criminalidade. É a lógica do sistema que teima em impor sua subjetividade como realidade unívoca.

Ser aceito, constitui para esses jovens o primeiro passo para assumir sua condição de pessoa. Aí reside sua adesão ao grupo, conforme relato em pesquisa anterior (ALVES, 2005). Nesse processo, integram uma comunidade lingüística, pela qual expressam a subjetividade tanto individual como coletiva. Estas nem sempre correspondentes a de seus antagonistas na estrutura social Isto porque, ao mesmo tempo

em que necessitam constituir formas por onde viabilize a visibilidade social, eles também necessitam ocultarem-se para evitar formas de retaliações, seja do crime organizado, seja da polícia. Nessa movimentação, a linguagem é composta de subterfúgios por onde escamoteiam as referências ao cotidiano. O conteúdo tem um sentido interno à favela, objetiva aos de dentro e refletem sistemas de alianças e redes sociais constituídas a partir das diferentes trocas e valores.

Eis porque a linguagem, nesse contexto, apresenta-se constituída de ambivalências. Esta se encontra no fato de que ao tempo em que tratam da relação estabelecida entre mundos diferentes, as mensagens são direcionadas aos pares, demarcando entre eles, linhas divisórias precisas e, às vezes, verdadeiros rachas, divergências mas, também, relações (redes) sociais. Desvendar tais linhas implica, não apenas, compreender a estrutura social na qual estão inseridos, mas também os conflitos que cada um estabelece na sua relação com o sistema social.

Em geral, as composições dos jovens hoppers, tratam de questões que suscitam a presença de redes de convivências sociais; um amigo que se foi; envolvido em tramas criminosas, embate com a polícia, a mãe que chora o filho perdido, a vida bandida, entre outras questões do cotidiano, que remetem a formas de convivências sociais que envolvem os parentes, os vizinhos e os aliados.

Aqueles jovens se vêm pressionados por essas instâncias, que fixam as condições para o reconhecimento de suas atividades culturais. Condições que se tornam mais severas, para eles, uma vez que suas produções simbólicas sobre o mundo social são antagônicas às dos grupos sociais dominantes. Assim necessitam adaptar toda a

produção simbólica oriunda de seu cotidiano, transformando crônicas e protesto em mercadorias, como forma de se inserir na lógica do sistema, a fim de garantir aí, a condição de cidadania. Entretanto, são lançados a um dilema que os consomem: abdicar do direito de exprimir os valores e a cosmovisão própria de seu mundo sócio-cultural para não suscitar os conflitos com o sistema, ou assumi-lo, mas, neste caso, se limitar ao mundo da favela e aos aliados.<sup>143</sup> Este dilema não se circunscreve ao mundo dos hoppers em Caruaru, mas está presente no movimento hip-hop brasileiro como um todo, como assinala Regina Novaes. (1999:69 – 72):

*É uma tensão que não pode ser abolida. Se abolida levaria consigo a alma do movimento que – para manter sua marca identitária – não pode ficar fora do mercado, pois assim estaria restringindo o alcance da ‘mensagem’ e impedindo o reconhecimento artístico ‘dos manos’.*

Esta tensão é reforçada pela forma como são tratados, geralmente como compactuando com o crime e a violência. O estigma de serem oriundos de um mundo social, rico em experiências negativas, pesa no momento de escrever suas composições. Estas, em geral, crônicas do cotidiano ou relatos trágicos ocorridos, quase sempre envolvendo um aliado. É aí que reside toda acusação do sistema no que diz respeito ao discurso de “apologia à criminalidade”; a força do estigma.

Ao tratar dessa questão, Erving Goffman (1988: 11 – 4) nos leva a entender que os ambientes sociais são categorizados pela sociedade com atributos, que, segundo esse autor, “*fixam rotinas que nos permitem um relacionamento com outras pessoas*

---

<sup>143</sup> Em composição produzida no álbum “Sobrevivendo no Inferno” Mano Brown afirma ser sustentado por mais de cinquenta mil manos. Uma referência ao compromisso de suas composições com os aliados. O rap, composição produzida pelos jovens hoppers, tem essa função: alimentar redes de sociabilidades na favela, alertando os irmãos contra as más influências do crime e do sistema. Por vezes, ele reproduz a linguagem de quem está mais próximo, como assinala MV BIL em documento sobre “meninos do tráfico”.

*previstas, sem atenção ou reflexão particular.*” Segundo ele, são essas rotinas que nos possibilitam reconhecer nos estranhos sua “*identidade social*”. Evidentemente, só nos damos conta de que fazemos exigências para que os outros se amoldem às “expectativas normativas”, quando elas (as exigências) não são preenchidas. Ou seja, quando há qualquer evidência que possa atestar a presença de um atributo que impeça que aquele indivíduo seja incluído no grupo social, aí se tem caracterizado o estigma. Assim, construímos pelas nossas demandas um caráter social virtual, enquanto que os atributos que aquele estranho demonstra possuir constituem, por assim dizer, sua identidade social real. “*O estigma é constituído da discrepância entre a identidade social virtual e a identidade social real.*” (Idem, p 12).

Segundo Goffman (Op. Cit. p 14), o estigma se estabelece por uma linguagem de relação e não por um atributo. A partir daí, um indivíduo pode assumir uma qualidade que o afeta em um dado lugar, de forma negativa; no entanto, a mesma pode ser considerada, em outro lugar, como positiva. Dessa maneira o estigmatizado é um indivíduo que poderia ter sido “*facilmente recebido*” na relação social quotidiana. Entretanto, possui um traço que, ao se impor à atenção, afasta aqueles que o encontram, destrói a possibilidade de atenção para outros atributos seus. Desse modo, discriminamos os indivíduos que, efetivamente, têm aí suas chances de afirmação, reduzidas. O estigma seria, portanto, uma “*ideologia*” que construímos, muitas vezes “*inconscientemente*”, para explicar a diferença e dar conta do perigo que o indivíduo estigmatizado representa, “*racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social.*”

Eis por que, para os hoppers, a condição de periferia e de marginalizados está associada tanto à questão econômica, quanto à questão cultural. Àquela, em virtude de sua condição de membros da classe trabalhadora explorada, quando não, excluída completamente da produção econômica da existência, vivendo à margem da economia formal, isto é, na informalidade; e quanto à questão cultural, sobretudo por serem vítimas de segregação social e racial, algo ainda não superado no seio da sociedade brasileira. Para os hoppers do Morro Bom Jesus, a superação dessas condições impostas pelo sistema, implica a solidariedade como os manos.

Na composição “*Somos Pretos*” do grupo Consciência Nordestina, esta questão está muito clara.

*Vejo meu povo indignado sem ter o que comer, sem ter casa pra morar e água pra beber. A burguesia mandando a gente se fuder. Pra meus aliados, eu me chamo “Suspeito”, mas pra você não tenho medo de falar, “Consciência Nordestina” chegou pra denunciar, derrubando muros e muralhas, falando mal de todos os canalhas que aqui nos criticam, sistema podre, racista. Eu só queria andar sem preocupação, curtir o rap nacional com meus irmãos, discriminado não. O rap é som de marginal, é som de ladrão. Pode crê, a rima é o único jeito de a gente se defender, e nunca vamos nos calar, e pra quem nos critica o bicho vai pegar, porque somos de Caruaru, e quem não gostar vá tomar no...iche! Racismo é discriminação, só porque somos pobres. Quem inventou essa porra vai se encontrar com o cão. Que ele esteja a sete palmos do chão, porque somos negão do Morro Bom Jesus, e pra nós três, faça sinal da cruz, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Amém.*

Esta situação de cercamento social acaba por constituir um meio de enfrentamento da situação social, político, econômico e cultural. Esses jovens procuram estruturar uma relação com a comunidade onde vivem, de modo a intervir naquela realidade contribuindo na construção de contra-hegemonia cultural. Para eles estas questões, não são apenas locais, mas globais e aí reside sua adesão ao movimento hip-

hop, em virtude de como este movimento tem tratado o cotidiano da favela, por essa cultura juvenil cujas origens remontam aos guetos, mas que não se restringe ao gueto, atingindo as favelas nas grandes e médias cidades, ser capaz de aglutinar as potencialidades coletivas nos Morros e favelas desse país otimizando uma linguagem que articula a força do presente com a tradição do passado. No hip-hop os heróis são identificados com a luta contra o racismo e a segregação econômica dessa juventude num trabalho de construção de uma consciência de luta.

A consciência, conforme assinala DaMatta (Op. Cit. p. 48, 9),

*É um conjunto de paradigmas e regras de ação posto pelo grupo social ao qual pertencemos; é uma zona de diálogo que subentende responsabilidade, e que mantém ligação com uma 'tradição viva' que é composta de escolhas, que necessariamente excluem formas de realizar tarefas e de classificar o mundo.*

Isso implica dizer que os sujeitos culturais estão em processo permanente de atualização dos significados que atribui a realidade. E é esse atualizar que permite aos indivíduos construírem tradições como herança,<sup>144</sup> algo que lhes pertencem. Isto é, o que permite a continuidade da ação cultural que se assenta no tempo e se projeta no espaço, podendo sobreviver à sociedade que a atualiza, num conjunto de práticas concretas e visíveis. Viver a tradição é um processo essencial na manutenção da sobrevivência do grupo. Enquanto movimento cultural, o hip-hop tem dado um

---

<sup>144</sup> Para Hobsbawm (1997: 9) por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Também Certeau (1994: 76,7), ao tratar da relação afetiva das forças no cotidiano constata a presença de uma linguagem que disfarça a realidade como que a "trapacear-lhe" com as palavras, para mostrar em toda parte uma injustiça – não só de poderes estabelecidos, mas de modo mais profundo, a da história: reconhecida nesta injustiça uma ordem das coisas, em que nada autorizava a esperar a mudança. Assim se constrói o cotidiano a partir da tradição.

significado muito positivo às atitudes sociais dos jovens na favela, porque as entende como práticas políticas a serviço da afirmação de sua existência. Assim, a cidadania vai sendo construída como uma esfera da vida social enquanto praxes, e se apresenta como elemento fundamental a todo processo de mudança sociocultural daquela realidade.

A linguagem constitui um desses elementos significativos da realidade social. Não enxergar nas linguagens desses jovens o sentido cultural e político, seria negar suas existências enquanto atores sociais. Diríamos, para assinalar, ainda, as reflexões de Michel de CERTEAU (1995) e, de igual modo, Marilena CHAUI (1996), que o problema do inventário das culturas de rua remete ao estatuto da interpretação, cuja premissa da relação política que perpassa o estudo da cultura é que “*será sempre necessário um morto para que haja a fala*”.

Os hoppers têm se colocado nessa fronteira como protagonistas de uma ação cultural engajada na luta pela conquista de espaço onde as minorias econômicas e culturalmente situadas, as periferias e favelas deste país, possam criar alternativa à vida. Em Caruaru, esse tipo de ação se dá, com mais força, no Morro Bom Jesus e bairro Centenário, locais onde nosso estudo foi concentrado, embora não se limite a esses espaços. Aqui, essa percepção de preencher as lacunas resultantes do esvaziamento da cultura oficial está bem presente. É em virtude do caráter excludente da cultura socialmente hegemônica, que as produções desses jovens são vistas como marginais e não como marginalizadas.

O hip-hop constitui, nesse contexto, um meio de aglutinação primordial dos jovens e que tem ressonância direta na própria comunidade. É por meio dele que os

jovens atualizam seu mundo, conhece o que se passa lá fora no “mundão” das periferias de todo o país. É através dele, também, que estabelecem rede de relações e criam ações solidárias. O trânsito entre as “quebradas”<sup>145</sup> possibilita um processo de recriação da vida, a constituição das redes de sociais, fundamentais à manutenção da existência na favela. A solidariedade é, aí, estabelecida pela confluência dos valores sociais; o que conduz a comunidade a um sentimento de atenção ao outro. Atenção esta que vai além do prestar assistência em suas necessidades mais básicas e de sobrevivência.

Como afirma Martins (2002, p.12), “*o sentido sociológico da dádiva*”, que introduz a idéia da ação social surgida em condições de doação, confiança e solidariedade, não-explicáveis pelo interesse individual ou pela burocracia estatal, e sim, pelo paradoxo do dom. Para este pesquisador, demonstrar que o social tem regras próprias não redutíveis às dimensões estatais e mercantis, tem sido a tarefa dos teóricos antiutilitaristas, que insistem no fato de que “*a obrigação mútua gerada pelo movimento da dádiva (dar, receber, retribuir) é a condição primeira da existência do vínculo social*”.

A dádiva caracteriza-se como uma forma de intercâmbio em que se fazem presentes atores coletivos que compartilham não apenas bens econômicos, mas um contrato muito mais amplo e permanente de relações sociais fundadas em uma regra tríplice: liberdade e obrigação de dar, liberdade e obrigação de receber, liberdade e obrigação de retribuir. Esse conjunto de premissas permite visualizar a originalidade de seu problema sociológico: a reciprocidade instaurada não constitui nem uma

---

<sup>145</sup> Termo utilizado para designar sua área, a favela.

propriedade física dos objetos trocados, nem uma condição subjetiva imanente, e, portanto, transcendental aos sujeitos envolvidos no ato mesmo de troca.

## **2. Diferentes Linguagens, diferentes referências sociais.**

No contexto cultural reconhecido pela designação de pós-modernidade, ou Modernidade tardia, as referências que fundamentam as práticas sociais e, mais especificamente, as relações entre grupos, vêm sendo desconstruídas. A instabilidade, a “desordem”, as diferentes concepções de verdade, parece assinalar uma busca desenfreada pelo sentido da autoridade. Como diria Michel de Certeau (1995: 33), “*o pensamento não perdeu sua referência, ao contrário, parece ter instituído uma fragmentação da referência se pluralizando, rejeitando a sua homogeneização*”. De Certeau parece assinalar para o fato de que há uma falta de coordenação entre as referências e o fundamento das ‘*autoridades*’ sócio-culturais, que organiza a consciência coletiva e a vida pessoal, que se torna absurda ao não corresponder à “*geografia dos sentidos*”. Em função disto, setores da sociedade, por não se verem representados nas instituições culturais, recusam a “não-significação”.

Esta recusa passa a conter uma linguagem para a qual as relações de poder constituem fundamento e, meios pelos quais se constroem as interpretações da realidade social, que se afirmam como significação da estrutura social e, por isso, implicam novas referências ao pensamento social local, ocasionando uma violência política.

*O desígnio de um grupo, sua luta por existir, traduz-se por uma constelação de referências, muitas vezes ocultas, não reconhecidas exteriormente, uma espécie de acordos tácitos. São espécies de crenças que permitem uma elaboração comum. Uma linguagem, uma vez falada – a condição de ser suportável –, implica pontos de referência, fontes, uma história, uma iconografia, em suma uma articulação de ‘autoridades’. O gesto que desmistifica poderes e ideologias cria heróis, profetas e mitos. (Idem, p.34).*

Para De Certeau (Idem), não há uma manifestação *sócio-cultural* que não esteja fundamentada em signos críveis, referências que permitem seu comércio, não necessariamente exteriorizados. É porque essas referências não são percebidas, bem como porque elas são distintas na estrutura social, que as discrepâncias são constituídas. Aí reside o sentido “metafórico” do que assinalo como “silêncio”, quando trato dessas diferentes linguagens, que objetivando comunicar o sentido da realidade social, acabam por não se realizarem como comunicação. As acusações de fazerem “*apologia da criminalidade e da violência*”, reputada aos jovens do Movimento hip-hop, por outros seguimentos da sociedade, acabam assim por se tornarem, elas próprias, “*violência*”.

Ao destacar a “*violência*” do sistema social presente nos discursos da violência; chamo a atenção, ainda, para dois fatos a ser considerados nesta situação: primeiro, de que não se trata de grupos sociais homogêneos; e em seguida, é preciso ter em vista o lugar por onde trafegam essas linguagens. Trata-se, na realidade, de discursos com aparentes “*incongruências*”, para citar Leach (1996: 71), quando se refere às discrepâncias das formas de compreensão da realidade política em seu estudo sobre a alta Birmânia. Diz esse pesquisador:

*Quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo de realidade social. Esse modelo representa, com efeito, a hipótese de 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.*

Segundo Leach (Op. Cit. p 71), tais sistemas sociais diferentes, apresentam-se como alternativas no esquema de valores que ordena a vida dos indivíduos. Daí subentende-se a necessidade de se compreender as linguagens dos jovens, o que implica considerar essas incongruências. Poderia dizer que na comunidade hip-hop do Morro Bom Jesus, qualquer indivíduo particular detém uma condição social em sistemas sociais diferentes ao mesmo tempo. 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, implica a expressão da solidariedade com os irmãos da “quebrada”, porque entendem que o crime e a violência estatuída na relação com o “sistema” constituem uma forma de resistência aos antagonismos, gerados pelo poder econômico e social. Desse modo, eles ensejam processos por onde operam a política do reconhecimento face à estrutura social excludente.

Mas essas discrepâncias e incongruências na forma como o sistema é capturado por cada um, também tem suas conseqüências nas relações internas ao coletivo juvenil. No Morro Bom Jesus é muito comum assistirmos à dissolução de bandas de rap em função da percepção que cada um desenvolve sobre sua relação com o cotidiano. Alguns entendem que o movimento deve manter as origens, isto significa dizer que deve tirar do cotidiano local todo material de suas composições; outros entendem que os tempos exigem mudanças e que é preciso inovar. Para estes, inovar não significa esquecer seu compromisso com a realidade local, mas buscar alternativas

para sair do gueto ou da condição em que se encontram no gueto. Como pode ser observado na fala do DJ Nino, recortado abaixo:

*Quem é que acha legal morar na favela? Pergunte por aí quem não deseja sair da favela? Todo mundo quer encontrar um lugar tranqüilo, sem a polícia por perto 24 horas. Isso quer dizer que essa gente discrimina a favela; não! Isso quer dizer que cada um pensa em como escapar a vida de sofrimento que leva por morar aqui.*<sup>146</sup>

É da forma como compreendem essa realidade social e os mecanismos de mudança que forjam seus estilos lingüísticos. Uns defendem um estilo mais agressivo nos discursos, outros são mais amenos, gostam de palavras menos carregadas. São motivações as mais diversas. Formas de mudança abstraídas da forma como cada um assimila o cotidiano. Quando interrogados sobre uso de palavrões em suas composições, suas posições divergem:

*“não acho certo um rap que usa muitos palavrões ou uma linguagem violenta para condenar as atitudes do sistema.” Afirmara um jovem em conversa! Mal houvera acabado de falar, outro o interrompeu, dizendo: “não acho que tenho o direito de dizer o que é certo ou errado em relação ao que cada um pensa, nem como deve expressar sua realidade. O rap é isso, tem que está de acordo com a realidade senão não é rap. O MC fala o que ele vê e da forma como ele sente na pele o que se passa na sua comunidade. Rap é expressão de sentimento da realidade vivida, é o ódio contido contra o sistema. Se você tem razões para fazer uma coisa que agrada aos ouvidos do sistema, que faça, se não; foda-se o sistema, porque ele está me fodendo e não está preocupado. Então por que eu vou me preocupar!” (Fragmento do diário de Campo).*

A linguagem desses jovens não reflete uma homogeneidade na forma de construir a realidade. E é isso que confunde os olhares externos à favela. Durante o campo, recebi alguns convites para falar sobre aqueles jovens, em rádios da cidade, em universidade e outros espaços políticos. Tenho ouvido muitos indagarem sobre estes

<sup>146</sup> DJ Nino da Família MBJ.

aspectos da linguagem e perguntarem por que se uns conseguem rebuscar a linguagem, outros resistem. Como diria Bourdieu (1996: 26), “*numa sociedade onde a diferença é cada vez mais acentuada, as palavras recebem significações as mais diferentes.*” Bourdieu lembra Bakhtin, para quem as palavras comuns assumem sentidos opostos em situações de conflitos. O que acentua o caráter político da linguagem. Diz ainda Bourdieu (Idem, p 27):

*O recurso a uma linguagem neutralizada se impõe sempre que se trata de estabelecer um consensus prático entre agentes ou grupos de agentes dotados de interesses parcial ou totalmente diferentes; quer dizer, evidentemente, em primeiro lugar, no campo da luta política legítima, mas também nas transações e interações da vida cotidiana.*

Ao observarmos as falas e composições desses jovens, às vezes fica claro o apelo ao abandono da vida criminosa cotidiana, mas nem sempre é assim tão claro. Isso possibilita aos olhares externos uma leitura equivocada sobre seus discursos. 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), quando trata da inserção do rap no mercado. 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,*” diz a pesquisadora:

*Uma corrente expressa a meta de fazer distribuição estritamente para a periferia, circulando produtos e o dinheiro do movimento somente ‘entre os manos’, que ‘compreendem a mensagem e se enxergam nas imagens’. Mas, a maioria que se manifesta sobre o assunto considera que se restringir aos ‘manos da periferia’ seria ‘permanecer no gueto’ e a ‘mensagem’ ficaria só para quem já sabe. O mercado torna-se então imprescindível como via para fazer o Hip-hop cumprir sua pregação ‘crítica ao sistema’.*

Os hoppers do Morro Bom Jesus, também enfrentam esse dilema, que somado a essa fragmentação interna, uma característica própria do movimento, tem causado separação entre parceiros de bandas e surgimento de novas bandas. Foi assim com “Consciência Nordestina”, uma nova banda formada por três jovens para os quais, o hip-hop necessita superar os limites da periferia, e para isso, é preciso fazer sua mensagem chegar até outros ouvidos, àqueles que têm se mostrado indiferentes ao que se passa na quebrada. Mesmo dentro da Consciência Nordestina, tenho presenciado estas divergências quando discutem a linguagem do rap. Isto implica uma reformulação no campo da linguagem. Na verdade a reformulação da linguagem nos indica uma mudança na forma como estes jovens se vêem na estrutura social. Ou dito de outra forma, indica a assunção de uma posição na estrutura social.

Na verdade é mediante a manipulação das diferentes linguagens que este jovem entende conduzir o processo de mudança social, todavia, a maior motivação está na luta pelo reconhecimento social. Cada qual em seu próprio interesse se empenha em explorar a situação à medida que a percebe e, ao fazê-lo, acredita poder contribuir para alterar sua posição na estrutura social. Poderia dizer que, politicamente, os jovens do Morro Bom Jesus se estrutura em dois modos ideais de organização social. O primeiro, representado por aqueles que compõem a “Família MBJ”,<sup>147</sup> com uma direção centralizada. Para esse grupo há uma necessidade de organizar as ações em torno de demandas que eles consideram fundamentais a inclusão social dos jovens e que, em muitas ocasiões, implica algum tipo de negociação com o sistema. Esta atitude exige

---

<sup>147</sup> A Família MBJ é uma organização composta por treze jovens que exercem liderança sobre diferentes bandas de rap do Morro Bom Jesus e bairro Centenário. Formam uma espécie de conselho diretor. Digamos que seja por onde se estabelecem as negociações sobre as demandas sociais em torno do coletivo hip-hop nestas localidades.

uma mudança na compreensão da posição ocupada na relação com o sistema e conseqüentemente, a modificação tanto nas estratégias de ações, como na produção da linguagem.

Um segundo grupo, que denomino aqui de “Família Juventude Sangrenta” e esta denominação não é uma mera tipificação, ela foi utilizada por um jovem que integra esse grupo, com a seguinte ressalva: *“quando eu falo família não estou querendo dividir o movimento, mas propor uma discussão em torno do entendimento de algumas questões e ações da Família MBJ, com as quais não concordamos”*.<sup>148</sup> Na verdade percebi que na preocupação daquele jovem em não passar a idéia de estar estabelecendo um cisma no movimento, insere-se a forma como a percepção da posição ocupada por seu grupo na estrutura do coletivo era responsável pela construção de uma linguagem discrepante.<sup>149</sup>

Em função dessa percepção a Juventude Sangrenta reestrutura toda relação com os seus pares no interior do movimento hip-hop nestas localidades. A “Juventude Sangrenta” concebe o hip-hop como uma organização sem um controle centralizado nesse ou naquele líder ou líderes.

*Qualquer centralização das decisões e do poder na organização do hip-hop é uma forma de usurpação, mesmo na periferia. Eu não faço parte da família, mas eu sou do hip-hop e vou apoiar qualquer evento que a família MBJ organizar, porque o que vale pra mim é o hip-hop. Mas eu vou discutir e discordar quando eu perceber que estamos tomando caminho que não signifique dá valor a nossa cultura. A meu ver, a Família MBJ, faz muitas concessões ao sistema. Eu vejo, por exemplo, no lançamento do cd da*

<sup>148</sup> JC, da Juventude Sangrenta do Morro Bom Jesus, Conforme registro em meu Diário de campo.

<sup>149</sup> A Juventude Sangrenta é considerada a banda mais contundente na forma de construir suas composições. Essa característica da Juventude Sangrenta tem atraído um número considerado de jovens do Morro, porque ela deixa mais nítida a linguagem do confronto social de classe, de forma agressiva.

consciência nordestina, se dá voz a políticos, por quê? É aí que eu digo: se entregaram ao sistema, agora estão comprometidos com ele.<sup>150</sup>

Os membros da Juventude Sangrenta do Morro Bom Jesus recusam a idéia de uma reciclagem na relação com o sistema. O fato é que os jovens da periferia necessitam das políticas públicas para criar condições de sobrevivências. Nestes grotões a política é feita de forma clientelista. Isto significa que é necessário barganhar com a estrutura de poder, por meios muitas vezes escusos. O que significa se deixar cooptar politicamente pelas lideranças políticas locais. Assim eles avaliam o discurso dos jovens da família MBJ quanto a sua relação com o sistema. Para a Juventude Sangrenta, trata-se de uma relação perigosa, pois implica uma mudança na relação com o sistema. Para JC, líder da Juventude Sangrenta,

*Se há alguma mudança nas ações do sistema em relação aos jovens da periferia como resultado das negociações feitas pelos representantes da Família MBJ, estas mudanças não dizem respeito à totalidade dos jovens da periferia, senão apenas àqueles que se submetem às regras do sistema e que negociam sua posição na estrutura social.*<sup>151</sup>

Para a Juventude Sangrenta, uma negociação com o sistema significa traição à periferia e aos ideais do movimento hip-hop. Assim eles têm contestado o discurso dos membros da Família MBJ, que, segundo estes, “*a polícia tem mudado sua atitude na forma de abordagem aos jovens da periferia, depois da organização da Associação hip-hop Família MBJ no Morro Bom Jesus*”.<sup>152</sup> Justificam que se esta forma de tratamento na abordagem policial tem mudado, ela diz respeito apenas quando a abordagem é feita aos membros da Família MBJ. Segundo o próprio JC da Juventude Sangrenta, ele tem sido alvo de abordagens policiais, constantes, no Morro Bom Jesus,

<sup>150</sup> JC – fragmento do diário de campo.

<sup>151</sup> Fragmento do diário de campo.

<sup>152</sup> Fala do DJ Nino em entrevista registrada no Diário de Campo.

mesmo quando os policiais são da comunidade do Morro Bom Jesus e do Bairro Centenário, isto é, já o conhece deste pequeno.

*Esse tratamento hostil da polícia repete-se em relação a qualquer outro jovem da periferia independente de ter ou não algum envolvimento com o crime. Daí porque eu estou dizendo que as negociações com o sistema, estabelecida pela família MBJ, tem suas conseqüências negativas no posicionamento que os jovens participantes da família MBJ assumem em relação ao sistema e tem seu reflexo na linguagem do rap. Por isso a família MBJ, não concorda muito com o rap da Juventude Sangrenta. Eles próprios dizem que eu falo de violência que não existem aqui. Mas ande pelo Morro que você vai observar que a Juventude Sangrenta está falando do que tem aqui, da realidade do Morro. Às vezes a galera não entende, e fica reclamando porque a mensagem da gente é muito pesada, violenta. Mas se esta é a forma como a realidade da gente é! O que eu vou dizer? Que aqui tudo é alegria? Eu gostaria de cantar como Xuxa, que “todo mundo ta feliz”, mas não ta! Então a gente vai dizer o que acontece. Se tiver tiro, agente vai dizer que tem tiro! Se tiver violência, a gente vai falar da violência! O compromisso da gente é dizer o que está acontecendo com a comunidade, com os nossos jovens da periferia. É polícia batendo nas caixas do peito do jovem. É polícia tirando o trocado que a gente tiver no bolso, dizendo que não é da gente, que a gente roubou. Então a formação da família acabou por impor, de certa forma um estilo no qual a realidade passou a ser apresentada como um todo e não fragmentada. Ou seja, prevalece a visão que as lideranças da Família MBJ têm. Você pode observar, tem muito moleque aqui imitando o jeito da Consciência Nordestina. Tem até grupo que o nome parece com o da consciência como é o caso dos “Nordestinos conscientes”. Quer dizer, a juventude sangrenta é vista como uma banda marginal dentro da própria periferia. Quer dizer, nós somos a periferia da periferia.*

A Juventude Sangrenta não nega que a Família MBJ tenha alcançado alguns benefícios sociais como resultado da parceria com o sistema. O que eles têm contestado é a mudança que a atitude da Família MBJ, tem gerado entre os jovens em função da negociação com o sistema. Esta negociação, para JC, da Juventude Sangrenta, tem descaracterizado a atuação do movimento na Periferia. JC chama a atenção, ainda, para o posicionamento da Família MBJ em relação aos que se posicionam de forma crítica às parcerias. Segundo ele, são excluídos, não do movimento, mas das atividades da família MBJ.

O fato é que a Família MBJ possibilita, em função das parcerias feitas com o sistema, como assinala JC, recursos para manutenção das atividades do hip-hop na periferia. O apoio às decisões da Família MBJ, por parte dos integrantes do hip-hop, se dá em virtude da possibilidade deles poderem partilhar esses recursos. Além disso, a Família MBJ construiu toda uma estrutura, isto é, equipamentos eletrônicos para shows além de recursos para gravação de CDs. Com isso tem atendido algumas demandas dos jovens rappers de outras comunidades e da própria localidade.

Essa possibilidade de compartilhamento de recursos materiais, constituída pela Família MBJ, tem contribuído para formar uma unidade em torno da família, e isto tem provocado a reestruturação da linguagem em algumas bandas de rap, as quais são cobradas a revisão da linguagem do rap, como forma de barganha e poderem usufruir dos recursos que são disponibilizados. Para a Juventude Sangrenta, o rap produzido por essas bandas tem deixado de lado o caráter contundente da linguagem, o que tem afetado o próprio estilo das bandas.

Por sua vez os responsáveis diretos pela situação na qual se encontra a periferia, seus antagonistas, segundo JC, passaram da condição de opressores para a de parceiros e é isto que a Juventude Sangrenta não aceita, por compreender que a opressão possui formas sutis, às vezes imperceptíveis ou inconscientes. Para estes jovens a tarefa do movimento e o compromisso do rap é acordar os jovens da periferia da condição inércia. Essa posição da Juventude Sangrenta é compartilhada, também, por alguns jovens influentes no hip-hop do Morro bom Jesus, alguns deles até integrantes da família MBJ, embora de forma não explícita.

*Hoje, treze de agosto de 2007, estive na Associação dos moradores do Conjunto residencial Boa Vista II. Os jovens haviam me informado de que fariam um show de lançamento do cd da banda “Consciência Nordestina” com a participação da banda “Cirurgia Moral” de Brasília-DF. O show teve início às 20 horas com a fala do principal líder da Família MBJ, que após anunciar as atrações da noite, fez uma pausa para os agradecimentos aos apoios recebidos de alguns comerciantes da periferia, da direção da Associação de moradores da Boa Vista II e da Prefeitura Municipal de Caruaru. O secretário de juventude da cidade estava presente e foi convidado para falar sobre os apoios da secretaria de juventude as ações do hip-hop no Morro Bom Jesus. Eu estava em pé ao lado de um dos representantes da “Juventude Sangrenta”, que começou a fazer objeções à presença do secretário de juventude, dizendo-me: “esse é um intruso, nunca fez nada pelos jovens da periferia, é um playboy cujo objetivo é apenas tirar proveito político e que só apareceu agora, depois da coisa pronta. Eu jamais daria oportunidade a ele, para falar num show. É esse tipo de coisa que eu não aceito e por isso não sou muito bem visto pela família MBJ”. Nesta mesma noite assisti o principal líder da Família MBJ chamar a atenção, de forma enérgica, a um jovem da Família MBJ, por causa de divergência demonstrada por este último à forma como o evento foi organizado. Após esse fato, aproximei-me do jovem que fora repreendido para saber como era conviver com essas divergências e não se incomodar, ele respondeu-me fazendo referências às discussões existentes no hip-hop nacional, e citou o caso dos “Racionais MC’s” em São Paulo. Dizia ele, “você acha que Mano Brown convive pacificamente com Ed-rock?” Ele fazia referência aos dois principais líderes dos Racionais MC’s. “Mas veja – dizia ele – se eles deixam vir a público suas divergências? Na hora de ir à luta, eles sabem que possuem um inimigo comum, o sistema. Então guardam para si os desencontros, assim sou eu: procuro entender essas coisas em nome de um bem maior que é o hip-hop ” (Diário de campo – 13/08/2003).*

*Somos efeitos colaterais desta política perversa, cuja finalidade é manter o corpo sob julgo da escravidão do consumo que é sua lógica nesta guerra. Essa gente se amontoa num beco social sem saída, e aí se constitui a missão dos hoppers: fazê-los voltar de sua realidade, encontrar a saída. A rebeldia dos hoppers é canalizada nessa direção. É a luta da cultura para erguer o corpo quebrado pela opressão. Destilar veneno sob formas de versos longos e insubordinados do rap, da dança robótica do break, do grafite nos muros, e a união dos irmãos para defender seus ideais e a vida escravizada pelo sistema. É a fórmula encontrada, para superar os espaços vazios de políticas públicas. Buscar como fim último os interesses da periferia.<sup>153</sup>*

Essas diferentes formas de conceber a realidade social estão intimamente relacionadas com a percepção construída por cada um, da posição social que ocupam no sistema de relações sociais e que tem como reflexo as diferentes formas de linguagens

<sup>153</sup> Black-out. – Alerta pro Sistema – 25/05/2002.

dos diferentes grupos, como assinala Leach (Op. Cit). Entender, portanto, a comunidade hip-hop do Morro Bom Jesus significa compreender essas incongruências da estrutura social. Entender que os posicionamentos desses jovens não significam, necessariamente, que eles não queiram uma mudança na realidade ou que eles sejam oponentes, no tocante à necessidade da mudança, mas que eles entendem esse processo de forma diferenciada.

Embora diferentes na forma como compreendam o processo eles estão sempre juntos quando a questão é promover o hip-hop, ou a proteção do jovem. Cada um agindo ou reagindo do seu próprio modo. O primeiro grupo entende que qualquer processo de mudança na realidade se dará à medida que se mantenha a unidade social em torno da Família MBJ, por outro lado o grupo “B” entende que a forma de controle exercida pela família MBJ acaba por produzir outras formas de exclusão social, à medida que os divergentes são excluídos da participação decisória.

*Estive presente numa reunião da Família MBJ, a convite deles, para tomar parte numa discussão sobre dois jovens que estavam fazendo uso da maconha. Eles eram usuários e seus pais sabiam e não tinham qualquer objeção desde que eles não traficassem; essa foi a explicação que um ofereceu ao grupo. O principal líder da Família MBJ após tecer algumas considerações sobre as implicações do uso da maconha para o movimento e que a política do movimento era de ser contrário a uso da maconha, fez o seguinte manifesto para os três jovens: “vocês decidam, a maconha ou o movimento”. Dois dos jovens a quem o líder da família se dirigiu, assegurou ser favorável a posição do líder, outro, porém afirmou que não deixaria de usar a maconha e que se eles achassem que o mesmo estava prejudicando o movimento preferia sair do movimento. Após esta reunião fui procurado por outros jovens que consideravam a decisão do líder como autoritária e que o objetivo era satisfazer exigências do sistema. Diziam: “se o objetivo do movimento é acolher o jovem da periferia, como pode excluí-lo?” Depois procurei ouvir o líder da Família MBJ sobre como ele interpretava sua posição, se não teria sido muito rigoroso com seus pares; ele respondeu-me que, estava acostumado com atitudes daqueles jovens, e que não iria por em risco o movimento, por causa de alguns que não estavam dispostos a cooperar. Perguntei se não seria mais fácil recuperar*

*um jovem mantendo-o no movimento, que excluindo. Ele retrucou dizendo que o sistema era cruel, e que era preciso não dá ocasião para o sistema. Era preciso que cada um dos jovens entendesse que com o sistema precisamos agir com humildade, pois não adianta lutar contra o sistema com as mesmas forças do sistema. (Anotações do Diário de Campo)*

É a atitude como esta, que o segundo grupo chama de negociação com o sistema, com a qual eles não estão de acordo por entender que é preciso estabelecer uma ruptura com o sistema. Isto não implica em dizer que sejam apologistas do crime e da violência, mas que eles entendem que a única e legítima forma de combate ao crime e a violência social estabelecidas nessa realidade social, se dá através de ações que combatam os antagonismos sociais. Suas composições retratam esses antagonismos. Não são formulas de ações, nem defesa da violência, mas a retratação de uma estrutura social e de poder estabelecidas a partir da relação que mantém com o sistema e com a realidade social vivenciada por eles.

### **3. A linguagem da defecção ou, de como subverter o sistema.**

Autora de uma vasta pesquisa sobre violência e tráfico de drogas no Brasil, Alba Zaluar,<sup>154</sup> considera que, para a formação de uma sociedade democrática, a violência verbal produzidas pelos jovens do hip-hop através do rap é pernicioso; “*porque vai ao sentido oposto da civilidade*”, diz aquela pesquisadora. Desde os anos 1990 quando ouviu, em rádios de ônibus que a levavam para o campus de Stanford, na Califórnia, os ofensivos palavrões do rap norte-americano, conclui a mesma, que em

---

<sup>154</sup> Professora no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

virtude do poderio americano, o hip-hop teria se tornado um fenômeno mundial. Esse raciocínio é utilizado como argumento para explicar a proliferação da violência entre a juventude. Diz Zaluar (2004): “*as quadrilhas de traficantes e as galeras, por diferentes que sejam entre si, têm várias continuidades ou clamorosas semelhanças com as das gangues das cidades estadunidenses.*” Para Zaluar (Idem, p. 200),

*Os processos culturais estão cheios de casos de imitação, também chamados de difusão cultural, que nunca, porém, chegam a reproduzir exatamente a versão original. As galères francesas, as galeras cariocas, as quadrilhas brasileiras podem ser interpretadas como recriações locais das gangues enquanto organizações vicinais de juventude, recriações que ressaltaram alguns elementos e apagaram outros, incorporando também alguns inexistentes nas gangues.*

Mas adiante, chama a atenção para o fato de que,

*Mesmo sendo uma **imitação**<sup>155</sup> incompleta da gangue, a galera guarda algo das manifestações populares encontradas no Rio de Janeiro, especialmente o seu caráter festivo, no qual a catarse das emoções, inclusive da rivalidade e do orgulho masculino, faz-se de modo competitivo, porém regrado. Por isso mesmo, o processo civilizatório pôde ser retomado nos bailes, através dos concursos, do estabelecimento das regras de convivência e da apresentação controlada do agonismo entre pessoas e grupos.*

Em outro texto, Zaluar (1992), parece traçar um esquema interpretativo, para se entender a criminalização, no Brasil, do uso de drogas e, por tabela, parece indicar caminhos para se entender o surgimento das galeras que ela identifica como formada especificamente por “*jovens negros, pardos e brancos pobres que, após várias repetências, deixaram a escola e não conseguiram o nível educacional cada vez mais necessário no mercado de trabalho da economia globalizada.*” Nesse conjunto, destaca ainda aqueles jovens que tiveram “*experiências dolorosas, violentas e injustas com as instituições encarregadas de representar a lei*” como sendo aqueles que, mais facilmente optam pelas atividades ilegais ou pela carreira criminosa.

---

<sup>155</sup> Grifo meu.

Essa pesquisadora, diga-se, reconhecida pelos estudos da violência e criminalidade, parece ter optado por explicar o problema da violência e da criminalidade no Rio de Janeiro, como resultante do processo de “difusão cultural”, como fruto da *“imitação de estilo de vida”*, da juventude americana. Em outras palavras, o que essa pesquisadora está dizendo é que, *“Os rappers americanos transportam problemas que são de lá, de relações raciais de lá, relações de classe de lá, dos Estados Unidos, para o resto do mundo”*,<sup>156</sup> e isso graças ao poderio daquela sociedade. Essa pesquisadora tem deixado claro sua posição em relação à cultura hip-hop, ao caracterizá-la como uma realidade *“anômala”* visto que, segundo a mesma, *“trata-se de um modelo americano não característico da identidade cultural de nossos jovens”*. Nesse sentido o hip-hop acaba sendo porta-voz da violência como está subentendido em seus escritos.

Por sua vez, analisando o movimento da cultura numa perspectiva diaspórica, Stuart Hall (2003: 30 - 45) parece nos oferecer outro caminho para o entendimento do que se passa nessa realidade. Primeiramente porque Hall discute a questão das origens culturais em tempos considerados pós-modernos. Na perspectiva apresentada por Hall, parece não haver como identificar um lugar próprio de onde tenha se originado determinada forma de cultura em contexto globalizante como o que vivemos.

*A terra não é mais sagrada, pois foi violada – não vazia, mas esvaziada. Todos os que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com o nosso passado, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas.*

---

<sup>156</sup> Estou citando textualmente aquela pesquisadora.

Tomando essa perspectiva, parece impossível falar-se em culturas como processo de imitação. Apesar de suas origens no Brooklin Novaiorquino, como podemos falar do hip-hop brasileiro como resultante de um processo de difusão cultural, mesmo guardando suas características sincréticas, como quer Zaluar? Tentar explicar a violência e a criminalidade presentes nestes espaços sociais urbanos como resultante de uma difusão cultural, é, entendo, tratar desta questão sem atentar para seus “verdadeiros” sintomas, além de incorrer no risco de criminalizar as culturas de rua aí constituídas.

Tratar também dos “*problemas com escola*”, vivenciados por esses jovens, como problemas graves de repetência e evasão escolar, da “*juventude negra, parda e branca pobre brasileira*” (Zaluar, Op. Cit.), como se isso fosse um problema desses “*negros, pardos e brancos pobres*” brasileiros, não encarando essa questão como um problema estrutural, fruto da exclusão social, própria de uma economia globalizada, seria incorrer num grave equívoco. Diga-se, que a própria Zaluar em outro texto (2004:188), citando Dubet e Lagrange, quando estes pesquisadores tratam do desmantelamento dos bairros operários e do enfraquecimento do movimento operário, aponta-o como pano de fundo para o surgimento das galeras de jovens da periferia de Paris, parece contradizer-se ao citar aqueles pesquisadores. Diz ela:

*O princípio explicador de sua conduta não seria a pobreza (ou a cultura da pobreza), mas a exclusão, termo que se refere a diversos processos simultâneos, entre os quais o desemprego, o afastamento da escola, a estigmatização pelo uso de drogas, o enfraquecimento dos movimentos sociais (novos e velhos), assim como a diluição dos laços sociais nos bairros operários.*

Seguindo o itinerário de Stuart Hall (Op. Cit. p 31), podemos verificar como esse pesquisador rejeita a idéia de “imitação” e trata do fenômeno de constituição cultural na diáspora, como uma questão de “transculturação”.

*Através da transculturação ‘grupos subordinados ou marginais relacionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante’. É um processo da ‘zona de contato’, um termo que invoca ‘a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunções geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam’.*<sup>157</sup>

Trata-se aqui de uma perspectiva dialógica, já que não há uma imitação, mas uma co-produção marcada por uma co-presença, interação, entrosamento das compreensões e posições sociais (BOURDIEU, 2004) no interior da estrutura social. Para Hall, constitui-se um hibridismo. “O hibridismo, a impureza, a mistura, a transformação que vem de novas e inusitadas combinações dos seres humanos, culturas, idéias, políticas, filmes, canções”. São processos de inovação fruto dessa relação, como assinala o romancista Salman Rushdie (apud. Hall, p. 34).

Não se trata de imitação. Poderíamos usar aqui, até mesmo a metáfora da “antropofagia” como mediada pelas similitudes e proximidades sociais com a dominação e a exclusão social experimentada por esses seguimentos da sociedade. Segundo Hall (Idem, p 31), a perspectiva diaspórica se põe como subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação, isto é, seu lugar-origem.

*Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias afrouxam os laços entre a cultura e o ‘lugar’. Disjunções patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais.*

---

<sup>157</sup> As aspas simples estão no original.

Para Hall, embora não seja possível negar os laços entre cultura e lugar, não é, porém, tão fácil dizer “*onde elas se originam*”.

*O que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição-com-diferença, ou de reciprocidade-sem-começo. Nessa perspectiva, as identidades negras britânicas não são apenas um reflexo pálido de uma origem ‘verdadeiramente’ caribenha, destinada a ser progressivamente enfraquecida. São o resultado de sua própria formação relativamente autônoma. Entretanto, a lógica que as governa envolve os mesmos processos de transplante, sincretização e diásporização que antes produziram as identidades caribenhas, só que, agora, operam dentro de uma referência diferente de tempo e espaço, um cronotopo distinto – no tempo da *différance*. Assim, a música e a subcultura dancehall (salão de baile) na Grã-Bretanha se inspiram na música e na subcultura da Jamaica e adotaram muito de seu estilo e atitude. Mas agora têm suas próprias formas variantes negro-britânicas e seus próprios locais.*

Citando Koberna Mercer para explicitar a “estética diaspórica” argumenta

Hall (Idem, p 34):

*Numa gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os ‘criouliza’, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico. A força subversiva dessa tendência hibridizante fica mais aparente no nível da própria linguagem (incluindo a linguagem visual) onde o crioulo, o patois e o inglês negro desestabilizam e carnalizam o domínio lingüístico do ‘inglês’ – a língua-nação [nation-language] do meta-discurso – através de inflexões estratégicas, novos índices de valor e outros movimentos performativos nos códigos semânticos, sintático e léxico.*

Penso que o itinerário desenvolvido por Stuart Hall pode ser perfeitamente utilizado aqui para a construção de um entendimento sobre a cultura hip-hop. Embora não se possam negar suas origens nos guetos americanos, seria, por outro lado, absurdo, tratar a cultura hip-hop, na forma como apresentada pelos jovens periféricos brasileiros, como um “*enlatado*”. A cultura hip-hop se enquadra nessa perspectiva, como uma

cultura “diaspórica”. Isto significa que não há como estabelecer um lugar origem. Como assinala aquele pesquisador,

*A proliferação e a disseminação de novas formas musicais híbridas e sincréticas não podem mais ser apreendidas pelo modelo centro/periferia ou baseada simplesmente em uma noção nostálgica e exótica de recuperação de ritmos antigos.*

Podemos dizer que se trata de uma identificação histórica que passa pela questão da identidade racial e da exclusão social em contexto globalizante. O que estes jovens fazem não é uma imitação, mas uma leitura contextualizada da existência, numa sociedade fundada num processo intenso de exclusão e dominação social. Quando identificado com as origens, os hoppers não estão obcecados por um passado ao qual imaginam estar ligado, mas, pelo contrário, estão interessados em fazer uma releitura dessas origens, naquilo que ela poderia significar como elo na construção do novo, da cidadania, de sua identidade como pessoa. Trata-se de sua sobrevivência.

Do mesmo modo, quando toma do universo lingüístico do crime uma linguagem estouvada, não age porque deseje alimentar ou reforçar a violência do crime, mas com a finalidade de descentrar todo o sentido de sua existência impingido pela dominação social. Quer subverter toda lógica e desequilibrar o que identifica como sistema social opressor. É uma forma de construção da sobrevivência, instaurada pela linguagem, contra as investidas do sistema social.

*A cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno, não é uma ‘arqueologia’. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’. Depende de um conhecimento da tradição enquanto ‘o mesmo em mutação’ e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão*

*do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é questão de ontologia, de ser, mas de se tornar. (HALL, Idem. p 44).*

Para Hall, dois processos opostos estão em funcionamento na forma contemporânea de globalização cultural, em si mesmos, contraditórios. Um que busca através da ascendência do mercado cultural, estabelecer a dominação, e, bem próximo está o processo de descentramentos desses modelos hegemônicos Ocidentais, produzindo as diferenças culturais. Nesse contexto encontram-se atados o ‘meramente’ local e o global, um ao outro, e isso porque cada um é a condição de existência do outro. Não se trata, portanto do local imitar o global em virtude do poder que esse possui, mas da natureza dos processos culturais globalizantes provocarem esse imbricamento. A modernidade hoje, não possui centro, está, ao contrário, em toda parte.

Tenho dito, e quero acreditar existir um posicionamento político como a condicionar a linguagem na explicitação desse cenário. Tanto os hoppers, como seus críticos e, aí estou inserindo também a atividade científica de alguns cientistas sociais, parecem manter uma disposição no campo da linguagem, que se confrontam diametralmente na interpretação desta realidade social. Michel de Certeau (1995: 56) ao tratar da atividade de investigação no âmbito das ciências sociais deixa claro que o ato de estudar a cultura está associado a sua censura, pois elimina aquilo que não se quer ver. “*Ao buscar uma literatura ou uma cultura popular, a curiosidade científica não sabe mais que repete suas origens e que procura, assim, não reencontrar o povo*”. Seus resultados e seus métodos traem essa origem.

A questão é a relação que um determinado objeto e os métodos científicos mantêm com a sociedade que os permite, isto é, os objetos e procedimentos de uma ciência dependem de uma organização política, que definirá o que ocultar. É desse modo que se institui o que é popular e o que é cultura das elites. Assim, também, se designa o que deve ou não, ser lido. O próprio conceito de cultura popular é instituído a partir daí (CHAUI, 2006; 1986): *“tudo o que se produz e se conserva no povo; espontâneo, ingênuo, o que é do campo, rural”*. A cultura popular é a cultura da elite em estado de degradação; é a base da qual emerge a cultura clássica. Inventariar a cultura popular constitui um problema primeiramente porque ela não possui uma homogeneidade que permita caracterizá-la. Daí as questões: de onde falam os cientistas sociais? Segundo Certeau (Idem), as categorias tomadas para inventariar a cultura popular são todas emprestadas da cultura erudita. Deste modo, o problema do inventário remete ao estatuto da interpretação, cuja premissa da relação política que perpassa o estudo da cultura é que *“será sempre necessário um morto para que haja a fala”*.

A linguagem presente nas construções simbólicas dos jovens hoppers parece suscitar o paradoxo entre “silenciar” e “querer dizer”, marcado pelo duplo movimento da violência; a do crime e a do Estado. Deste modo a linguagem pode significar uma proximidade com o crime, mas também pode representar o peso da relação trágica com as forças de repressão ao crime. Na sua relação com o crime, ela pode ser fruto dos laços de afetividade e irmandade, consequência da “proximidade, parentesco e reciprocidade” (MAUSS, 2003: 185 – 314). Na sua relação com o Estado, ela indica a quebra de um “pacto” social, visto que lhes são negado o que Feinberg (Op. Cit. p, 10) chama de “dignidade humana”, isto é, “a capacidade reconhecida de reivindicar um direito”. Suas ações, deste modo, passam a ser compreendidas como uma “infração”,

uma cumplicidade com o “crime”, uma ruptura com a ordem social estabelecida (DURKHEIM, 1999: 39), levando-os, as constantes punições, pelo poder repressivo do Estado.

A linguagem pode, ainda, significar uma resposta “*ilusória*”, uma estratégia “*ambígua*” a escapar as dificuldades do cotidiano, integrando a economia da reciprocidade e proximidade, as relações de respeito e de medo. Em qualquer dos casos, retrata ações/reações às formas de “*solidariedade social*”, em face das sistemáticas investidas de uma sociedade excludente. A sobrevivência, para aqueles jovens, está refletida neste dilema, entre visibilidade/invisibilidade, eles buscam aplacar a ferocidade da existência enquanto sujeitos num mundo que os quer tratar como objeto de manipulação. Trata-se de uma deserção, ao sistema social, um dizer não as suas investidas e, ao mesmo tempo, a manifestação do desejo de se fazer reconhecer pelo sistema social.

## **Conclusão**

É possível haver quem ainda não tenha escutado falar em “rap”, composição produzida pelos jovens participantes do movimento hip-hop, ou, mesmo quem sequer tenha ouvido falar de hip-hop, e ainda, quem não tenha ouvido falar em grupos de rap famosos como: Racionais Mc’s, Facção Central, Consciência Humana, NDEE Naldinho, GOG, entre outros. O fato é que esses jovens existem, e estão falando de questões que afetam toda a sociedade brasileira.

Suas composições quase sempre identificadas como críticas sociais, música de protesto. Na verdade trata-se de crônicas da realidade social; letras que apresentam uma linguagem agressiva, chamando a atenção para problemas sociais que envolvem toda a sociedade e, em especial, os jovens das periferias urbanas, podendo, em muitas delas, ser identificadas descrições de confrontos violentos seja com a polícia, seja entre gangues rivais, ou mesmo grupos criminosos. Os chamados “GangStar Rap” são os mais contundentes nesse tipo de produções culturais. Em geral, essas composições falam de roubos, seqüestros, latrocínio, drogas e morte, enquadros 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 Gangue-star formado por dois jovens do da Região Sudeste do país, 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, “*Deita porra, quero dólar, brilhante, gargantilha! Tô seguindo os capítulos da sua cartilha!*”,<sup>158</sup> quase sempre, são presos ao final de seus shows. 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 seja determinante para a construção dessas linguagens, é notória a influência ou contaminação de modelos de composições atestada pelo sucesso de alguns grupos na cena do hip-hop brasileiro.

A linguagem “violenta”, não é, por assim dizer, uma unanimidade no movimento hip-hop, mas não é possível dizer que ela exista sem fundamento. A violência instaurada pela e na linguagem, não é uma peculiaridade dos jovens hoppers; corresponde ao retrato de uma realidade cruel que não é exposta na mídia com a mesma expressividade. Quando aparecem nos médias, é de forma simulada através da ficção irreal, ou como parte de um quadro sensacionalista para alimentar contas bancárias de apresentadores de programas policiais, ou para atender ao ego social, de uma pequena

---

<sup>158</sup> 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 já vendeu cerca de 35 mil cópias. É o sexto de uma carreira que começou há doze anos.

minoria da sociedade, que quer se convencer de que está fazendo alguma coisa. Como assinala um jovem, meu entrevistado:

*[...] por mais que a televisão mostre as novelas, as discriminações contra a favela, eles nunca vão mostrar a essência histórica desta realidade, 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. Têm diferença enorme entre a novela da Record retratando a periferia e o documentário do Bill,<sup>159</sup> “meninos do tráfico”. Tem muita diferença em termos de sentimento, de realidade...<sup>160</sup>*

As composições produzidas por aqueles jovens, não objetivam a propagação da violência como acusam seus críticos. Elas apenas a retratam e nessa retratação expressam o seu sentido, não fazem isto à toa. São assim porque possuem vínculos estreitos com o cotidiano de que tratam; com aqueles a quem servem e se identificam com as mensagens. Assim, os jovens são animados por elas a clamarem por um processo de mudança social radical. Neste sentido, elas incomodam as instituições e aqueles, cujos valores, as leis, protegem. Enquanto os protagonistas, os verdadeiros sujeitos da realidade expressa na linguagem não têm proteção alguma, senão pelo avesso (RAMALHO. 2002; ATHAYDE, 2005); empunhando uma arma ou se aliando ao crime, como está claro nos fragmentos da composição “*Um Homem na Estrada*”, dos Racionais MC’s, conforme transcritos a seguir.

*Um homem na estrada recomeça sua vida. Sua finalidade: a sua liberdade. Que foi perdida, subtraída; e quer provar a si mesmo que realmente mudou; que se recuperou e quer viver em paz, não olhar para trás, dizer ao crime: nunca mais! Pois sua infância não foi um mar de rosas, não. Na Febem, lembranças dolorosas, então. Sim, ganhar dinheiro, ficar rico, enfim. Muitos morreram sim, sonhando alto assim, me digam quem é feliz, quem não se desespera, vendo nascer seu filho no berço da miséria. Um lugar onde só tinham como atração, o bar, e o candomblé pra se tomar a benção.*

<sup>159</sup> Ele se refere a MV BIL, rapper da Cidade de Deus no Rio de Janeiro e ao documentário produzido por ele e Celso Ataíde.

<sup>160</sup> Black-out – rapper do Alto da Balança, membro da Família MBJ em Caruaru.

*Esse é o palco da história que por mim será contada. “... um homem na estrada”. [...] A Justiça Criminal é implacável. Tiram sua liberdade, família e moral. Mesmo longe do sistema carcerário, te chamarão para sempre de ex-presidiário. Não confio na polícia, raça do caralho. Se eles me acham baleado na calçada, chutam minha cara e cospem em mim é; eu sangraria até a morte... Já era, um abraço! Por isso a minha segurança eu mesmo faço. [...] É madrugada, parece estar tudo normal. Mas esse homem desperta, pressentindo o mal, muito cachorro latindo. Ele acorda ouvindo barulho de carro e passos no quintal. A vizinhança estar calada e insegura, premeditando o final que já conhecem bem. Na madrugada da favela não existem leis, talvez a lei do silêncio, a lei do cão talvez. Vão invadir o seu barraco, é a polícia! Vieram pra arregaçar, cheios de ódio e malícia, filhos da puta, comedores de carniça! Já deram minha sentença e eu nem tava na "treta", não são poucos e já vieram muito loucos. Matar na crocodilagem, não vão perder viagem, quinze caras lá fora, diversos calibres, e eu apenas com uma "treze tiros" automática. ...não dá mais tempo pra nada... bang! bang! bang! “Homem mulato aparentando entre vinte e cinco e trinta anos é encontrado morto na estrada do M’Boi Mirim sem número. Tudo indica ter sido acerto de contas entre quadrilhas rivais. Segundo a polícia, a vítima tinha vasta ficha criminal.”<sup>161</sup>*

O que podia restar para esse homem, senão o peso de sua ficha criminal? Como era possível recuperar-se de seu passado se o próprio estava colado a sua carne como tatuagem? Que outra forma de afirmação poderia construir, senão aquela assinalada por suas escolhas anteriores; a de não poder ser senão, para sempre, um criminoso? Para os hoppers não há outra forma de luta, senão essa; da construção de uma narrativa, que combina ao mesmo tempo a arte poética e a prosa, ou na linguagem da literatura; a chamada “*prosa poética*”. Assim o rap se constitui “*o jornal da favela*”,

162

São linguagens cujo fundamento constitui a teoria social produzidas por esses jovens nos embates da vida cotidiana. Nele está implícito um processo de escolha, que lhe é anterior. Ou eles se rendem ao sistema e passam a fazer o jogo da delação de seus pares, jovens marcados como criminosos, ou contraria essa lógica e se dispõem a

<sup>161</sup> Um homem na estrada! – composição dos Racionais MC’s. – produção Cosa Nostra.

<sup>162</sup> Expressão construída pelos jovens para falar da narrativa presente em suas composições.

pagar o preço, de ser identificado como um daqueles cujo cotidiano é retratado. A linguagem é constituída nesse embate, como uma força contra-hegemônica à estrutura social, em defesa da vida. Objetiva expor as contradições de uma sociedade, para qual só a submissão política das classes exploradas interessa. Assim, esses jovens assumem um destino, uma missão; a de “*sabotar o raciocínio*”<sup>163</sup> do sistema, visto que procura apresentar uma realidade com um sentido que não se quer ouvir.

Essa linguagem não é constituída por acaso. Elas se originam num território cheio de contradições e paradoxos. Daí o seu sentido metafórico. Ela não representa a expressão do desejo, mas a revolta pelo descaso com que são tratados, cidadãos e cidadãs residentes na periferia. Objetiva atingir em cada um dos atentos fãs, a consciência da situação em que vivem e chocar, por outro lado, seus algozes.

*As letras são violentas por traduzirem o dia-a-dia, as mazelas, as torturas da periferia, da favela. Os palavrões se tornam necessários em determinados 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. (Tadeu – grupo Facção Central)<sup>164</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 permeiam o mundo da linguagem nesse contexto.

---

<sup>163</sup> Racionais Capítulo 4, versículo 3. “Sobrevivendo no Inferno” – Produção Cosa Nostra.

<sup>164</sup> <http://www.revistapiaui.com.br/artigo.aspx?id=108&pag=2&anteriores=1&anterior=72007> – Revista Piauí capturado em 26/01/2007.

*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>165</sup>

A leitura da realidade social e da compreensão desenvolvidas pelos jovens sobre o cotidiano foram objetos de estudo no presente trabalho, só alcançados graça ao trabalho de campo. Graças a minhas incursões etnográficas no campo foi possível fazer algumas reflexões sobre a forma como estes jovens constroem suas linguagens. 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 reveladores de características significativas, que nos conduz a pensar, primeiramente, não ser possível se falar dos hoppers como uma homogeneidade e, em seguida, que se trata de realidades plurais, cada uma delas referenciando um discurso determinado.

Estes jovens não estão utilizando uma mesma linguagem para se referir à realidade social, porque esta, não é disponibilizada, senão como capital simbólico; o que não ocorre na mesma dimensão para todos, nem ao mesmo tempo. É perceptível a diversidade de linguagens presente no movimento, que aparecem na forma como cada um entende o que deva ser conteúdo de suas composições, mas estar, também, presentes nos estilos que adotam em suas performances, expressando o lugar, como cada grupo ou indivíduo percebe-se, na estrutura social, bem como, revelam as formas de negociações

<sup>165</sup> Beco Sem Saída - (Edy Rock e Kl-jay) – Racionais MC's. Cosa Nostra Produções.

que mantêm com o “sistema social”, como fundamentais à visibilidade social e reconhecimento (RICOEUR, 2006; HONNETH, 2003; FRASER, 2001; FREINBERG, 1980). Estas relações, diferenciadas, com o sistema social, constituem, a meu ver, o fundamento das discrepâncias das linguagens dos jovens, naquele contexto

O hip-hop não pode ser compreendido como uma “cultura”, no sentido singular, tão pouco as construções sociais sobre a realidade produzidas por seus integrantes. Nisto reside o sentido paradoxal de toda linguagem construída no interior da cultura. Trata-se de interpretações da realidade produzidas nas correlações de capitais disponibilizados pela estrutura social. Deste modo, a designação de “movimento social juvenil” como significando uma homogeneidade, já representaria em si uma discrepância. O hip-hop é composto por facções, gangues, posses, que refletem formas diferenciadas de compreensão da estrutura social definidas pela posição como estes jovens se percebem no sistema de relações sociais. Esta percepção não é uniforme.

Quando estou falando em discrepâncias das linguagens, não estou me referindo apenas às incongruências que os discursos dos jovens hoppers mantêm com o sistema, não me refiro apenas aos embates de classes sociais e suas linguagens; falo do movimento da linguagem, interno ao próprio grupo. Mas elas estão presentes, também, na relação com grupos sociais, mesmo aqueles das periferias e bairros populares. Quero acreditar que oriunda da lutar por espaço social, como indicativo de visibilidade social. Mano Brown ao afirmar que “*periferia é periferia em qualquer canto*”,<sup>166</sup> não o faz como um atestado da homogeneidade desses lugares, nem de uma unidade de representações, como se a linguagem do rap fosse unificada, uníssona. Acredito estar se

---

<sup>166</sup> Álbum Sobrevivendo no inferno.

referindo a determinados aspectos da vida social, sobretudo aos sintomas da relação social de fora pra dentro da periferia. Quando a questão é relativa às formas de negociações com o sistema social, os jovens parecem divergir e aí situam as discrepâncias das linguagens. Como assinala Leach (1996:68), a estrutura social em situação prática, consiste num conjunto de idéias sobre a distribuição de poder entre pessoas, e grupos de pessoas. *“Os indivíduos podem nutrir, e nutrem, idéias contraditórias e incongruentes sobre esse sistema.”*

Suas linguagens são construídas em conformidade com a disposição de capitais; culturais, econômicos, sociais e simbólicos (BOURDIEU, 1983). Essa disposição não se dar de maneira uniforme. O campo tem revelado que no interior das periferias e do próprio movimento hip-hop, os jovens têm construído percepções diferenciadas desse mundo, que são expressas nas diferentes linguagens e, sobretudo em suas crônicas do cotidiano, isto é, nas composições, “rap”. A pluralidade de linguagens presente na forma como constroem suas composições tem gerado embates políticos entre os próprios jovens periféricos, mas seus maiores embates são travados na relação que estabelecem com outros extratos sociais.

Na composição “cabra frouxo”, do grupo “Consciência Nordestina” do Morro Bom Jesus, destaca-se a expressão desse confronto. Os jovens do Morro Bom Jesus têm sido alvo de constantes críticas de jovens de outras localidades, que os acusam de fazerem apologia à violência e reforçarem o imaginário do crime. Uma dessas acusações fora desferida por um grupo de jovens, os “Justiceiros”;<sup>167</sup> um grupo

---

<sup>167</sup> Os Justiceiros era um grupo compostos por três jovens de bairros distintos. Um desses jovens reside em um bairro de classe média e os outros dois, em bairros populares, mas com características bem distintas das do Morro bom Jesus e do bairro Centenário. Estes são resultantes de ocupações irregulares, enquanto aqueles são bairros projetados, espécie de COHABS. Estes jovens haviam se

de rap com características diferentes das bandas do Morro.<sup>168</sup> Eles teriam acusado os jovens do Morro Bom Jesus, de reforçar atitudes criminosas com suas composições. Segundo os “Justiceiros” o rap do Morro Bom Jesus “*estimulava a criminalidade, na medida em que os jovens do Morro Bom Jesus não denunciam os criminosos que, segundo os Justiceiros, escondem-se no Morro, pelo contrário, cantam o cotidiano do crime*”.<sup>169</sup>

O rap “cabra frouxo” teria sido uma resposta da “Consciência Nordestina” onde aspectos da estrutura social e da relação com a mesma são destacados para justificar suas posições políticas em relação ao crime. O rap assinala para uma leitura estritamente relacionada ao grupo, onde um contexto conflituoso é interpretado como resultante do fato da preferência do público do rap, pelas produções dos jovens do Morro Bom Jesus. Isso teria provocado nos “Justiceiros” uma reação que os levara a desfechar discursos acusatórios e preconceituosos contra aqueles jovens. Esse fato não é um caso isolado, assim como os “Justiceiros” não são os únicos a proferirem esse tipo de juízo contra os jovens do Morro. As respostas dos jovens do Morro Bom Jesus são produzidas sempre em forma de rap, como é o caso da composição “cabra frouxo”.

*Cabra frouxo, frouxo cabra, “Consciência nordestina” Suspeito é quem fala. Nordeste segue bala! Cala boca então, se cala. Agora é minha vez de falar na tua cara, tua idéia é falha! Você é só fachada; afrouxou, toma bala! Não é ameaça, aqui temos idéias, seu cusão! Seu comédia! Sempre teve inveja de nós. Cadê os seus parceiros? Se distanciou! Acabou os*

---

juntado para cantar rap, mas perceberam que o rap cantado por eles não tinha muita aceitação no Morro e no Centenário. Por sua vez, as bandas de rap do Morro Bom Jesus, além de um público maior, teriam conquistado espaço nas rádios locais. Aí começaram as críticas aos jovens do Morro, desfechadas pelos Justiceiros.

<sup>168</sup> O rap é considerado no movimento hip-hop um expressivo elemento cultural, mas tem sido hoje, transformado em um estilo musical destacado do movimento. Desta forma tem sido apossado por diferentes estratos sociais. Temos o exemplo de Gabriel Pensador, como uma dessas maiores expressões. Em Caruaru “os Justiceiros” havia incorporado essa proposta que os diferenciava dos jovens da Família MBJ.

<sup>169</sup> Depoimento realizado por Bira, ex-líder dos Justiceiros. Relato registrado em diário de campo (11/04/2008).

*“Justiceiros”, se desmanchou! Se esconde atrás da Bíblia!<sup>170</sup> Não corra covarde! Traíra! Então pira! Descascou a ferida que não cicatrizou. Sente medo da quebrada! Mente fraca! Ainda com idéia de conto de fada! Pra não cantar sozinho, chama aquela vaca. O movimento nem cresceu e o otário quer subi!<sup>171</sup> Enfia o dedo no teu... e sai andando por aí. Pensa que é assim: pedir pros outros olharem minha vida pra ti! Por isso que não sai do canto, é tão lento que até me espanto, mas eu ando caminhando com os irmãos, você longe de nós é a solução. Cabra frouxo, frouxo cabra, tu és mesmo um bundão! Tu és mesmo um bundão! Cabra frouxo, frouxo cabra, cala boca, então se cala! Não preciso me esconder, falo bem na tua cara! Cabra frouxo, frouxo cabra, consciência nordestina, os guerreiros é quem fala. É Suspeito, é Black-out, é Dj Nino, é a família! Ninguém me segura pra falar mal dos traíras. Quem diria que um dia estaria em nossa lista. Aqui cobiça, não tente nos enganar! Só fala mal pelas costas. Agora você mesmo não sabe mais do que gosta. Se enrola todo com o que está fazendo. Isso é pra aprender provar do próprio veneno! Será que tenho que ensinar como se faz pra ter talento? Vai escutando, vai vendo o que eu tou dizendo. A ganância dominou o seu cérebro pequeno. Então vei, não vem pra perto de mim! Sou das quebradas do nordeste, eu tenho sangue ruim! Maloqueiro do pé do Morro; vacilou é assim. Não julgue pra não ser julgado! Você não é Deus pra dizer o que é certo ou errado! Acenda um... ta ligado?! Se liga na “viatura”, a noite é fria, escura. Aqui a vida é bruta. Somos “cara dura”. Ta aqui os marginais que você tanto fala; Cê diz por aí, que não estamos com nada! Mas essa é nossa rapaziada! Zona sul, norte, leste, oeste, é só quebrada! Cabra frouxo, frouxo cabra... Pensa que sabe de tudo, mas não sabe nada. Aqui é “Consciência”; três irmãos na caminhada! Não vacile vei! Não dê mancada! Tente ficar esperto! Corra sempre pelo certo, pois isso é correto! Evite mais cemitério! Noites e noites preocupados sem poder dormir; pensando no que vai fazer pra nos destruir! Se é assim que tem que ser, então assim será. Cabra frouxo, frouxo cabra, aqui tu vai deitar. Com malícia no olhar, quem tu queres enganar? Critica o setor porque não mora cá! Cuidado com a boca, com o que vai falar. Não esqueça que sempre vamos te perturbar. Acendeu a rixa, espera aí, não se mexa, deixe de ser besta, você está na pior. De segunda a sexta correria, firmeza! MBJ com certeza, isso sim é crescimento. Problemas... a gente enfrenta! Com o passar do tempo a gente vai aprendendo, bons frutos colhemos. Guerreiros somos nós, que sobrevivemos em conflitos de irmãos matando irmãos. Mãe que perde seu filho! Tiros! Sangue no chão! Comunidade sofrida, almas sem perdão. Vários “noias” no beco torrando seu dinheiro. Bem vindo à quebrada, que cabra frouxo tem medo. É vei; que cabra frouxo tem medo.<sup>172</sup>*

<sup>170</sup> A expressão “se esconde atrás da Bíblia” refere-se, segundo a “Consciência Nordestina” ao fato de que Bira, principal integrante dos Justiceiros, andou um tempo freqüentando uma igreja evangélica. Segundo os compositores do rap “Cabra frouxo”, Bira não passa de um mentiroso, que se esconde atrás da Bíblia, para esconder seu verdadeiro caráter.

<sup>171</sup> Essa expressão “O movimento nem cresceu e o otário quer subi!” diz respeito ao fato de que, durante um tempo, Bira manteve uma loja na cidade de Caruaru, onde negociava produtos próprios do mundo do rap, como CDs de bandas do Sudeste do país, roupas de grifes mais procuradas pelos jovens hoppers, tênis, bobetas e moletons, geralmente de consumo juvenil. Os compositores do rap “cabra frouxo” fazem alusão ao fato de que Bira queria ser um empresário do rap na cidade.

<sup>172</sup> Há vários dias venho pedindo essa letra a Suspeito e Black-out, hoje, dia 20/04/08 cheguei à casa do DJ Nino e encontrei Suspeito. Pedi a letra do rap “cabra frouxo”, então ele disse que não tinha a letra copiada, mas ele poderia repetir pra que eu copiasse. Suspeito me dissera que sempre que escreve uma composição procura decorá-la e rasgar a cópia imediatamente. Ele me revelara, naquele momento, que outro dia estava com uma letra de rap e a polícia o parou e ao revistar seu

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, 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*’.

*Durkheim – ou, depois dele, Radcliffe-Brown, que faz assentar a ‘solidariedade social’ no fato de participar num sistema simbólico – tem o mérito de designar explicitamente a função social (no sentido do estruturalismo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas. Os símbolos são os instrumentos por excelência da ‘integração social’: enquanto instrumento 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 assinala Bourdieu, 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

---

*bolso e encontrando a letra foi ameaçando-o, então pra prevenir ele prefere ter as letras na memória. E foi assim que eu consegui a copia dessa composição. Esta composição rendeu ao grupo “Consciência Nordestina” um registro de queixa na 1ª delegacia de policia, por ameaça de morte e apologia a violência feita por um dos integrantes dos “Justiceiros”.*

consciência) das classes sociais menos abastadas, para a legitimação da ordem estabelecida por meio da efetivação das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções.

*As diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos interesses, e imporem o campo das tomadas de posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer diretamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas de produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima, quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxionomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social. O campo de produção simbólica é um microcosmo da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção. (Idem, p 11, 2)*

As acusações que pesam sobre os jovens do Morro Bom Jesus de fazerem “apologia à violência e à criminalidade” repousam, não apenas, na forma como as relações sociais se dão no interior da favela entre eles e os “bandidos” da favela, mas também na forma como cada um constrói sua interpretação sobre o crime, os “criminosos” da favela, mas também do “sistema social” como um todo. Estas interpretações expressas em “linguagens” refletem uma atitude de rebeldia que contraria interesses dominantes na estrutura social, que os quer ver como indivíduos submissos aos padrões socioeconômicos e culturais, cuja participação, lhes é negada. Estas linguagens, também, refletem divergências internas ao movimento, fruto da forma como cada um constrói a teoria explicativa da realidade social. Daí porque compreendo estarem na apreensão da realidade social, os fundamentos das linguagens manifesta por estes jovens em suas composições. Aí reside a chave para o entendimento dessa realidade social.

O crime é concebido nessa estrutura social, como uma atitude ofensiva, e que causa mal-estar social, por ferir interesses de outra coletividade, orgânica (DURKHEIM, 1999). As aparições destes jovens são interpretadas como discursos perigosos à sociedade, da qual eles não se vêem como partes. De certo modo, eles manipulam o “*medo social*”, a “*linguagem do terror*” com um sentido de ambivalência, pois que, neste material está implícito conteúdos da “*apologia*”, mas também da “*repulsa*” ou “*recusa*” tanto ao crime como ao “*sistema*”. É o dilema da vida que circula entre “*mocinhos*” e “*bandidos*”. Suas ações trafegam neste território movediço e instaura uma “*verdadeira*” situação de guerra e revoluções, como eles próprios assinalam: “*isso aqui é uma guerra!*”.<sup>173</sup>

Em seu estudo sobre o que afirma serem as “*funções da linguagem que normalmente mantém a integridade de uma unidade falante*”, Rosenstock-Huessy (2002), afirma que “*uma análise das variadas falhas de linguagem não é tão subjetiva ou arbitrária o quanto se tem sustentado*”. Assim considera o que denomina de “*falha de linguagem*” como um fenômeno político, “*nominado*” de formas diferenciadas no curso da história desde a Antiguidade. A análise deste pesquisador da linguagem tem uma significação fundamental para nosso estudo porque assinala para o que buscamos chamar de “*inconformidades*” e “*inconvenientes*” no campo da linguagem ou, ainda, como temos tratado, “*incongruências lingüísticas*” ou linguagens inconciliáveis, como sistemas políticos.

---

<sup>173</sup> Refrão de uma composição da facção Central – uma banda do Sudeste do Brasil, muito apreciada pelos jovens hoppers do Morro Bom Jesus.

Para Rosenstock-Huessy (Op. Cit. p. 53) existem algumas situações nas quais este fenômeno se configura. Ele cita quatro, mas quero destacar apenas duas delas: a “guerra”, e a “revolução”, visto que considero as outras duas (a crise e a decadência), como intrínsecas das anteriores. Os grupos sociais antagônicos, quando em conflitos, não qualificam de “bem” ou de “mal” as mesmas coisas, diz esse pesquisador. É assim que os valores são alterados e, o que representa sucesso para um é, para o outro, a derrota. Assim também a “violência” possui para aqueles que estão em confronto sociais direto, sentidos diferenciados. *“A guerra limita a linguagem ao grupo guerreiro. Ela traça uma linha geográfica entre dois idiomas. Outrossim, historicamente falando, a guerra pode produzir rivalidades no interior de uma mesma unidade lingüística.”*

No tocante ao contexto “revolucionário” Rosenstock-Huessy (Idem) afirma que ela cria uma nova linguagem estabelecendo uma ruptura no campo da legislação. A revolução russa, assim como a Francesa, instituiu novos conceitos, aboliram outros e significaram outros ainda. Enquanto no Estado de guerra, duas linguagens entram em conflito, na revolução, uma nova linguagem tem sua origem. O conflito é típico de um contexto onde uma linguagem articulada não dá conta do processo social e uma linguagem emergente quer se afirmar. A linguagem da Revolução quer fixar o novo, o amanhã. Assim ela procura instaurar um processo de transformação na estrutura social.

Há, ainda, outro processo que é considerado por Rosenstock-Huessy (Idem, p. 56, 7) como “*não-linguagem*”, que se apresenta como uma oposição à revolução buscando desestabilizar todo o processo de mudança. Essa não-linguagem é caracterizada por uma “*tirania*” e/ou “*contra-revolução*”.

*Numa contra-revolução, os velhos atacam os jovens, e o ontem assassina o amanhã; o ontem está no ataque. Sua técnica é significativa: enquanto o jovem grupo revolucionário berra porque ainda é inarticulado, a reacionária contra-revolução é tão hiperarticulada que se torna hipócrita. A doença da reação é a hipocrisia. Lei e ordem estão na boca de todos, precisamente quando prevalecem circunstâncias de uma verdade diferente.*

A analogia aqui é perfeitamente adequada, quando referida ao contexto de pesquisa no qual estou situado; o contexto social juvenil no Morro Bom Jesus. Para estes jovens o que tem prevalecido na estrutura social é a força dos valores culturais lingüísticos de um grupo social, politicamente dominante, sobre o outro, expropriado do poder político institucional e econômico. Pela força, o primeiro tem desviado em favor do “establishment”, os impulsos de renovação e transformação do segundo grupo, quando opõem as linguagens desses jovens, outra, capaz de desqualificá-los de significado, submetendo-os ao “silêncio” pela força da lei.

Norbert Elias (2000) analisando o contexto social dos estabelecidos e dos outsiders, destaca o papel da linguagem como forma de fixar o status de cada grupo social. “O grupo estabelecido cerrava fileiras contra os outros e os estigmatizavam, de maneira geral, como pessoa de menor valor humano.” Os próprios termos com os quais denominavam a si mesmo e aos outros tinham significados fundados nessa ordem legal estabelecida pela relação de poder que exercia em relação aos demais grupos. Os termos como se denominavam tinham significação que indicava superioridade.

*Esta é a auto-imagem normal dos grupos que, em termos do seu diferencial de poder, são seguramente superiores a outros grupos interdependentes. Quer se tratam de quadros sociais, como os senhores feudais em relação aos vilões, os 'branco' em relação aos 'negros', os gentios em relação aos judeus, os protestantes em relação aos católicos e vice-versa, os homens em relação às mulheres, os Estados nacionais grandes e poderosos em relação a seus homólogos pequenos e relativamente impotentes, quer, como no caso de Winston Pava, de uma povoação da classe média trabalhadora,*

*estabelecida desde longa data, em relação aos membros de uma nova povoação de trabalhadores em sua vizinhança, os grupos mais poderosos, na totalidade desses casos, vêem-se como pessoas 'melhores', dotadas de uma espécie de carisma grupal, de uma virtude específica que é compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros. Mais ainda, em todos esses casos, os indivíduos 'superiores' podem fazer com que os próprios indivíduos inferiores se sintam, eles mesmos, carentes de virtudes – julgando-se humanamente inferiores.*

É em contextos como estes que as diferentes linguagens entram em confronto assinalando um processo de oposição, no qual o grupo desprovido do capital, que lhe assegure hegemonia, passa a ser discriminado. A guerra pode ser definida, em termos lingüísticos, como uma situação em que os grupos em conflitos não dão ouvido um ao outro mutuamente, porque são inimigos e, nesta situação encontram-se sensíveis aos rumores que vem de dentro do próprio grupo. Rosenstock-Huessy define a guerra por uma “hipersensibilidade à palavra vinda de dentro” e “imunidade à palavra vinda de fora”. Por sua vez a revolução é caracterizada pela “hipersensibilidade aos berros da juventude” e “imunidade aos velhos lemas e às leis de outrora”.

Nessa situação vive-se a “discrepância” no campo da linguagem, visto que nelas não se dá ouvido ao adversário, àquele que se opõe ao grupo que reivindica a mudança social. Assim se se desabitua a escuta da linguagem do poder, porque se quer instituir uma nova linguagem, que seja capaz de operar a transformação da estrutura social vigente, já desatualizada. Segundo Rosenstock-Huessy (Idem, p. 61), esses atos da linguagem envolvem riscos, porque “pessoas que esperam ser ouvidas são excluídas, enquanto pessoas que querem escutar são incluídas. Ordens que esperam se cumpridas são ridicularizadas e berros que esperam ser compreendidos permanecem inaudíveis”.

A superação desses conflitos sociais instaura uma linguagem uniforme, da mesma maneira que a crise deflagra as múltiplas e antagônicas linguagens. São relações de poder mediadas pela estrutura social fixando linguagens igualmente antagônicas.

Diferentemente desta situação, a paz homogeneiza a linguagem, porque cessa os antagonismos, a força, a resistência. O ambiente social deixa de ser assombroso. Onde as linguagens se confrontam antagonicamente, os grupos sociais se guetificam, reduzem-se ao seu território, em torno do qual procuram articular resistência. Nos guetos reúnem as forças que lhes são solidárias. Isto explica porque a linguagem dos jovens da favela mantém um vínculo de solidariedade, proximidade e reciprocidade com a linguagem do crime. Entende-se aí porque a linguagem acaba por se tornar inaudível quando quer comunicar. É muito comum ouvir e ver nas composições e discursos os jovens utilizarem expressões como: “o crime do raciocínio”, “tráfico de informações”, etc. Eles mesmos quando se referem ao “rap”, tratam-no como “*música de ladrão*”; uma alusão ao contexto e cenas de crimes, quase sempre presente nas composições, que servem de narrativas do mundo da criminalidade. Trata-se de uma linguagem, mediante a qual articulam-se formas de solidariedade e enfrentamento à realidade social vivida por esses jovens.

Essa linguagem é do ponto de vista do sentido, metaforicamente silenciosa, por que inacessível àqueles que são de fora da favela. O silêncio compreende aqui, uma “*metáfora*”, pois não se refere à prescindência das palavras, já que seus significados são extraídos das palavras das quais prescinde. Significa a presença de um acordo tácito, resultante da relação de irmandade presente naquele contexto, conseqüência da “*proximidade e reciprocidade*” (MAUSS, 2003: 185 – 314), um “*pacto*”, configurado

pela presença de laços de afetividade compreendido como uma “*infração*”, uma cumplicidade com o “*crime*”, uma ruptura com a ordem social estabelecida (DURKHEIM, 1999: 39), levando-os às constantes punições, pelo direito repressivo. O “silêncio” aqui, não se restringe ao campo meramente auditivo, muito ao contrário, atinge toda esfera da existência e pode ser tratado como uma linguagem, pois constitui um corte interpretativo no campo total do inteligível (KOVADLOFF, 2003: 22 – 4).

O “silêncio” pode, ainda, significar uma resposta “*ilusória*”, uma estratégia “*ambígua*” a escapar as dificuldades do cotidiano, integrando a economia da reciprocidade e proximidade, as relações de respeito e de medo. Em qualquer dos casos, retrata ações/reações às formas de “*solidariedade social*”, em face das sistemáticas investidas de uma sociedade excludente. A sobrevivência, para aqueles jovens, está refletida neste dilema, entre visibilidade/invisibilidade, com as quais buscam aplacar a ferocidade da existência enquanto sujeitos num mundo que os tratam como objeto de manipulação (WACQUANT, 2002).

Aí se explicam as interpretações da linguagem performáticas desses jovens e os conflitos que ela acentua. Como afirma Rosenstock-Huessy (Op. Cit, p. 65): “*A linguagem que não se fala em todos os caminhos obrigatórios da vida resulta em crise. A linguagem que não se falou ontem termina em revolução. A linguagem que não se pode falar no dia de amanhã, traz a decadência*”. Como diria Mano Brown: “*O Rap é uma guerra e eu sou gladiador*”. Esses jovens se sentem em guerra contra as sistemáticas investidas do sistema que os quer conformados com a realidade, assim como os quer cúmplices da situação a que se encontram imersos.

Com base nas considerações de Michel de Certeau (1995: 87 – 97), quando trata da linguagem da violência; diria que o discurso do sistema sobre a linguagem construída por esses jovens no contexto estudado, possui um sentido “derrisório”, que não diz o sentido ideológico da linguagem, mas apenas possibilita uma atividade. A análise, portanto, dessa linguagem não deve objetivar desvelar o sentido, significado da violência, mas a função daquele discurso, os sintomas do Sistema que o transporta e vende. Não discutir a violência do discurso dos jovens, buscando entender o uso que o sistema faz daquele discurso, constitui, sim, um ato de violência. Portanto se faz necessário “desconstruir” aquele discurso para encontrar o “que fazer”.

A linguagem da violência produzida pelo Sistema é, como assinala De Certeau, uma linguagem política. Ela está vazia do “ser”, é “*a fraude universal de si mesma e dos outros*” como assinala Hegel (apud. Certeau, p.89). É uma linguagem-ficção, “*a máscara e o instrumento da violência*”.

*Os meios de comunicação de massa internacionalizam transmissões anônimas, destinadas a todos e verdadeiras para ninguém, segundo a lei de um mercado dos significados, 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 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. (p.90).*

Segundo Certeau (Idem, p 91), essa linguagem da defecção, constitui-se, apenas, no “*corolário de um poder sem autoridade*”. O que ele chama de “*tiranias 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 renuncia em função do grupo. 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*” (p.92). O universalismo provocado por essa atitude, despoja o homem de sua subjetividade, que se constitui sujeito apenas pela explicitação da resistência do outro. Este despojamento impede que o sujeito se situe como diferente reintroduzindo a alteridade. (p.93).

Este Sistema de dominação é reproduzido nas relações políticas de classes eliminando a alteridade dos processos sociais, alinhando o imaginário social quanto a forma como os jovens das periferias são vistos. Uma ação violenta surge como forma de enfrentamento a esse discurso homogeneizante objetivando desmascarar esse “totalitarismo da identidade”, para fixar o diferente, a alteridade. Assim o rap se constitui, enquanto linguagem, uma resposta agressiva, “uma violência necessária” à linguagem do Sistema como resposta ao despojamento do sujeito, uma forma de “*irrupção de um grupo*”, que “*autentica o querer-existir de uma minoria que procura se constituir em um universo onde ela é excedente porque se constituir em um universo onde ela é excedente porque ainda não se impôs.*” (p. 95). Essa é uma violência – segundo Certeau – 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.*” (p. 95, 6).

Essa violência – segundo Certeau – “*não articula uma força distinta*”, ela não quer fixar uma verdade, ela é apenas “*um sinal*”, que “*abre possibilidades*”. Ela “*é pertinente. Mas não cria. Desfaz, mas não instaura*” (p. 96). Este ato ainda mantém um

vínculo com a “sociedade do espetáculo”. Na verdade, diz Certeau, “*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.*” (idem). “*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.*” (idem).

## **Referências Bibliográficas.**

ABRAMO, Helena Wendel. **Cenas juvenis**. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda/ANPOCS. 1994.

\_\_\_\_\_ e BRANCO, Pedro Paulo Martoni. (Org.) **Retratos da juventude brasileira: análise de uma pesquisa nacional**. Instituto cidadania; editora Fundação Perseu Abramo. 2005.

ADAD, Shara Jane H. C. 2002. Corpo território-movimento. In. **Cadernos de Teresina**. Ano XIV, n. 34. Novembro.

ANDRADE, Elaine Nunes de. 1999. **Rap e Educação, rap é educação**. São Paulo: Summus.

\_\_\_\_\_. (1996). **Movimento negro juvenil: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo**. São Paulo, USP, – Tese de mestrado apresentada à Faculdade de Educação.

ALVES, Adjair. 2005. **Cartografias culturais na periferia de Caruaru: hip-hop, construindo campos de luta pela cidadania**. Recife. 124p. Dissertação de Mestrado em Antropologia. CFCH. UFPE.

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 GOLDENBERG. (orgs.) **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A.

\_\_\_\_\_. & GOUVEIA, Patrícia. (orgs.), (2000). “Apresentação”. **Juventude anos 90: conceitos, imagens, contextos**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

\_\_\_\_\_. & 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.

\_\_\_\_\_. 1997. **A sedução da cidade: os operários-camponeses e a fábrica dos** Lundgren. Rio de Janeiro: Grafia.

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

ARAÚJO, Leusa. 2005. **Tatuagem, piercing e outras mensagens do corpo**. São Paulo: Cosac Naify.

ATHAYDE, Celso. [et al.]. 2005. **Cabeça de porco**. Rio de Janeiro: Objetiva. 295p.

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

- BOURDIEU, Pierre. 2007. **A Distinção**: crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. São Paulo: Edusp. Porto Alegre, RS: zouk.
- \_\_\_\_\_. 2004. **Coisas ditas**. Tradução de Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 2004/a. **O poder simbólico**. 7. Ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- \_\_\_\_\_. 2004/b. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. Tradução de Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora UNESP.
- \_\_\_\_\_. 2003. **A dominação masculina**. 3. Ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- \_\_\_\_\_. 2002. A ilusão da bibliografia. In FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. (Orgs.) **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.
- \_\_\_\_\_. 1999. **A economia das trocas simbólicas**. Org. de Sérgio Miceli. São Paulo: Editora Perspectiva. p. 99.
- \_\_\_\_\_. 1997. **A miséria do mundo**. 5. Edição. Tradução de Mateus S. Soares Azevedo, Jaime A. Clasen, Sérgio H. de Freitas Guimarães, Marcus Antunes Penchel, Guilherme J. de Freitas Teixeira e Jairo Veloso Vargas. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1996. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papyrus.
- \_\_\_\_\_. 1996/a. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer, prefácio de Sergio Miceli, São Paulo, Edusp.
- \_\_\_\_\_. 1994. Esboço de uma teoria da prática. In. ORTIZ, Renato. (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática. (Grandes cientistas sociais).

\_\_\_\_\_. 1983. “A ‘juventude’ é apenas uma palavra”. In. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. 2006. Investigações sobre o amor materno: algumas notas para pesquisa. In. CAMPOS, Roberta B. Carneiro e HOFFNAGEL, Judith Chambliss. (Orgs.). **Pensando família, gênero e sexualidade**. Recife: Ed. Universitária da UFPE.

CANEVACCI, Massimo. 1997. **A cidade polifônica**: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana. 2. ed. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Studio Nobel.

CERTEAU, Michel de. 1995. **A cultura no plural**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papyrus. Coleção Travessia do século.

\_\_\_\_\_. 1994. **A invenção do cotidiano. 1**, arte de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes.

CHAUÍ, Marilena. 2006. **Cultura e democracia**: o discurso competente e outras falas. 11. Edição. São Paulo: Editora Cortez.

\_\_\_\_\_. 1986. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense.

CHEVALIER, Louis. 2007. **Classes laborieuses et classes dangereuses**. Paris: Edições Perrin. (Collection tempus).

CHODOROW, Nancy. 1994. **El ejercicio de La Maternidad**. Barcelona: Gerdisa.

COULON, Alain. 1995. **Etnometodologia**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes.

DaMATTA, Roberto. 2001. **O que faz o brasil, Brasil?** 12<sup>a</sup> ed, Rio de Janeiro: Rocco.

\_\_\_\_\_. 1987. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco.

DIÓGENES, Glória. **Cartografias da cultura e da violência**: gangues, galeras e movimento hip hop. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de cultura e do desporto. 1998. p 37.

DELEUSE, Giles. 2006a. **Prost e os signos**. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária.

\_\_\_\_\_. 2006b. **Lógica do sentido**. 4. ed., São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. 2002. **Espinosa**: filosofia prática. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascoal Lins. São Paulo: Escuta.

\_\_\_\_\_. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In. CHÂTELET, François. 1982. **História da filosofia**: idéias e doutrinas. 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar Editores. Vol. VIII.

DUBET, F. 1987. **La galère**: jeunes em survie. Paris: Fayad.

DURKHEIM, Émile. 1999. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção Tópicos).

\_\_\_\_\_. 1996. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção Tópicos).

ELIAS, Norbet & SCOTSON, John. 2000. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Apresentação de Federico Neiburg, Rio de Janeiro, Zahar.

FEATHERSTONE, Mike. 1997. **O desmanche da cultura**: globalização, pós-modernismo e identidade. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel/SESC. (Coleção megalópolis).

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

- FERREIRA, Josué Euzébio. 2001. **Ocupação humana do agreste pernambucano:** uma abordagem antropológica para a história de Caruaru. João Pessoa: Idéia/Fafica.
- 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.
- GEERTZ, Clifford. 1989. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC.
- GENET, Jean. 1986. **Diário de um Ladrão.** Rio de Janeiro: RioGráfica.
- GILMORE, David. 1994. **Hacerse Hombre, concepciones culturales de La masculinidad.** Barcelona: Paidós.
- GRAMSCI, Antônio. 1986. **Concepção dialética da história.** 6. edição. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. 1989. **Os intelectuais e a organização da cultura.** 7. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GOFFMAN, Erving. 1988. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Tradução de Marcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: LTC Editora S. A.
- GUARESCHI, Neuza; et. al. **Pobreza, violência e trabalho: a produção de sentidos de meninos e meninas de uma favela. Estudos de psicologia.** vol.8 n.1/Natal /jan./abr. 2003.
- GUATTARI, Félix e ROLNIK, Suely. 1986. **Cartografia do desejo.** Rio de Janeiro: Petrópolis.
- GOLDBOUT, Jacques T. e CAILLÉ, Alain. 1999. **O espírito da dádiva.** Tradução de Patrice Chales F. X. Wuillaume. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.
- HOBSBAWM, Eric. e RANGER, Terence. (Orgs.). 1997. **A invenção das tradições.** 3. Edição. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

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

KOVADLOFF, Santiago. 2003. **O silêncio primordial**. Tradução de Eric Nepomuceno e Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: José Olympio.

LAGRANGE, H. 1995. **La civilité à l'épreuve: crime et sentiment d'insecurité**. Paris: Economica.

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).

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003a. Introdução à obra de Marcel Mauss. In. MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.

LINS, Daniel. A Metafísica da carne: que pode o corpo. In. LINS, Daniel e GADELHA, Sylvio. (Orgs.) 2002. **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará / Fortaleza, CE.: Sec. de Cultura e Desporto.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In. LE BRETON, David. 2003. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP. : Papyrus.

LONGHI, Márcia Reis. 2008. **Viajando em seu cenário: reconhecimento e consideração a partir de trajetórias de rapazes de grupos populares do Recife**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Tese de Doutorado, Recife.

\_\_\_\_\_. 2001. **Ser homem, pobre e pai: a construção cotidiana da relação pai-filho nas camadas de baixa renda**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Dissertação de Mestrado, Recife.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 1998. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. 2. Ed. São Paulo: Hucitec/UNESP.

\_\_\_\_\_. 1992. **Tribos urbanas: metáfora ou categoria?** In. Cadernos de Campo – revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia. Departamento de Antropologia, FFLCH/USP, São Paulo, ano 2, nº 2.

MANNHEIM, Karl. “O problema da juventude na sociedade moderna”. In. Sulamita de Brito (org.). (s/d) **Sociologia da juventude**. Rio de Janeiro: Zahar. Vol I.

MARGULIS, Mario. & Marcelo URRESTI. 2000. **La juventud es más que una palabra**. 2. ed, Buenos Aires: Biblos.

MARSANO-PARISOLI, Maria Michela. (2004). **Pensar o corpo**. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth. Ed. Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro.

MARTINS, Paulo Henrique (Org.). (2002). **A Dádiva entre os modernos**: Discussão sobre os fundamentos e as regras do social. Petrópolis, RJ: Vozes.

MAUSS, Marcel. 2003. **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify. 536p.

\_\_\_\_\_. 2001. **Ensaio de Sociologia**. Tradução de Luiz João Gaio e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva. 493p.

NAROTZSKY, Suzana. 1998. El marido, El hermano y La mujer de La madre: algunas figuras del padre. In. TUBERT, Silva (Ed.) **Figuras del padre**. Madri: Cátedra.

NIETZSCHE, Wilhelm Frederico. 1998. **Assim falou Zaratrusta**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Mário da Silva. 9. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. 1997. **Fragments posthumes: été 1882 – printemps 1884**. Testes ET variantes établis par Giorgio Colli ET Mazzino Montinari. Traduits de l'allemand par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay. Paris: Gallimard.

NOLASCO, Sócrates. 1993. **O mito da masculinidade**. Rio de Janeiro: Rocco.

- NOVAES, Regina Reys. 1999. Ouvir para crer: os Racionais e a fé na palavra. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: 20 (1p. 69).
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 2000. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15. São Paulo: UNESP.
- ORTEGA, Francisco. 2002. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda.
- PAIS, José Machado e BLASS, Leila Maria da Silva. (Org.). 2004. **Tribos urbanas: produções artísticas e identidades**. São Paulo: Annablume. 234p.
- \_\_\_\_\_. **Culturas juvenis**. 1993. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- PEIRANO, Mariza. 1985. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relumme Dumará.
- PETRINI, João Carlos. 2003. **Pós-modernidade e família: um itinerário de compreensão**. Bauru, SP: EDUSC.
- PIAGET, Jean. 2003. **O estruturalismo**. Tradução de Moacir Renato de Amorim. Rio de Janeiro: Difel.
- RAMALHO, José Ricardo. 2002. **O mundo do crime: a ordem pelo avesso**. 3. Edição. São Paulo: IBCCRIM.
- RIBEIRO, Darcy. 1980. **Kadiwéu – ensaios etnológicos sobre o saber, azar e a beleza**. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Eliane e NOVAES, Regina. **Jovens da América do Sul: situações, demandas e sonhos mobilizados**. Democracia viva, nº 38. Março de 2008.
- RICOEUR, Paul. 2006. **Percurso do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola.
- RIO, João do. (1997). **A alma encantadora das ruas: crônicas**. Rio de Janeiro: Sec. Municipal de Cultura. Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural.

ROCHA, Janaina; DOMENICH, Mirella; CASSEANO, Patrícia. (2001). **Hip-hop – A Periferia Grita**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. 2002. **A origem da linguagem**. Tradução de Pedro Sette Câmara, Marcelo De Polli bezerra, Márcia Xavier de Brito e Maria Inês Panzoldo de Carvalho. Rio de Janeiro: Editora Record.

SENNETT, Richard. 2004. **Respeito: a formação do caráter em um mundo desigual**. Rio de Janeiro: Record.

SCOTT, Russell P; ATHIAS, Renato; QUADROS, Marion Teodósio. 2007. **Saúde, sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas**. Recife: Editora Universitária da UFPE.

SPOSITO, Marília Pontes e CORROCHANO, Maria Carla. **A face oculta da transferência de renda para jovens no Brasil**. Tempo Social - revista de Sociologia da USP. Vol. 17, n 2 – novembro de 2005. PP 141-72.

THOMPSON, Stephen Lestes. 2006. **Ta ligado no que tou falando?** – Significado das letras do hip hop. In. DARBY, Derrick e SHELBY, Tommie. **Hip hop e a filosofia: da rua à razão**. Tradução de Martha Malvezzi Leal. São Paulo: Madras.

VALADARES, Lícia do Prado. 2005. **Invenção da favela: do mito de origem a favela.com**. Rio de Janeiro: Editora FGV.

WACQUANT, Loïc J. D. 2002. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Tradução de Ângela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

\_\_\_\_\_. 2001. O retorno do recalcado: violência urbana, “raça” e dualização em três sociedades avançadas. In. **Os condenados da cidade: estudos sobre marginalidade avançada**. Tradução de João Roberto Martins Filho, et al. Rio de Janeiro: Revan; FASE.

\_\_\_\_\_. 2000. **Putas, escravos e garanhões: linguagens de exploração e de acomodação entre boxeadores profissionais**. Mana - 6(2): 127-146.

\_\_\_\_\_. 1996. **Três premissas perniciosas no estudo do gueto norte-americano**. MANA 2(2): 145-161.

WITTGENSTEIN, L. 1985. **Investigações filosóficas**. Tradução e prefácio de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ZALUAR, Alba, Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: Ruth CARDOSO. 1986. **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. São Paulo: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 2004. **Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas**. Rio de Janeiro: Editora FGV. (Série: violência, cultura e poder).

\_\_\_\_\_. (2003). “Gangues, galeras e quadrilhas: globalização, juventude e violência”. In. Hermano VIANA. (org.) **Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

ZALUAR, Alba & ALVITO Marcos (orgs.) (1998). **Um século de favela**. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.

\_\_\_\_\_. 1992 **Educação e violência**. São Paulo: Cortez.

#### **Documento fonográfico:**

RACIONAIS MCs. **Voz Ativa**. Zimbabwe Records.

\_\_\_\_\_. **Negro Drama**. Cosa Nostra fonográfica – maio 2002.

#### **Documentos On-line:**

[www.daveyd.com](http://www.daveyd.com) acesso em 05/12/2001.

[www.newhiphop.8m.com/about.html](http://www.newhiphop.8m.com/about.html) acesso em 05/12/2001.

[www.geocities.com//sunsetstrip/alley/9264/thaide.htm](http://www.geocities.com//sunsetstrip/alley/9264/thaide.htm) acesso em 12/05/2001.

[www.newhiphop.8m.com/about.html](http://www.newhiphop.8m.com/about.html) acesso em 05/12/2001.

[www.geocities.com/Baja/Desert/1533/hiphop.htm](http://www.geocities.com/Baja/Desert/1533/hiphop.htm) acesso em 05/12/2001.

### **Revistas Especializadas:**

**Caros Amigos.** São Paulo: Editora Casa Amarela. nº 4 – Especial. s/d.

**Planeta Hip-Hop.** São Paulo: Editora Escala Ltda. Ano I. nº 4. s/d.

\_\_\_\_\_. São Paulo: Editora Escala Ltda. Ano I. nº 5. s/d.

\_\_\_\_\_. São Paulo: Editora Escala Ltda. Ano I. nº 6 s/d.

**RAP Brasil:** cultura de rua. São Paulo: Ed. Escala. Ano I. nº 2. s/d.

\_\_\_\_\_ São Paulo: Ed. Escala. Ano I. nº 3. s/d.

\_\_\_\_\_ São Paulo: Ed. Escala. Ano I. nº 4. s/d.

\_\_\_\_\_ São Paulo: Ed. Escala. Ano I. nº 6. s/d.

\_\_\_\_\_ São Paulo: Ed. Escala. Ano I.nº 8. s/d.

\_\_\_\_\_ São Paulo: Ed. Escala. Ano I.nº 9. s/d.

\_\_\_\_\_ São Paulo: Ed. Escala. Ano I.nº 11. s/d.

\_\_\_\_\_ . São Paulo: Ed. Escala. Ano II. nº 13. s/d.

\_\_\_\_\_ . São Paulo: Ed. Escala. Ano II. nº 14. s/d.

\_\_\_\_\_ . São Paulo: Ed. Escala. Ano II. nº 15. s/d.

\_\_\_\_\_ . São Paulo: Ed. Escala. Ano II. nº 17. s/d.

\_\_\_\_\_ . São Paulo: Ed. Escala. Ano II. nº 18 s/d

**RAP Brasil Especial** – São Paulo: Editora Escala Ltda. Ano I. nº 1. s/d.