

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**SILVIO RICARDO SAWAYA**

**Entre a paranóia da imaginação e a percepção alucinatória:  
hip-hop e postura de oposição na sociedade do fim da história.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Laymert Garcia dos Santos.

**Banca Examinadora:**

Prof. Dr. Laymert Garcia dos Santos	IFCH/UNICAMP (Orientador)
Profa. Dra. Gilda Figueiredo Portugal Gouvêa	IFCH/UNICAMP
Prof. Dr. Pablo Ortellado	EACH/USP
Prof. Dr. Josué Pereira da Silva	IFCH/UNICAMP (Suplente)
Prof. Dr. Yuriy Castelfranchi	FAFICH/UFMG (Suplente)

Junho de 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
MARTA DOS SANTOS – CRB/8 - 5892 – BIBLIOTECA DO IFCH UNICAMP

Sa96e Sawaya, Silvio Ricardo, 1973-  
Entre a paranóia da imaginação e a percepção  
alucinatória: hip-hop e postura de oposição na sociedade  
do fim da história / Silvio Ricardo Sawaya. - - Campinas,  
SP : [s. n.], 2011.

Orientador: Laymert Garcia dos Santos.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de  
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hip-hop (Cultura popular jovem) - Aspectos sociais.  
2. Grafite - Aspectos sociais. 3. Rap (Musica) - Aspectos  
sociais. 4. Violência na cultura popular. I. Santos, Laymert  
Garcia dos, 1948- II. Universidade Estadual de Campinas.  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Between the paranoia of imagination and the hallucinatory perception: hip-hop and oppositional posture at the end-of-history society.

**Palavras-chave em inglês:**

hip-hop,  
graffiti,  
rap music  
violence  
socialism

**Área de concentração:** Sociologia

**Titulação:** Mestre em Sociologia

**Banca examinadora:**

Laymert Garcia dos Santos  
Gilda Figueiredo Portugal Gouvêa  
Pablo Ortellado

**Data da defesa:** 29/06/2011

**Programa de Pós-Graduação:** Sociologia

Silvio Ricardo Sawaya

**Entre a paranóia da imaginação e a percepção  
alucinatória: hip-hop e postura de oposição na sociedade  
do fim da história.**

Dissertação de Mestrado apresentada  
ao Departamento de Sociologia do  
Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Estadual de  
Campinas sob a orientação do Prof. Dr.  
Laymert Garcia dos Santos

Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
defendida e aprovada pela  
Comissão Julgadora em  
29/06/2011

**BANCA**

Prof. Dr. Laymert Garcia dos Santos (Orientador)

Prof. Dra. Gilda Figueiredo Portugal Gouvea (IFCH/UNICAMP)

Prof. Dr. Pablo Ortellado (EACH/USP)

Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (IFCH/UNICAMP; Suplente)

Prof. Dr. Juri Castelfranchi (FAFICH/UFMG; Suplente)

Junho de 2011

2011 09 17 08

*Quir*  
*Buru*  
*Pablo Ortellado*



## RESUMO

Com o desmoronamento do socialismo real no final do século XX – cujos principais marcos foram a queda do Muro de Berlim e a *débâcle* soviética –, o mundo parece ter tomado novos rumos. Neste período, Francis Fukuyama e Robert Kurz desafiaram a esquerda mundial em seus livros *O fim da história e o último homem* e *O colapso da Modernização*, respectivamente, com a seguinte provocação: existe vida possível além da economia de mercado e da democracia liberal que não leve o mundo a uma derrocada catastrófica tal como a sofrida quando da existência do socialismo real? Muito mais do que um apressado “sim, de fato, existe”, esta questão ainda está em aberto vinte anos após sua formulação.

É neste contexto que esta pesquisa procura tratar de pensar o hip-hop como uma forma de construir o que Donna Haraway chama de *postura de oposição*, e isto tanto no que diz respeito aos seus militantes e intelectuais orgânicos quanto aos intelectuais acadêmicos das ciências humanas que sobre ele se debruçam. Esta mesma postura de oposição, se não traz uma resposta ao desafio lançado por Fukuyama e por Kurz, ao menos propõe encará-lo de frente, tendo-se, para isso, de levar bastante em consideração o que é essa união entre economia de mercado e democracia liberal e qual é o preço a ser pago ao se assumir a postura de confrontá-la.

**Palavras-chave:** Hip-hop; Grafite; Rap (Música); Violência; Socialismo.

## ABSTRACT

After the collapse of real socialism at the end of the 20th century – whose main landmarks were the fall of the Berlin Wall and the soviet *débâcle* –, the world seems to have taken new directions. In this period, Francis Fukuyama and Robert Kurz have defied the World Left in their books *The end of History and the last man* and *The collapse of Modernization*, respectively, with the following provocation: is there possible life beyond the market economy and liberal democracy that doesn't take the world to a catastrophic collapse like that suffered during the existence of real socialism? Much more than a hasty “yes, in fact, there are”, this issue is still open twenty years after its formulation.

In this context, this research aims to deal with thinking about the hip-hop as a way to build what Donna Haraway points as oppositional posture, and this regards both to their militants and their organic intellectuals as to social scientists that study and work about hip-hop themes. This same oppositional posture, if does not brings a response to the challenge posed by Fukuyama and Kurz, the least proposes face it straightforward, and it having, for this reason, to take a long account of what is this union between the market economy and liberal democracy and what is the price to be paid for taking the position of confronting it.

**Keywords:** Hip-hop; Graffiti; Rap Music; Violence; Socialism.

## **Agradecimentos**

A minha família, Beti, Leo, João, Max, Willzinho e Fabião, minhas cunhadas, Noemia, Bia e Priscila, meus sobrinhos, Gabi, Pedro, Isa, Duda e Murilo. A minha família adotiva por estes últimos cinco anos, Maria Helena Novaes Curtolo, José Carlos Curtolo, Thiago Novaes Curtolo. Incondicionalmente.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de Mestrado concedida que propiciou dedicação exclusiva à pesquisa, à Universidade Estadual de Campinas e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, enquanto instituição e programa públicos garantidores de condições espaciais, temporais e de acesso para a realização deste trabalho (bibliotecas, arquivos, serviços, funcionários, docentes, outros).

Agradeço intensamente a meu orientador Laymert Garcia dos Santos, por potencializar a produção desta dissertação há oito anos. Desde a primeira vez que conversamos, senti que criamos um vínculo muito forte entre pensamentos, incômodos e provocações tendo a sensação, já numa segunda vez, de que aprender é um processo de amizade. Agradeço também por sua total confiança diante das experimentações da pesquisa.

Aos integrantes da banca examinadora, os professores Gilda Figueiredo Portugal Gouvea, Pablo Ortellado, Josué Pereira dos Santos e Yuri Castelfranchi, meus agradecimentos. A Gilda e Pablo juntos, pelas sugestões, provocações e inquietações externadas desde o Exame de Qualificação e por transformarem meus incômodos em seus próprios e, assim, ao invés de apenas criticarem, ajudarem-me ampliar minha percepção para outras questões. A Josué, pela ajuda e companheirismo durante todo meu trajeto ao longo da graduação e do mestrado e a Yuri, pela força e a gentileza que me foram concedidas.

A Chris da Secretaria de Pós-Graduação e a Beti da Secretaria de Graduação em Sociologia, por sempre estarem por perto quando o desespero burocrático bate à porta. Ao Sandro, Paulo, Ana Paula, Roberto, Luis, Ricardo, Júlia, Sueli e a todos os funcionários da biblioteca do IFCH pelo auxílio e pela amizade durante todos esses anos. Ao Benê do xerox incondicionalmente.

Agradeço aos meus grandes irmãos Mario Augusto Medeiros e Mariana Chaguri, por suas capacidades críticas e de pensamento que me servem de modelo para querer continuar a alçar vôos mais altos como intelectual. Aos amigos Thiago Novaes, Nicole Somera, Aldo, Flavio Ghilardi, Rafael Alves da Silva, Davi Gustavo de Carvalho, Felipe Gava, Sávio Cavalcante, Fabiana Andrade, Pablo Robles, Alexandre D'Ávila, Rachel Ramos, Sergio Silva, Gabriel Rezende, Rodolfo Scachetti, Fábio Candotti, Leonardo Masaro, Leo Cruz, Mariana Faiad Alves, Emerson Freire, Hermes Renato Hildebrand, Luiz Carlos Correa, Luis Gustavo Kconde, Mario do AEL, pelas conversas, pelos debates, pelos erros compartilhados, pelos materiais, pelos engates neste trabalho.

Aos meus mortos do passado, Walter Benjamin, Gilles Deleuze, Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber, Friedrich Nietzsche, Heiner Müller, Octávio Ianni, Florestan Fernandes, Jean Baudrillard, Guy Debord, George Jackson, Frantz Fanon, Pierre Clastres, entre tantos outros. E aos meus heróis do presente, Laymert Garcia dos Santos, Paulo Eduardo Arantes, Roberto Schwarz, Robert Kurz, Roswitha Scholz, Jacques Rancière, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Fredric Jameson, Terry Eagleton, Eduardo Viveiros de Castro, Raúl Zibechi e outros que lutam para manter o pensamento crítico na ordem do dia.

Aos amigos Claudia e Ricardo, Serginho, Marcus Leijoto, Marquinhos, Cosme, Mineiro, Adelmo, Gaúcho, Paulinho, Rodrigo Alves da Silva, Kinho, Luíza Marinho, Isabela Balbino pelos momentos de descontração, incômodos e bate-papo que tivemos durante todos estes anos.

À música *hardcore* por me conectar ao hip-hop. Ao hip-hop, por transformar meu modo de perceber o mundo. Ao grupo Facção Central, por escancarar as

portas desta percepção, e à Jacqueline Urla e ao Negu Gorriak, por trazerem novos incômodos e esperanças.

A todos aqueles que acreditam que o conhecimento, a informação e o pensamento devem ser públicos, livres e gratuitos, como o sol, a água e o ar. Àqueles que disponibilizam ou aceitam disponibilizar suas obras – livros, teses, artigos, filmes, documentários, músicas, entre outras – na Internet, ou outros meios de troca, propagação e distribuição gratuitas, ou de baixo custo. Não há mais como manter os olhos fechados em relação à mudança de estatuto que a Internet imprimiu, e ainda pode imprimir, sobre a pesquisa acadêmica, tanto pela disponibilidade de textos, imagens, filmes, quanto pela velocidade das trocas de informação. Filmes que nunca assistiria, e talvez nem ficaria conhecendo, podem ser *baixados* pela rede em menos de uma hora; referências bibliográficas perdidas, ou aquelas consultas de última hora, não precisam esperar a disponibilidade de horário e de deslocamento até a biblioteca, podem ser feitas na própria Internet por meio de livros disponíveis para *download*. Se o fotocopiadora foi uma importante tecnologia para a pesquisa e o desenvolvimento acadêmico durante o século XX, a união desta com a Internet potencializa de maneira extraordinária a pesquisa e o desenvolvimento no início do século XXI.

Por último e o mais importante, quero agradecer à Maria Claudia Novaes Curtolo por estar ao meu lado nestes últimos anos, transformando amor, amizade e sonhos em potências. Se nesta reta final nos separamos, este amor, esta amizade e estes sonhos ainda continuam a serem compartilhados de outra forma: num primeiro momento desta transformação, isto se parece com o que Montaigne escreve a respeito do rompimento de sua amizade com La Boétie: “Já me acostumara tão bem a ser sempre dois que me parece não ser mais senão meio”, porém, com o passar do tempo, cada meio se transforma em um, abrindo para dois novos caminhos, duas novas utopias.



## **Sumário**

Aviso aos navegantes.....	13
Capítulo I.....	19
Capítulo II.....	53
Capítulo III.....	79
Capítulo IV.....	111
Bibliografia.....	139
Apêndice: Hip-hop: material coletado.....	157



## ***Aviso aos navegantes***

*“A paranóia da imaginação é o fundamento para milhares de teorias conspiratórias – todas as quais são verdadeiras. Lancem seus dados”.*  
Critical Art Ensemble

Ao embarcar na leitura desta dissertação se poderá encará-la como fruto da “paranóia da imaginação” que me pertence. Uma paranóia de esquerda, anticapitalista, utopista e comunista. Não é meu intuito fazer uma análise rigorosa de nossos tempos e de nossa sociedade, e muito menos apontar caminhos e esperanças que levem à terra firme, ou ao paraíso perdido, mesmo porque acredito que vivemos em tempos de análises rigorosas em demasia somadas a cada vez menos caminhos e esperanças relevantes. O objetivo é mais simples que isto: é tentar mostrar algo em nossa sociedade que considero escapar a uma grande parte daqueles que se consideram de esquerda, ou, dito de um modo mais direto, é tentar contaminá-los com a minha paranóia.

Não que esta seja a única ou que não conviva com outras paranóias mais otimistas ou mais pessimistas, afinal “todas são verdadeiras”. Acredito, porém, que devemos considerá-la como um lance de dados de grande importância, uma aposta a ser levada a sério para pensarmos o que significa ser de *oposição* nesse século que se inicia e, principalmente, no que implica assumir essa postura.

Não foi à toa que escolhi o termo “oposição” no parágrafo anterior. Esse termo remete à filósofa-bióloga-ciborgue-feminista-socialista Donna Haraway que em meados de 1980 escreve um manifesto intitulado *Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX*<sup>1</sup>. O objetivo da autora é

---

<sup>1</sup> HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp. 37-129.

criar um novo mito político feminista e de esquerda, “pleno de ironia”, que não tenha mais relação com um certo tipo de “homem original”, *inocente*, no qual se baseiam tanto os mitos liberais, como o mito socialista marxista tradicional.

Ser ciborgue, diz Haraway, não é uma questão de escolha e sim de postura ao assumirmos uma perspectiva que confunda todas as fronteiras que existem na relação entre animal-humano-tecnologia, como também entre realidade e ficção. O ciborgue não nasce de uma origem, pula esse estágio, nasce no meio de uma segunda natureza, alavancada pelo que ficou conhecido por “Terceira Revolução Industrial”. A sua potência política e a luta que daí provém deixou de ser questão de identidades naturalizadas, fixas e pesadas, com seus dualismos, certezas e verdades, e passou a ser questão de *consciência de oposição*, que vem da leveza do acoplamento animal-humano-máquina – pessoal e coletivo –, e de seu constante desmontar e remontar de identidades, contradições e alianças.

Há nesta perspectiva de Haraway dois pontos importantes. O primeiro diz respeito à existência de um processo histórico de mudanças na base sócio-técno-científica que reconfigura os fluxos e relações de poder e abre caminho para novas fontes de análise e ação política. A aposta em uma política-ciborgue surge com a constatação da falência do mito da esquerda tradicional que percorreu todo o século XX. Ou seja, ela ocupa um vazio provocado pela desestruturação da centralidade do trabalho na luta política. A consciência de oposição não se identifica integralmente com a imagem do trabalhador tomando em suas mãos a fábrica e os meios de produção, esta é apenas uma das muitas identidades desmontáveis e remontáveis que o ator político – pessoal e coletivo – é capaz de transmutar.

O segundo ponto diz respeito ao modo pelo qual aquele vazio é preenchido. A consciência de oposição não parte do pressuposto da inocência ou de uma utopia de felicidade e paraíso, como a esfera da comunicação que Jürgen

Habermas descreve em *A nova intransparência*<sup>2</sup>. O mito do ciborgue proposto por Haraway e toda a luta que nele está contida parte de uma espécie de utopia do meio (e não do início e nem do fim) em que não há inocente, nem paraíso, nem certeza de felicidade, há a busca de uma outra possibilidade carregada de risco:

“O membro renovado pode ser monstruoso, duplicado, potente. Fomos todas lesadas, profundamente. Precisamos de regeneração, não de renascimento, e as possibilidades para a nossa reconstituição incluem o sonho utópico da esperança de um mundo monstruoso sem gênero”.<sup>3</sup>

Esta citação pode parecer fora de lugar já que aparecem nela expressões como “*Fomos todas lesadas*”, ou principalmente, “*as possibilidades para a reconstituição incluem o sonho utópico da esperança de um mundo monstruoso sem gênero*”, porém não esqueçamos que este é um manifesto de luta feminista-socialista, que acredito que possa ser expandido para outras lutas políticas de esquerda. O importante, neste caso, é perceber que a aposta não leva a um paraíso, ao “céu na terra”, nem a uma distopia de “fim do mundo”, mas sim à luta “no meio” que carrega a possibilidade de um “*sonho utópico da esperança de um mundo monstruoso*”. Donna Haraway transforma a política-ciborgue em uma política do risco.

Com o fim da União Soviética e a queda do muro de Berlim, no final dos anos 1980, surge a possibilidade de uma nova reinvenção de análises e apostas aberta pelo xeque-mate dado à esquerda operária tradicional. Esses acontecimentos terminaram tanto por desestabilizar os seus teóricos como por colocar em dúvida a sua luta militante. Contudo, ao invés de abrirem para novas possibilidades, o que se viu foi o inverso: uma parte da esquerda voltou suas esperanças para um *back to the future* – recuperação do Estado de bem-estar

---

<sup>2</sup> Artigo escrito basicamente na mesma época em que Donna Haraway escreveu o manifesto. Como Haraway, Habermas reflete sobre o preenchimento do mesmo vazio, porém, podemos dizer que sua tentativa passa pela reformulação do mito da esquerda tradicional substituindo a centralidade do trabalho pela centralidade da comunicação (ideal?), enquanto a de Haraway passa pela formulação de um novo mito e pela aposta na interrupção da comunicação (ruído) que estressa o sistema de controle e o faz entrar em colapso. Ver HARAWAY, Donna, *cit.*, pp. 37-129 e HABERMAS, Jürgen. “A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas”. In: *Novos Estudos Cebrap*. 1987, n. 18, pp. 103-114.

<sup>3</sup> HARAWAY, Donna, *cit.*, p. 108.

social, de um movimento dos trabalhadores no sentido tradicional, da luta por direitos trabalhistas perdidos, a reestatização das empresas privatizadas, entre outras – para, a partir daí, retomar a possibilidade do socialismo, enquanto que uma outra parte fez suas apostas na força de outros movimentos sociais – étnicos, de gênero, GLS, ecológicos, entre outros – que participam de uma reinvenção da esfera democrática e do espaço público tendo como horizonte o ideal de uma esfera comunicativa ampliada como a proposta por Habermas.

Porém, os dois caminhos parecem levar à mesma direção, por duas razões. A primeira é que ambos visam uma luta que leva a um futuro “limpo”, mais próximo de uma determinada perfeição – seja pelo trabalho e pelo Estado, seja pela comunicação e pelo reconhecimento. Isto significa que o mito original não só foi retomado, como também reforçado<sup>4</sup>; a segunda razão é que não se limpa somente o futuro, como também a própria luta. Nesta, não deve haver mais riscos. Em nossa imaginação social, enquanto vivemos numa sociedade repleta de riscos – ecológicos, do crime, das drogas, das epidemias, da pobreza, das ameaças terroristas, entre tantos outros –, o único risco que não pode existir é o de perdermos certos “valores universais” tais como liberdade, direito, democracia e cidadania.

\* \* \*

Aqui vem à tona o ponto central da “paranóia da imaginação” contida nesta dissertação. A sua hipótese é que essa direção leva a uma armadilha (moral?) que

---

<sup>4</sup> Uma explicação interessante e criativa para esse reforço do mito original pode ser encontrada no ensaio de Renato Ortiz “Magia e mercado”. Neste, o autor relaciona os feiticeiros com os economistas, mas considero que podemos estender essa comparação neste caso: “O feiticeiro, ao ser consultado, atende ao pedido do cliente, e com base no saber tradicional formula as prescrições a ser seguidas. Cada ato mágico é singular, único, devendo ser meticulosamente encenado – utilização de determinadas ervas, sacrifício de animais, jejum, às vezes, castigos corporais, respeito às fases da lua etc. Seu êxito depende dessas minúcias. Para que dêem certo é necessário realizá-lo da maneira mais adequada possível. Entretanto, caso nada resulte de concreto, o que ocorre com frequência, tanto o feiticeiro quanto o cliente não desistem, eles atribuem a falha não ao sistema de crenças, mas a algum problema ocorrido na efetivação. (...) O objetivo não alcançado requer portanto uma nova investida, outra metodologia, claro, agora envolvida com maiores cuidados. O fracasso reforça a credibilidade da crença mágica, pois o erro é visto como um acidente indesejável”. ORTIZ, Renato. “Magia e mercado”. In: *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense, 2006, pp. 181-184.

reflete e põe em questão muitas das virtudes ligadas à nossa idéia de civilização (humanismo?) e que de maneira direta afeta a luta política “por um outro mundo possível” – sabendo-se lá o que isso queira dizer nos dias de hoje. O tema escolhido é a *violência*.

Fronteira esta bastante estudada (e cheia de certezas) a partir de vários modos de percepção – urbano, simbólico, ecológico, psicológico, entre outros –, que todavia, em alguns momentos se torna nebulosa, complicada, escorregadia, nos escapa das mãos, como podemos perceber em um (outro) ensaio de Renato Ortiz, *“Violência e Globalização”*. Nele, o autor irá tratar dos atentados terroristas ao *World Trade Center*, em Nova York, no dia 11 de setembro de 2001, para discutir os possíveis deslocamentos de questões que durante todo o século XX eram fortemente ligadas aos Estados-nações, e que agora, no início do século XXI, passam a estar relacionadas a uma “política interna mundial”<sup>5</sup>. Contudo, no início do texto Ortiz escreve:

“Qualquer reflexão a partir de um ato de violência é sempre controversa. Diante da brutalidade do fato a mente oscila entre a faculdade de compreensão e a reprovação ética. *Para evitar mal-entendidos digo logo de início: o ataque ao World Trade Center, ceifando a vida de milhares de inocentes, é um ato condenável. Como todo atentado contra a população civil – bombardeio das cidades européias durante a II Guerra Mundial, bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki, napalm no Vietnã, massacres étnicos na África -, não podemos com ele ser conivente. Mas a condenação moral, malgrado sua intenção, não nos ajuda a compreender o que passou*”.<sup>6</sup>

A expressão *“Para evitar mal-entendidos digo logo de início:”* parece ser mais um pedido de desculpas mesclado a um modo polido para adentrar um assunto proibido, no sentido de que não só a reprovação ética deve ser um *a priori* em relação à faculdade de compreensão, mas, e o mais importante, que o ato de “não dizer” o tornaria cúmplice do tema que pretende tratar. Porém, uma outra questão surge no meio das palavras de Ortiz: o que o leva a equacionar, como que matematicamente, civil = inocente? E se invertermos a ordem aqui exposta, será que não dá para pensarmos que é justamente a força moral causada pela

---

<sup>5</sup> ORTIZ, Renato. “Violência e globalização”. *In: op. cit.*, pp. 185-190.

<sup>6</sup> *Idem*, pp. 185, 186. Grifos meus.

imagem dessa equação<sup>7</sup> que leva o autor a um “curto-circuito” entre reprovação ética e faculdade de compreensão<sup>8</sup>?

Essa violência que nos escapa, que nos pega de roldão e que cria uma espécie de “curto-circuito” nos fluxos dos pensamentos, raciocínios e certezas é a que nos interessa aqui. Buscaremos captá-la e trazê-la à discussão por meio de uma lente especial: o debate em torno do hip-hop<sup>9</sup>.

Este debate é interessante para se compreender essas armadilhas pelo próprio modo como o discurso em torno do hip-hop é construído. Como veremos mais adiante, algumas categorias são percebidas positivamente tornando-se aquelas com as quais o hip-hop deve se identificar como ação social / movimento social / auto-estima / resistência / democracia / diversidade / mundialização / comunidade / conhecimento / autogestão / cidadania / arte / paz / educação / consciência / saúde / família / respeito, enquanto que outras têm de ser expurgadas, esterilizadas de seus horizontes por uma *questão de princípios*, como violência / crime / drogas / machismo / capital / sistema / ordem / homofobia /

---

<sup>7</sup> A força moral contida na relação entre civil e inocente parece tornar-se mais forte quanto mais a imagem que criamos daqueles momentos atrozos nos remete a um cotidiano “normal” da vida das pessoas. Deste modo, ao imaginarmos que na manhã de 06 de agosto de 1945, momentos antes de explodir a bomba atômica sobre Hiroshima, crianças estavam a caminho de suas escolas, trabalhadores de suas fábricas, jovens enamorados se encontravam um diante do outro pela última vez, trocando um último beijo, não há como romper com o elo translúcido entre civil e inocente. Contudo, essa é uma das inúmeras imagens possíveis, muitas das quais borram essa relação direta, como, por exemplo, ao imaginarmos as comemorações dos civis estadunidenses com a rendição do Japão na Segunda Guerra Mundial, graças ao “mal necessário” das bombas atômicas que causaram a morte daqueles “outros” civis inocentes. Ou ainda, como no documentário de Eugene Jarecki, *Why we fight* (que Brasil surgiu em DVD com o título “Razões para a guerra”, Sony, 2005), quando uma civil vietnamita, vítima dos horrores da guerra do Vietnã, hoje norte-americana naturalizada, trabalha fabricando mísseis destinados ao bombardeamento do Afeganistão e do Iraque.

<sup>8</sup> Esse curto-circuito torna-se ainda mais claro se pensarmos que no livro dentro do qual o ensaio se encontra, Renato Ortiz está o tempo todo pensando criticamente no papel das Ciências Sociais e na relação desta com os saberes comuns, com o senso comum, da sociedade. A inversão da ordem das coisas, neste caso, mais parece pegar o autor de roldão de modo tal que ele próprio nem possa imaginar.

<sup>9</sup> Estava instigado a escrever “o debate acadêmico em torno do hip-hop”, mas retirei a palavra grifada, pois tive dúvidas quanto à questão de inserir, ou não, artigos jornalísticos no termo “acadêmico”. O que quero que se tenha em mente aqui é que não tratarei do hip-hop (ou de qualquer um de seus elementos) de maneira direta, como a maioria dos artigos, teses, livros o fazem. O que será focado é a construção que esses mesmos artigos, teses, livros fazem a partir do hip-hop, por isso a expressão “debate em torno do hip-hop”.

indústria fonográfica / globalização/ delinqüência juvenil / sociedade do espetáculo / indústria cultural / mercado. Quanto maior a distância que um autor constrói entre os dois lados, mais simples e fluido fica tratar destes temas, como, por exemplo, nas palavras de Oswaldo Faustino:

“É ensurdecador o brado que emana da goela do inferno – logo ali, em torno da grande cidade. Vem em ondas concêntricas e vai tomando as zonas centrais, as circunvizinhanças dos ricos condomínios, as universidades – um brado que fede, que arde, que sangra, que dói –, carregado de miséria, de fome, de desemprego, de desabrigo, de violência, de crueldade, de álcool, de drogas, de estampidos e de carências (de oportunidades, de educação, de saúde, de respeito, de direitos, de futuro). (...) A vergonha da vida discriminada da favela dá lugar à altivez própria dos que se descobrem capazes de fazer arte, de mudar a própria vida e daqueles a quem amam. E de transformar a falta de uma perspectiva existencial na saudável e transformadora consciência da cidadania. Talvez seja a isso que se possa chamar ‘ideologia do hip hop’”.<sup>10</sup>

Apesar do autor nos mostrar o que é uma transformação limpa e heróica da “goela do inferno” na “saudável e transformadora consciência da cidadania” (civil = inocente?), nossos olhos, na maior parte das vezes, se direcionarão para um outro lado, aquele em que os problemas não param de retornar pela própria dinâmica do hip-hop e pelos acontecimentos que em torno dele fazem transbordar a todo o momento as fronteiras que separam aquelas categorias acima citadas e que transformam afinidades e alianças em críticas, decepções ou, na pior das hipóteses, num espanto seguido de silêncio<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> FAUSTINO, Oswaldo. “Introdução”. In: CASSEANO, Patrícia, DOMENICH, Mirela, e ROCHA, Janaína. *Hip Hop – a periferia grita*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001, pp. 9-11.

<sup>11</sup> Slavoj Zizek faz uma interessante provocação aos intelectuais ocidentais e ocidentalizados de esquerda quando se refere ao fenômeno da interpassividade. Zizek comenta como estes intelectuais costumam projetar seus fantasmas ideológicos por meio de um Outro, como “a classe trabalhadora” ou “as vítimas da Bósnia”, enquanto prosseguem calmamente com a sua carreira acadêmica e, assim, com a sua “pequena existência burguesa de universitários, enquanto iam exercendo o seu dever progressista através do Outro”. O problema surge quando esse Outro não age, ou não quer agir, de acordo com as expectativas depositadas nele, causando então um mal-estar no sujeito interpassivo: “Aqui, o caso de Peter Handke é exemplar. Durante muitos anos, ele viveu, de modo interpassivo, através dos Eslovenos (a sua mãe era eslovena), uma vida ‘autêntica’, liberta da corrupção da sociedade ocidental e capitalista de consumo. (...) Ora, a independência da Eslovênia e o facto de ela ter consentido na adesão à União Européia provocou uma violenta agressividade em Handke; nos seus recentes escritos, trata os Eslovenos de escravos do capitalismo austríaco e alemão que teriam vendido a sua herança ao Ocidente... E tudo isso unicamente porque o seu jogo interpassivo foi perturbado, ou seja, precisamente porque os Eslovenos já não se comportavam da maneira que lhe permitia ser autêntico, através deles, de

\* \* \*

Para tirar maior proveito da força desta paranóia e possibilitar que a experiência de contaminação funcione, proponho partirmos da sugestão que Deleuze empresta de Proust de tratar os livros como óculos, direcionados para o Fora<sup>12</sup>. Isso fica mais claro na seguinte passagem:

“É que há duas maneiras de ler um livro. Podemos considerá-lo como uma caixa que remete a um dentro, e então vamos buscar seu significado, e aí, se formos ainda mais perversos ou corrompidos, partimos em busca do significante. E trataremos o livro seguinte como uma caixa contida na precedente, ou contendo-a por sua vez. E comentaremos, interpretaremos, pediremos explicações, escreveremos o livro do livro, ao infinito. Ou a outra maneira: consideramos um livro como uma pequena máquina a-significante; o único problema é: ‘isso funciona, e como isso funciona?’ Como isso funciona para você? Se não funciona, nada se passa, pegue outro livro. Essa outra leitura é uma leitura em intensidade: algo passa ou não passa. Não há nada a explicar, nada a compreender, nada a interpretar. É do tipo ligação elétrica. (...) Essa outra maneira de ler se opõe à primeira porque relaciona imediatamente o livro com um Fora”.<sup>13</sup>

Gostaria que o leitor encarasse essa colocação de duas formas. A primeira, que esta dissertação seja enfrentada como um óculos. Como já disse no início desta viagem, minha intenção não é fazer uma análise rigorosa, nem apontar caminhos e esperanças que levem à terra firme, mas perceber de uma outra forma o modo como o pensamento de esquerda está se estruturando – o que afeta diretamente as suas apostas a curto e a longo prazo – e, a partir daí, colocar em questão sua força enquanto *oposição* neste início de século.

A segunda, que se a dissertação nega ser um “livro do livro” não pode fugir ao seu destino de ser “óculos de óculos”. Escrita por intensidades, ela deve ser lida em intensidades. Sabemos que ao colocarmos um óculos por cima de outros, lentes sobrepostas a outras lentes, a imagem muitas vezes torna-se turva, embaçada, dificultando ainda mais a visão. Porém, como no filme *Blow up* de

---

modo interpassivo”. ZIZEK, Slavoj. “O sujeito interpassivo”. In: *A subjetividade por vir: ensaios críticos sobre a voz obscena*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2006, pp. 28, 29.

<sup>12</sup> Ver FOUCAULT, Michel. “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”. In: *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, pp. 69-78.

<sup>13</sup> DELEUZE, Gilles. “Carta a um crítico severo”. In: *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992, pp. 16, 17.

Michelangelo Antonioni, quanto mais abstratas vão se tornando as imagens ampliadas da fotografia (imagens de imagem) tirada por Thomas, maior é sua certeza de que ali se esconde algo importante que deve ser levado em consideração. O filme de Antonioni nos mostra que as paranóias não são feitas de imagens limpas e perfeitas, mas, de repente, de um conjunto de forças que transitam entre o modo de ver e a compreensão do objeto.

Contudo, vamos com calma. Não nos assustemos, nem nos afobemos. Aqui não partimos da urgência da História e sim da paciência e das conseqüências do Destino. Se a violência se encontra neste texto desde o início, o hip-hop não. Este surgirá num segundo momento e aos poucos tentará tomar conta. O foco, por ora, se dirigirá a um outro tipo de curto-circuito, que se inicia na segunda metade do século XX com o advento da “Terceira Revolução Industrial” e que tem como ponto nevrálgico o fim do socialismo real soviético e a queda do muro de Berlim: é o curto-circuito que desfigura todos os limites entre esquerda e direita, capitalismo e comunismo, Estado e mercado, liberalismo e comunismo, dominante e dominado, explorador e explorado, colonizador e colonizado, proletário e burguês. Limites estes que ao longo de todo século XX pareciam estar tão bem definidos tanto na mente dos que se consideravam de direita como na daqueles que se diziam de esquerda.

A leitura deste momento, de fim de um século e início do outro, terá como base dois livros que não são bem vistos nem bem quistos no meio acadêmico, talvez por terem sido encarados com demasiada “seriedade teórica”, ao invés de serem pensados como parte das grandes narrativas do fim do século XX. São eles: *O fim da história e o último homem* de Francis Fukuyama e *O colapso da modernização* de Robert Kurz.

Para quem até aqui funcionou – boa viagem.



## Capítulo I

*“Utilizei a circunlocução ‘as relações sociais da ciência e da tecnologia’ para indicar que não estamos lidando com um determinismo tecnológico, mas com um sistema histórico que depende de relações estruturadas entre pessoas. Mas a frase deveria também indicar que a ciência e a tecnologia fornecem fontes renovadas de poder, que nós precisamos de fontes renovadas de análise e de ação política”.*

Donna Haraway

*“Durante os inúmeros debates de que participei ao longo da década de 90, costumava dizer que entre a queda do muro de Berlim e a Guerra do Golfo, eu preferia esta última como metáfora de uma nova época. A débâcle soviética determinou mais o fim de uma ordem do que o início de outra. Já a Guerra do Golfo trazia mais os germes de algo desconhecido”.*

Renato Ortiz

*“O pensar é inimigo do viver. Existe uma diferença entre pensar e ser, entre pensar e viver. É o paradoxo da existência humana. Flaubert disse que o individualismo é a barbárie. A conseqüência é o pensamento de Foucault, o humanismo é a barbárie, porque humanismo significa também exclusão, seleção. A humanidade se coloca um objetivo, o caminho para o alvo exige controle, organização, disciplina, seleção. Quando se trata da emancipação humana, o inimigo é um inimigo da humanidade, portanto não é um ser humano. Essa é a questão fundamental”.*

Heiner Müller

A mudança de uma ordem à outra parece ser a questão que nos foi posta no final do século XX. Pensaram-na de diversas formas, conforme o grau de percepção e análise de quem a encarava, e ainda comportando uma alta gama de oportunidades e ameaças. Momento este entendido, em grande parte das vezes, como o final de uma *era* ou de uma *época* e início de uma outra: da ideologia à informação<sup>14</sup>; do nuclear às guerras totais<sup>15</sup>; do confronto imperialista entre duas grandes potências à política de consenso internacional de uma ordem cosmopolita<sup>16</sup>. Contudo, muito mais do que uma mudança de eras, este é o momento de *reestruturação de relações de forças rivais*. Se os “germes de algo desconhecido” abrem as possibilidades para a renovação das apostas, é esta reestruturação de forças que criará uma perda de sentido e manterá as apostas circunscritas num determinado limite. Por esse prisma, podemos pensar que a questão central do final do século XX talvez não seja a mudança de ordem, mas sim o decreto de morte da ideologia (utopia?) comunista.

A esquerda comunista sofreu um golpe duro e frontal em sua luta. Mesmo que grande parte de sua *intelligentsia* tenha construído suas reservas e críticas em relação ao *socialismo real*, ao longo do século XX, a dissolução da União Soviética e a queda do muro de Berlim passaram a ser “o marco” simbólico para seus rivais. Estes decretaram sua morte enquanto inimigo, ou seja, 141 anos após Karl Marx e Friedrich Engels escreverem o *Manifesto do Partido Comunista*, o capitalismo conseguiu exorcizar o espectro do comunismo de seu corpo e de sua alma, o que não significa que na realidade os comunistas e suas idéias tenham deixado de existir e, às vezes, até mesmo reaparecido em forma de pesadelo<sup>17</sup>,

---

<sup>14</sup> Cf. KAPLAN, Robert. *À beira da anarquia: destruindo os sonhos da era pós-guerra fria*. São Paulo: Futura, 2000, e SOROS, George. *A crise do capitalismo global: os perigos da sociedade globalizada: uma visão crítica do mercado financeiro internacional*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

<sup>15</sup> Cf. DELMAS, Philippe. *O belo futuro da guerra*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

<sup>16</sup> Cf. GUIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000, e ORTIZ, Renato. *Op. cit.*, pp. 185-190.

<sup>17</sup> Como pudemos acompanhar nas eleições para a presidência do Brasil em 2002 e na dos Estados Unidos em 2008. No primeiro caso, houve uma tentativa de retomada do medo do comunismo por uma parte da imprensa porque o candidato do Partido dos Trabalhadores, Luiz Inácio da Silva, por mais que assumisse uma posição mais moderada em sua campanha, ainda presumia o risco de uma perda de controle do partido em relação aos seus “radicais”, chegando-se ao ponto da revista *Veja* publicar, no dia 23 de outubro de 2002, uma capa com o cão mitológico

mas sim que a partir deste marco tenha acabado a “sagrada perseguição a esse espectro”<sup>18</sup>, tendo fim o medo de seu assombro.

O que também não significa que *inimigos* tenham deixado de existir. Se, como apontam alguns autores tais como Hans Magnus Enzensberger e Phillipe Delmas, a Guerra Fria, ao invés de ser pensada como o momento da possibilidade de extermínio da humanidade, também possa ser entendida como um jogo voltado à extração de *mais-valia* de dominação pelas duas grandes potências<sup>19</sup>, fica claro que o vazio deixado por um dos dois lados deveria ser preenchido rapidamente. E vários foram os “inimigos menores” que surgiram ao longo dos anos 1990, como os cartéis de drogas, o crime organizado, o choque entre civilizações, o nacionalismo exacerbado, a direita radical. Porém, foi apenas no início do século

---

de três cabeças Cérbero, cujas cabeças eram respectivamente as de Lênin, Marx e Trotsky e cujo título de chamada era: “O que querem os Radicais do PT”. No segundo caso, Barack Obama foi acusado por seu concorrente direto John McCain de ser socialista. Como apontou o jornal *New Yorker* no dia 27 de outubro de 2008, tem-se a impressão de que a diferença entre capitalismo e socialismo se tornou a porcentagem da taxa de imposto que cada um dos aspirantes ao poder cobrará de seus cidadãos. No primeiro caso, referente ao Brasil, parece ser menos uma questão de medo do que de controle do candidato e do partido; já no caso dos EUA, como também apontado pelo jornal, parece ser uma questão de desespero do Partido Republicano às vésperas de uma eleição perdida. Capa *Revista Veja*, outubro de 2002. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/231002/sumario.html> (Acesso em: 21/04/2010), e “Barack Obama is a socialist?”. In: *The New Yorker*, outubro de 2008. Disponível em: <http://www.msnbc.msn.com/id/27397938/> (Acesso em: 21/04/2010).

<sup>18</sup> Ver MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich. “Manifesto do Partido Comunista”. In: *Estudos Avançados*. São Paulo: USP, IEA, vol. 12, n. 34, 1998, p. 7.

<sup>19</sup> Hans Magnus Enzensberger, ao tratar a Realpolitik como a forma política do imperialismo que dura do século XIX até o fim da Guerra Fria, escreve: “A chamada Realpolitik providenciava para que cada guerra civil fosse insuflada e instrumentada por forças externas. As partes conflitantes serviam como figura de um jogo mais abrangente. (...) As superpotências insistiram nessa lógica ainda nos anos 70. Elas mantinham guerras por meio de agentes substitutos e intrometiam-se em todo conflito que pudesse trazer-lhes as vantagens de um jogo sem vencedores. Empenhavam-se para que tais conflitos atingissem quase o limiar de uma Terceira Guerra Mundial”. ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Guerra Civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 12, 13. Já Phillipe Delmas, que foi encarregado das questões político-militares do Ministério do Exterior francês até 1993, escreve sobre o período da Guerra Fria no qual as armas nucleares se tornam a própria ordem do mundo: “Os dois Grandes foram forçados a se entender por mais que sua confrontação se tenha tornado também cumplicidade e sua diplomacia, encenação. Os encontros, as entrevistas coletivas, as cerimônias de assinaturas e as inumeráveis sessões de negociações eram a liturgia da dissuasão em sua majestade. Eram sessões de exorcismo da morte nuclear. Mas elas permitiam sobretudo consolidar o condomínio. É esta vontade de hegemonia e não as dificuldades técnicas que fizeram dobrar, a cada etapa, a duração das negociações de controle de armamentos: três anos para as primeiras, seis para as segundas e doze para as últimas. Quando os dois Grandes decidiram se desarmar, em 1987 e depois em 1991, lhes bastaram algumas semanas para acertar as primeiras regras e alguns meses para regular as modalidades”. DELMAS, Phillipe. *Op. cit.*, p. 66.

XXI que um outro inimigo absoluto foi encontrado, um novo espectro que passou a rondar o mundo: o terrorismo.

Dois livros emblemáticos – tanto por seus conteúdos quanto pelas críticas despertadas –, relacionados aos acontecimentos do fim do *socialismo real*, são publicados no início da década de 1990, a saber, *O fim da história e o último homem* de Francis Fukuyama, desenvolvido a partir do artigo *O fim da história?* publicado em 1987 para a revista *The National Interest*, e *O colapso da modernização* de Robert Kurz. Livros escritos no calor da hora e de forma audaciosa tendente à provocação. Um amálgama que faz transbordar a limitação da crítica do âmbito teórico e que impele o crítico à urgência, à impaciência e a uma tomada de posição, não havendo como ser rebatido apenas no campo teórico, mas devendo ser enfrentado no terreno da aposta e da política.<sup>20</sup>

Para uma tentativa de melhor compreender a razão disso acontecer, podemos partir da reflexão de Theodor Adorno sobre a forma do *ensaio*<sup>21</sup>. Adorno mostra como há uma determinada incompatibilidade entre a forma do ensaio e a forma científica. Pois nesta existe uma estrutura conceitual sólida, hermética, enquanto que naquela não há uma estrutura e sim uma cristalização instável de fragmentos díspares que torna o todo legível: o ensaio é um *campo de forças*. A razão científica é certeza e prova; o ensaio, experimentação, antecipação, relação com a novidade. Ao se tratar cientificamente o ensaio, sempre sobra um resto que não pode ser antecipado e este resto é o que torna os livros de Fukuyama e de Kurz tão interessantes.

---

<sup>20</sup> Penso ser esta a principal diferença destes dois livros em relação a trabalhos mais minuciosos a respeito do mesmo assunto, como por exemplo os três volumes da *Era da Informação* de Manuel Castells.

<sup>21</sup> ADORNO, Theodor. “O ensaio como forma”. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003, pp. 15-45. Também vale notar aqui que não foi por acaso que os dois grandes contribuintes para que o livro de Kurz fosse editado na Alemanha e traduzido no Brasil foram Hans Magnus Enzensberger, poeta, ensaísta e romancista, e Roberto Schwarz, ensaísta e crítico literário. A relação destes com a literatura e com o ensaio provavelmente refletiu no modo como *O colapso da modernização* não só foi lido, mas também percebido como uma potência crítica. Ver KURZ, Robert. “‘O colapso da modernização’ – 15 anos depois”. In: *Revista Reportagem*. São Paulo, outubro de 2004. Disponível em: <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz180.htm> (Acesso em: 22/04/2010).

Ambos constroem suas narrativas sobre o mundo contemporâneo mediante uma reformulação da percepção histórica do século XX. Ao passo que o encontro de Fukuyama com a história passa pelas lentes da democracia liberal e da economia de mercado, o de Kurz passa pelas lentes da sociedade de trabalho abstrato e do fetichismo da mercadoria. A forma narrativa abre a oportunidade para uma leitura inusitada destes livros:

“O livro de Kurz procura adivinhar e construir o movimento do mundo contemporâneo, o qual trata de colocar em forma narrativa. Como no romance moderno, esta depende de operações díspares, sem nada de épico em si mesmas, de que entretanto depende a força do andamento de conjunto. Assim, a exposição combina observações avulsas, glosas do bate-boca ideológico mundial, uma tese a contracorrente sobre a dinâmica geral da atualidade, revisões críticas de noções do *establishment*, à direita e à esquerda, análises econômicas, rápidos excursos históricos, e um panorama – este vertiginoso, de verossimilhança notável – da devastação planetária trazida pelo progresso recente do capital. (...) Se em Marx assistimos ao aprofundamento da luta de classes, onde as sucessivas derrotas do jovem proletariado são outros tantos anúncios de seu reerguimento mais consciente e colossal, em Kurz, 150 anos depois, o antagonismo de classe perdeu a virtualidade da solução, e com ela a substância heróica. A dinâmica e a unidade são ditadas pela mercadoria fetichizada – o anti-herói absoluto – cujo processo infernal escapa ao entendimento de burguesia e proletariado, que enquanto tais não o enfrentam”.<sup>22</sup>

Podemos então lê-los como grandes narrativas contemporâneas possibilitadas por um acontecimento histórico de peso. Eis um modo pouco explorado pelos comentadores dos dois livros. Desta forma, direcionamos-nos para os apontamentos, para as tendências que são traçadas, não importando tanto se suas bases teóricas estejam corretas ou erradas, se sejam verdadeiras ou falsas, mas principalmente, se a narrativa faz sentido ou não. Sendo assim, outras questões surgem diante de nossos olhos e nos fazem pensar por um outro viés acerca de nossas apostas no século que se inicia.

De imediato, uma destas questões, tal como apontado por Schwarz, é perceber que o anti-herói absoluto de Kurz – e podemos dizer o mesmo a respeito do grande herói absoluto de Fukuyama – é um *mecanismo social*. É ele quem delimita as relações sociais num determinado campo de forças. Uma das lições

---

<sup>22</sup> SCHWARZ, Roberto. “Ainda o livro de Kurz”. In: *Novos Estudos Cebrap*, n.37, novembro de 1993, pp. 135, 136.

que tanto o livro de Fukuyama quanto o de Kurz nos ensina é que estamos deveras inseridos nesse mecanismo e que refletir a partir dele pode abrir uma possibilidade de pensar em como renovar as nossas fontes de análise e ações políticas, e em nossa responsabilidade se não o fizermos.

Começamos pela consagração de uma época, o canto de triunfo pleno do capitalismo, não só pela luta do passado e pelo reconhecimento do presente, mas principalmente pelo fechamento do futuro. Bem-vindos ao fim da história.

\* \* \*

A importância do artigo e do livro de Fukuyama consiste no fato de que ambos trazem de forma crua a visão utópica de um vencedor, o grito de vitória do herói ocidental – a *democracia liberal* e seu duplo, o *capitalismo* –, diante da queda de seu último inimigo, o comunismo. O que Fukuyama constata é simples: o triunfo do Ocidente, da “idéia” e da consciência ocidentais, já que chegamos “ao ponto final da evolução ideológica da humanidade e à universalização da democracia liberal ocidental como a forma final de governo humano”<sup>23</sup>.

Fukuyama constata e não propõe; diz que sua missão é construir um marco conceitual que permita distinguir entre o essencial e o contingente na história, embora possamos notar que, através dos óculos da democracia liberal e do capitalismo, ele na verdade já saiba separar de antemão o essencial do contingente. É isto que lhe permite o controle absoluto sobre sua narrativa. A imagem que surge é a do herói e seu duplo observando do ápice da montanha da humanidade – o *Estado universal e homogêneo* – seus inimigos mortos pelo caminho que, como único vencedor, pode então contar sua história, ou seja, criar seu mito. Esta narrativa pode ser separada em três partes: a *reconstrução do passado*, a *expansão ilimitada do presente* e o *fechamento do futuro*.

---

<sup>23</sup> FUKUYAMA, Francis. “¿El fin de la historia?”. In: *El fin de la Historia y otros escritos*, p. 4. Disponível em: <http://www.inabima.org/Biblioteca/INABIMA---/A-L/F/Fukuyama,%20Francis%20-%20El%20fin%20de%20la%20Historia/> (Acesso em: 27/07/2010).

## A reconstrução do passado

Para que o ápice exista, é necessário uma trajetória progressiva, direcionada para o *bem*. Além disso, os caminhos percorridos pelo herói e seu duplo devem ser naturais e livres de culpa, tal como um “curso natural da história” ou uma “evolução social da humanidade”. Este percurso inicia-se por meio de um mito fundador – emprestado de Hegel – não apenas responsável por abrir os caminhos econômico e político da humanidade, mas também essencial no que diz respeito à linearidade e à direcionalidade de pelo menos um deles. O mito em questão é aquele da dialética do senhor e do escravo.

“Para Hegel a liberdade não é apenas um fenômeno psicológico, mas a essência daquilo que é distintivamente humano. Nesse sentido, liberdade e natureza são diametralmente opostas. Liberdade não significa a liberdade de viver na natureza ou de acordo com a natureza; mais exatamente, a liberdade só aparece quando o homem é capaz de transcender sua existência natural e criar um novo eu *para si mesmo*. O ponto de partida emblemático desse processo de auto criação é a luta até a morte só por prestígio”.<sup>24</sup>

É através da batalha cruenta por puro prestígio que o homem obtém sua autoconsciência separando-se, assim, da natureza. Nela, os homens se distinguem em dois grupos: aqueles que transcendem a necessidade física ou natural ao vencerem o medo da morte – os senhores –, e aqueles que, exatamente por medo da morte, submetem-se aos desejos dos primeiros – os escravos. A consciência do senhor é em certo sentido mais elevada que a do escravo, pois este não consegue se erguer acima de sua natureza animal por medo da morte violenta. Porém, num segundo momento, é por meio do trabalho que o escravo realiza para seu senhor que ele, aos poucos, vai adquirindo a consciência de si, controlando seu desejo animal e ascendendo à condição humana. Ele então percebe que não pertence à natureza, mas que, ao contrário, faz-se distinto dela e pelo trabalho tem condições de transformá-la. É neste instante que o escravo é capaz de travar uma segunda batalha, desta vez não mais cruenta, porém voltada para o reconhecimento de sua humanidade.

---

<sup>24</sup> FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 193.

A partir da separação do homem da natureza, abrem-se os dois caminhos progressivos que o herói e seu duplo devem trilhar para chegar ao ápice. O primeiro é o econômico, representado na figura da *ciência natural moderna*, que consiste na união entre *inovação tecnológica* e *organização racional do trabalho*. A ciência natural moderna cria um *Mecanismo social* de interpretação do desejo e da razão cujo desenvolvimento progressivo dá direcionalidade e coerência à história humana ao longo dos séculos. A força que move este Mecanismo é o desejo humano de produzir e consumir. O homem é uma criatura econômica na medida em que é impulsionado pelos imperativos do crescimento econômico e da racionalidade industrial que, por sua vez, caminham para a acumulação ilimitada de riqueza e para a dominação ilimitada da natureza.

Entretanto, o econômico satisfaz apenas a parcela do homem ligada ao desejo e à razão. Logo, falta-lhe uma outra parte importante de ser saciada: a do *thymos*<sup>25</sup> (“espírito”). E o político é o caminho aberto para a satisfação timótica do homem, representado na figura da *luta pelo reconhecimento*. De acordo com Fukuyama, se no início o senhor possui um desejo de ser reconhecido como superior, denominado de *megalothymia*, a luta do escravo se dá por uma *isothymia*, pelo desejo de ser reconhecido como igual e então, a história direcional, através deste caminho, passa a ser a história da emergência, do crescimento e do declínio da *megalothymia*, chegando-se enfim ao Estado universal e homogêneo no qual a *isothymia* é o imperativo político.

É por esta construção que toda a história é remodelada para só depois servir como medida. Os inimigos mortos são culpados por seu próprio fim, liberando o herói e seu duplo de qualquer resquício de culpa que possa existir:

---

<sup>25</sup> “O thymos, como aparece na República ou na história de Havel, é algo parecido com um inato senso humano de justiça, e como tal é a sede psicológica de todas as virtudes nobres como o desprendimento, idealismo, moralidade, auto-sacrifício, coragem e honradez. O thymos oferece apoio emocional todo-poderoso ao processo de valorização e avaliação e permite aos seres humanos subjugar seus mais fortes instintos naturais em benefício do que acreditam ser correto ou justo. As pessoas avaliam e atribuem a si mesmas em primeiro lugar, e sentem indignação por sua própria conta. Mas são capazes também de atribuir valor a outras pessoas e de sentir indignação por conta dos outros”. *Idem*, p. 214.

“As guerras desencadeadas por essas ideologias totalitárias foram também diferentes, envolvendo a destruição em massa de populações civis e dos recursos econômicos – daí o termo ‘guerra total’. Para se defender dessa ameaça, as democracias liberais foram levadas a adotar estratégias militares como o bombardeio de Dresden ou de Hiroshima que, no passado, teriam sido considerados genocídio”.<sup>26</sup>

O passado é condensado, traduzido e medido de acordo com as metas que os diversos países, ou territórios, alcançaram em termos de democracia liberal e economia de mercado. Sendo assim, a possibilidade de culpa pelas conseqüências da bomba atômica lançada em Hiroshima se desfaz em prol de uma mistura entre legítima defesa, em detrimento a um Japão imperial e fascista e em vista do sucesso deste mesmo país no pós-guerra rumo à democracia liberal e à economia de mercado<sup>27</sup>. Pelo mesmo *modus operandi*, as ditaduras de direita na América do Sul são interpretadas como problemas internos de países que precisaram fazer uso da força totalitária de seus exércitos para fortalecerem a economia de mercado, colocarem-se de volta nos eixos e, assim, conseguirem devolver um país “democraticamente” mais avançado ao próprio povo<sup>28</sup>.

Mas os caminhos econômico e político não passam apenas pelos intervencionismos interno ou externo. Em alguns momentos, parece que a mudança de uma trajetória “normal” passa, com o correr do tempo, a ser tragada pela e para a “normalidade”, como por exemplo no caso do principal inimigo do herói e seu duplo, o comunismo.

---

<sup>26</sup> *Idem*, p. 32.

<sup>27</sup> “O fascismo japonês (como sua versão alemã) foi derrotado pela força do exército americano na Guerra do Pacífico, e a democracia liberal foi imposta ao Japão pelos Estados Unidos vitoriosos. (...) Mais importante é a contribuição feita pelo Japão, por sua vez, ao seguir os passos dos Estados Unidos para criar uma verdadeira cultura de consumo universal, que chega a ser tanto um símbolo como a base de suporte do Estado homogêneo universal”. FUKUYAMA, Francis. “¿El fin de la historia?”, *cit.*, p. 10.

<sup>28</sup> “Uma vez realizados os objetivos limitados a que se dispuseram – eliminação do terrorismo, restauração da ordem social, fim do caos econômico e assim por diante – os governantes autoritários da Direita, na América Latina e na Europa, não podiam mais justificar sua continuação no poder e deixaram de confiar em si mesmos”. FUKUYAMA, Francis. *O fim da história...*, *cit.*, p. 49.

Para Fukuyama, o comunismo foi um processo de modernização transcorrido por um caminho não-natural, anormal<sup>29</sup>. Deu certo num primeiro momento, já que em uma única geração ele foi capaz de alcançar um nível de industrialização que países industrializados mais antigos “*levaram cerca de dois séculos para realizar **sem o uso de meios coercitivos***”<sup>30</sup>. Porém, como um Mecanismo ‘anormal’, ele falhou na satisfação dos desejos do homem econômico, tanto pelo lado da produção quanto pelo do consumo. Ainda, com o surgimento da chamada era da informação, os países que o compunham não mais conseguiam acompanhar a ciência natural moderna do Ocidente. É certo que a insatisfação do homem, como criatura econômica, reflete na insatisfação política; logo, o principal motivo para o colapso do comunismo foi a vitória da luta pelo reconhecimento dos povos sobre a *megalothymia* de um pequeno grupo que, quando no poder, massacrava os desejos e a dignidade da maioria da população.

“O fracasso econômico foi apenas um entre muitos fracassos do sistema soviético, que teve o efeito de catalisar a rejeição do sistema de crenças e expor a fraqueza da estrutura subjacente. O fracasso fundamental do totalitarismo foi sua incapacidade de controlar o pensamento. Os cidadãos soviéticos demonstraram que durante todo o tempo haviam conservado a capacidade de pensar por eles mesmos”<sup>31</sup>.

Também é possível que os obstáculos da trajetória progressiva ora se desfaçam naturalmente, ora por meio de intervenções, porém, em qualquer um dos casos, podemos perceber que não existe a culpa porque em nenhum momento existe intencionalidade do herói atacar. Ele é defensivo e pacífico, possui caráter não-beligerante. Fukuyama mostra isto por meio da afirmação do cientista político Michael Doyle segundo a qual nos duzentos e poucos anos de existência da democracia liberal, raras são as guerras transcorridas entre dois

---

<sup>29</sup> “O totalitarismo comunista era entendido como uma fórmula para deter os processos naturais e orgânicos da evolução social, substituindo-os por uma série de revoluções impostas de cima para baixo: a destruição das antigas classes sociais, a industrialização rápida e a coletivização da agricultura. (...) Estavam suspensas as regras normais da modernização política e econômica, consideradas pelos cientistas sociais como praticamente universais nas sociedades ‘normais’”. *Idem*, p. 67.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 132. Grifos meus.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 58.

Estados democráticos. O que não significa, por sua vez, que o herói não esteja (sempre) preparado para a batalha:

“É claro que as democracias liberais podem lutar contra Estados que não são democracias liberais como os Estados Unidos lutaram em duas guerras mundiais, na Coréia, no Vietnã e recentemente no Golfo Pérsico. A determinação com que lutaram nessas guerras talvez tenha excedido a dos monarcas e déspotas. Mas entre si as democracias liberais manifestam pouca desconfiança ou interesse em dominação mútua. Compartilham princípios de igualdade e direitos universais, e portanto não tem motivos para contestar a legitimidade umas das outras”.<sup>32</sup>

Após o passado ter sido reconstruído aos olhos do herói e seu duplo de maneira natural e isenta de culpa, ele então se volta para o presente para mostrar que nada lhe escapa. Se o mundo material não é perfeito, isto não quer dizer que a humanidade não tenha chegado em sua *perfeição, como potência*.

### **A expansão ilimitada do presente**

Se esta é uma narrativa sobre o triunfo das “idéias” e da consciência Ocidentais conquistado sobre todos os seus inimigos, podemos dizer que há uma certa disritmia entre a perfeição da idéia e a sua atualização no mundo material. É nesta perturbação entre o ideal e o material que um presente ilimitado será narrado, já que o importante neste caso é que nada escape ao *Estado universal e homogêneo, locus* no qual reina em absoluto o herói e seu duplo. Para dar conta dessa expansão no âmbito teórico, Fukuyama buscará na tese marxista-hegeliana a base de sua argumentação. Segundo o autor, esta tese mostra que a história foi se construindo dialeticamente, por meio de processos de contradição:

“Ou seja, uma certa forma de organização sócio-política surge em certa parte do mundo, mas contém uma contradição interna que, com o tempo, a leva à própria destruição e à sua substituição por outra, diferente e de mais sucesso”.<sup>33</sup>

Trazendo esta tese para o presente, o que define, ou não, se vivemos o fim da história é a possibilidade de ainda existirem “contradições” em nossa ordem social que, ao serem contentadas, poderiam levar-nos a uma nova ordem social

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 176.

mais elevada. Pois ao se questionar a existência de contradições no mundo Ocidental contemporâneo é que se abre a oportunidade para os limites serem expandidos, já que nada resta fora dos mesmos:

“Não basta apontar ‘problemas’ nas democracias liberais contemporâneas, mesmo que sejam sérios, como déficits orçamentários, inflação, crime ou drogas. Um ‘problema’ só se torna uma ‘contradição’ quando é tão sério que não pode ser resolvido dentro de um sistema, além de corroer a legitimidade do próprio sistema, levando-o ao colapso sob o próprio peso. Por exemplo, o contínuo empobrecimento do proletariado nas cidades capitalistas era, para Marx, não apenas um ‘problema’, mas também uma ‘contradição’, porque conduziria a uma situação revolucionária que derrubaria toda a estrutura da sociedade capitalista, substituindo-a por outra, diferente. Inversamente, podemos argumentar que a história chegou ao fim se a forma atual de organização política e social é *completamente satisfatória* para os seres humanos em suas características mais essenciais”.<sup>34</sup>

Assim, tudo passa a ser inserido dentro da ordem social do Estado universal e homogêneo, pois ao se relativizar o par contradição/problema, cria-se uma dificuldade enorme de provar que um “problema” possa ser “tão sério” a ponto de se tornar uma “contradição”. Deste modo, os inimigos em potencial do capitalismo tornam-se inimigos internos desta mesma ordem, levados a agir por alguns resquícios de ideologias arcaicas já que não possuem, em sua grande parte, uma proposição de política positiva, ou seja, um programa de organização social, econômica, política e ideológica que colabore na construção de uma nova e mais elevada ordem social.

No entanto, é nos âmbitos prático e material que os argumentos mais interessantes emergem, pois Fukuyama sabe que, mesmo chegando ao fim da história, o herói e seu duplo não vivem de contemplação e de memória, mas sim, agora parafraseando Marx e Engels, de desmanchar no ar tudo o que é sólido. Logo, é necessária uma ordem que, se estável em seus limites, não o seja em seu interior. É por meio de um movimento que tende ao *equilíbrio* que o autor constrói toda a dinâmica de que necessita para que não sobrem “restos”. O ponto de equilíbrio é criado através de um *vazio* no interior do próprio sistema dentro do qual todo “resto” é lançado, e a partir do qual as atenções, as potências, os medos

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 176, 177.

e as esperanças que surgirem devem ser recanalizados para reafirmação e reforço do sistema. Um vazio aberto a partir de relações paradoxais tais como aquelas entre a *megalothymia* e a *isothymia*, entre a igualdade e a liberdade, entre a parte do mundo pós-histórica e a parte histórica, que, ao mesmo tempo em que devem tender para uma resolução, nunca podem concluí-la, caso contrário o sistema acaba por entrar em colapso.

Se no início da história encontramos a *megalothymia* como marco zero da batalha cruenta por puro prestígio, e se, como vimos, um dos caminhos direcionais da história passa por seu declínio em relação à ascensão da *isothymia*, veremos que no fim da história ela não desaparece, pois além de ser constitutiva de uma parte da humanidade, também é necessária para a manutenção da separação entre homem e natureza<sup>35</sup>.

Portanto, o desejo de uma parte da humanidade de ser reconhecida enquanto superior não deixa de existir no fim da história, mas, antes, é deslocado para o outro lado, o do duplo do herói – o capitalismo –, que carrega o fardo da mudança, da injustiça e do trabalho necessário. No capitalismo há uma impossibilidade da total *isothymia*, pois a *megalothymia* lhe é imprescindível, levando em conta que a ciência natural moderna e o mercado de consumo só se desenvolvem por meio da possibilidade dos cientistas e capitalistas serem reconhecidos como superiores por conta do sucesso daquilo que perseguiram:

“O capitalismo não apenas permite mas também requer uma forma de *megalothymia* regulada e sublimada no esforço de empresas para serem melhores do que suas rivais. No nível em que operam empresários como Henry Ford, Andrew Carnegie ou Ted Turner, o consumo não é um intuito significativo: só se

---

<sup>35</sup> “O fim da história significaria o fim das guerras e revoluções cruentas. Concordando nos objetivos, os homens não teriam grandes causas por que lutar. Satisfariam suas necessidades através da atividade econômica, mas não precisariam mais arriscar a vida na batalha. Em outras palavras, torna-se-iam animais outra vez, como era antes da batalha cruenta que deu início à história. Um cão contenta-se em dormir ao sol o dia todo desde que seja alimentado, porque não está descontente com o que é. Não se preocupa em saber se outros cães vivem melhor do que ele, nem se sua carreira como cão está estagnada, ou se outros cães estão sendo oprimidos em lugares distantes. Se o homem alcança uma sociedade em que conseguiu abolir a injustiça, sua vida será semelhante à do cão. A vida humana então envolve um curioso paradoxo: parece precisar de injustiça, pois é a luta contra a injustiça que desperta o que há de mais elevado no homem”. *Ibidem*, p. 374.

pode ter um certo número de casas, automóveis e mulheres antes de perder a conta. Tais indivíduos, é claro, são ‘gananciosos’, por desejarem sempre maiores somas de dinheiro, mas o dinheiro é mais um sinal, um símbolo de sua capacidade como empresários do que um meio de adquirir bens para consumo pessoal. Eles não arriscam a vida, mas apostam fortuna, *status* e reputação para conseguir certo tipo de glória; trabalham arduamente e privam-se de pequenos prazeres em proveito de outros maiores e intangíveis; seu trabalho freqüentemente resulta em produtos e máquinas que demonstram um espantoso domínio sobre o mais rigoroso dos senhores, a natureza; e se não possuem espírito público no sentido clássico do termo, necessariamente participam do mundo social constituído pela sociedade civil”.<sup>36</sup>

Neste caso, o ponto de equilíbrio aparece no jogo constante entre *isothymia* e *megalothymia*. Enquanto a sociedade liberal tende à *isothymia*, esta não pode ser concluída por causa do colapso do todo – ou seja, o retorno à natureza. É por meio deste jogo que o resto não escapa para fora mas, antes, é tragado no e pelo vazio interior e se perde dentro dele. Isso também acontece entre a igualdade – o ideal da esquerda – e a liberdade – o ideal da direita –, jogo que nunca pode se completar para que o todo funcione.

Contudo, o exemplo mais emblemático é encontrado na relação entre a parte do mundo pós-histórica e a parte “ainda presa à história”, pois, se existe uma tendência para o fim da história, é pela impossibilidade de sua completa realização que o sistema funciona e se equilibra:

“O fato de coexistirem um extenso mundo histórico e o mundo pós-histórico significa que o primeiro conterà atrações para certos indivíduos precisamente porque continua a ser um mundo de lutas, guerras, injustiças e pobreza. (...) É provavelmente saudável para as democracias liberais que o Terceiro Mundo exista para absorver as energias e ambições desse tipo de homens; se é bom para o Terceiro Mundo é outra conversa”.<sup>37</sup>

O que devemos notar aqui é que a separação entre as partes do mundo histórica e pós-histórica não significa tomar a primeira parte como algo externo ao sistema de Fukuyama, mas pelo contrário, é justamente ao ser internalizada – áreas históricas dentro de um sistema pós-histórico – que se cria um jogo entre ambas as partes no qual todos os “problemas” tornam-se questões de ordem ou

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 383.

desordem internas no processo de universalização justificando assim qualquer ação (impositiva) de um dos dois braços do capitalismo, o consumo<sup>38</sup> e o militar<sup>39</sup>. Em poucas palavras, o que importa no presente é a tendência ao pós-histórico que toda a parte histórica deve aspirar seja pela entrada na cultura de consumo, seja pela força militar defensiva e não-beligerante do Ocidente.

Fukuyama constrói uma imagem interessantíssima de seu sistema como uma “sociedade de classe média”:

“O resultado de todo esse processo de uniformização foi chamado de ‘sociedade de classe média’. É uma expressão inadequada, uma vez que a estrutura social das democracias modernas ainda se assemelha mais à pirâmide clássica do que a uma bola bojuda de árvore de natal. Mas o meio dessa pirâmide é ainda bastante espaçoso, e um grau mais alto de mobilidade social permite a identificação quase geral com as aspirações da classe média e com a idéia de que todos são membros em potencial dessa classe. As sociedades de classe média continuarão a ser bastante inigualitárias sob certos aspectos, mas a fonte da desigualdade cada vez mais será atribuída à desigualdade natural de talentos, à divisão economicamente necessária do trabalho e à cultura”.<sup>40</sup>

Nas palavras do autor, podemos perceber que o centro da pirâmide não precisa e nem deve ser preenchido, pois é uma espécie de espaço (também vazio) de mobilidades sociais possíveis e impossíveis. Este “meio espaçoso” da pirâmide social deve canalizar continuamente os fluxos de desejos e atenções advindos do vazio aberto pelo equilíbrio entre isothymia e megalothymia, igualdade e liberdade, mundo histórico e pós-histórico, para que os sentimentos

---

<sup>38</sup> “Com exceção das tribos que estão desaparecendo rapidamente nas selvas do Brasil ou dos papuas da Nova Guiné, não existe nenhum ramo da humanidade que não tenha sido tocado pelo Mecanismo e que não tenha sido ligado ao resto da humanidade por meio do nexos econômico universal do consumismo moderno. Não é de provincianismo mas de cosmopolitismo reconhecer que nos últimos séculos surgiu algo como uma verdadeira cultura global, tendo como centro o crescimento econômico conduzido pela tecnologia e as relações sociais capitalistas necessárias para produzi-la e mantê-la”. *Ibidem*, p. 165.

<sup>39</sup> “Desse modo, a persistência da guerra e da competição militar entre os países é, paradoxalmente, uma grande unificadora das nações. Mesmo levando à destruição, a guerra obriga os Estados a aceitarem a civilização tecnológica moderna e as estruturas sociais que a apóiam. A ciência natural moderna impõe-se ao homem, quer ele queira quer não. A maioria das nações não tem a opção de rejeitar o racionalismo tecnológico dos tempos modernos se quiserem preservar sua autonomia nacional. Vemos aqui a demonstração da verdade da observação de Kant de que a mudança histórica se processa como resultado da ‘sociabilidade associal’ do homem. É o conflito, mais do que a cooperação, que primeiro induz os homens a viverem em sociedades e depois mobiliza o potencial dessas sociedade mais integralmente”. *Ibidem*, p. 108.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 351.

de paz e de prosperidade sejam mantidos, e por conseguinte, para que os limites (externos) do sistema não sejam ameaçados. E assim a expansão do presente acontece pela inserção de tudo e todos no interior do “fim da história”. Nada escapa. O inimigo é um *inimigo interno* que não mais busca em sua luta a construção de um mundo (outro) melhor, mas sim a produção de desordem seja por meio de uma crença irracional religiosa ou nacionalista, seja pelo tédio do último homem de Nietzsche, como no caso de maio de 68<sup>41</sup>.

### **O fechamento do futuro**

Como podemos perceber, o fim da história não provém da conquista do herói e seu duplo sobre todos os recantos do mundo, mas sim do imperativo do fechamento de qualquer futuro que não esteja em suas mãos.

“Para o fim da história não é necessário que todos os países se transformem em sociedades liberais bem-sucedidas, só basta que abandonem suas pretensões ideológicas de representar formas diferentes e mais elevadas de sociedade humana”.<sup>42</sup>

Uma sociedade em que haja uma “identificação quase geral com as aspirações da classe média e com a idéia de que todos são membros em potencial dessa classe” ou em que se abandone qualquer ideologia que represente “formas diferentes e mais elevadas de sociedade humana” – estas devem ser as *condições impostas* para que a paz e a prosperidade reinem no Estado universal e homogêneo e, assim, para que o fim da história esteja assegurado. Contudo, como garantir que essa imposição se cumpra? O que acontece a essa narrativa se por acaso o desejo das pessoas não passe por ser um membro da classe média? Ou, ainda, se algumas pessoas apresentem outras possibilidades de sociedade humana diferente?

---

<sup>41</sup> “Os estudantes que tomaram Paris temporariamente e derrubaram o General de Gaulle não tinham razão ‘racional’ para a rebelião, pois eram, na maior parte, filhos mimados de uma das sociedades mais livres e prósperas do mundo. Mas foi precisamente a ausência da luta e do sacrifício nas suas vidas de classe média que os levou a sair para as ruas e enfrentar a polícia”. *Ibidem*, pp. 396, 397.

<sup>42</sup> FUKUYAMA, Francis. “¿El fin de la historia?”, *cit.*, p. 14.

O futuro, a partir do momento em que escapa das mãos do herói e seu duplo, retorna violentamente ao passado enquanto *horror*; não apenas pela possibilidade de regressão à história, mas principalmente, pela volta de seu lado mais apavorante: a *batalha cruenta*. Então nos vem aos olhos uma segunda função do mito fundador, a saber, que ele não serve apenas para explicar a transformação do homem natural em homem social, mas sobretudo, para mobilizar a sociedade pelo *medo* de uma *batalha cruenta* ou de uma *guerra de todos contra todos*<sup>43</sup>. O próprio Fukuyama, ao falar de Hobbes, abre-nos para este feixe:

“Os princípios de direito e justiça, em Hobbes, são derivados de sua caracterização do homem no estado de natureza. O estado de natureza, para ele, é uma ‘inferência decorrente das Paixões’ que talvez nunca tenha existido como estágio geral da história humana, mas **que está latente em toda parte quando a sociedade civil se desagrega** – aparecendo, por exemplo, em lugares como o Líbano, depois que o país mergulhou na guerra civil em meados da década de 1970”.<sup>44</sup>

A importância do mito fundador não se dá tanto por seu caráter explicativo, mas primeiramente por seu caráter retroativo, ou seja, é a ele que sempre retorna uma sociedade que se desagrega. E os exemplos não param de “pipocar” pelo globo, principalmente na parte histórica do mundo. Se o Líbano dos anos 1970 presta-se como um deles, o paradigma hobbesiano para o século XXI torna-se a África Ocidental, como nos mostra Robert Kaplan:

“A África Ocidental está se tornando o símbolo do estresse mundial demográfico, ambiental e social, no qual a anarquia criminosa emerge como o verdadeiro perigo ‘estratégico’. As doenças, a superpopulação, os crimes gratuitos, a escassez de recursos, as migrações de refugiados, a crescente erosão das nações-estados e das fronteiras internacionais, e o crescente poder de exércitos e empresas de segurança particulares e dos cartéis internacionais de tráfico de drogas agora são mais contundentemente mostrados através do prisma africano-ocidental. A África

---

<sup>43</sup> É certo que a escolha de Hegel em detrimento a Hobbes acontece em razão do que é considerado como centralidade na história humana. Enquanto que em Hegel essa centralidade passa pela luta pelo reconhecimento (essencial na narrativa de Fukuyama), em Hobbes a mesma passa pelo medo da morte. Porém, é importante notarmos que o ponto zero é parecido nos dois casos: “São notáveis as semelhanças entre o ‘estado de natureza’ de Hobbes e a batalha cruenta de Hegel. Em primeiro lugar, ambos se caracterizam pela extrema violência: a realidade social primária não é o amor ou a concórdia, mas a guerra de ‘cada homem contra cada homem’”. FUKUYAMA, Francis. *O fim da história...*, cit., p. 196.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 196. Grifos meus.

Ocidental oferece uma introdução bastante adequada às questões, com freqüência extremamente desagradáveis de discutir, que em breve confrontarão nossa civilização”.<sup>45</sup>

É por conta desse medo do retorno ao mito de origem que o braço armado e não-beligerante do duplo do herói deve se manter em constante prontidão. Os desejos devem ser dirigidos imperativamente ao vazio central para que o futuro possa ser resguardado de qualquer possibilidade de abertura radical, isto é, de potências que escapem da mão do herói e seu duplo. A ameaça em potencial ao sistema pode chegar por dois olhares: aquele que enxerga para além dos limites do ilimitado e aquele que exercita o deslocamento espacial para fora dos limites (ver o próprio sistema do exterior). O perigo nestes dois casos provém da potência do despertar de desejos e paixões que não são tolerados pela *emancipação humana*. E é para estas direções que devem estar apontados os olhares do inimigo da humanidade.

\* \* \*

Se a narrativa de Fukuyama elimina qualquer possibilidade de um mundo outro, estruturalmente diferenciado, devido ao temor de que este nos leve ao retorno de uma batalha sangrenta entre os homens e à possível catástrofe, muito pior que a atual, Robert Kurz, em *O colapso da modernização*, terá como foco a criação deste “outro mundo” já que, para ele, a catástrofe é inerente ao próprio sistema. O alvo de Kurz não são os “vencedores”, mas sim uma esquerda abalada pelos acontecimentos históricos contemporâneos à publicação do livro em 1991. Um exercício de deslocamento do olhar para além dos limites do sistema e uma construção de um pensamento a partir deste “fora” são os desafios que nos propõe sua narrativa.

O que Fukuyama nos conta através dos óculos da democracia liberal e do capitalismo – o mito do vencedor perante todos os seus inimigos históricos e sua ascensão ao ápice da trajetória humana representado pelo Estado universal e

---

<sup>45</sup> KAPLAN, Robert. *Op. cit.*, p. 23.

homogêneo – Kurz relata através dos óculos do fetichismo da mercadoria: a destruição e a morte anunciada do herói e seu duplo provocadas por um “tumor maligno” que se espalha através de um “erro genético” em seu corpo (em sua forma social), erro este representado pela *mercadoria fetichizada*, ou o anti-herói absoluto, que transforma um “combate épico” em um “drama familiar”, já que o vencedor padecerá do mesmo destino de seus “irmãos de sangue” modernos:

“Se esse colapso [do socialismo real] não significa simplesmente o triunfo do sistema ocidental da economia de mercado como uma formação extrínseca ao socialismo real, já falecido e enterrado sem cerimônias, e indica de fato a existência de uma base comum danificada que vai se tornando obsoleta, então essa base deve ser procurada para além tanto do paradigma da sociedade industrial como das relações entre mercadorias e Estado. Mercado e Estado, bem como os agentes da tecnologia e das ciências naturais, uma vez postos em movimento, seguem uma lógica básica social mais profunda; a identificação desta como *sociedade do trabalho* não denomina, de modo algum, um estado ontológico fundamental da humanidade”.<sup>46</sup>

É esta “lógica básica social mais profunda”, nada ontológica, que transforma os sistemas sociais tidos como divergentes ao longo do século XX – fascismo, socialismo real e democracia liberal – num mesmo *modus operandi* cuja substância é o *trabalho abstrato*.

### **A base genética danificada**

O autor alemão traça um outro trajeto que não aquele da história direcional e “naturalmente” progressiva, mas, a saber, o de uma contingência que nos levou ao sistema produtor de mercadorias moderno cuja “forma social” é essencialmente diferente da de outros tempos. Se o trabalho perpassa toda a história da humanidade, é na modernidade que ele ganha um novo contorno deixando de ter como prioridade sua função concreta, direta e sensível de “valor de uso”, de trabalho vivo, de parte do metabolismo entre homem e natureza, para se tornar o motor de um mecanismo de produção de mercadorias numa sociedade cujo principal objetivo vem a ser a transformação cega de valor em mais-valor (mais-valia).

---

<sup>46</sup> KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 17.

“Os recursos humanos e materiais (força de trabalho, instrumentos, máquinas, matérias-primas e materiais) não podem mais ser entendidos apenas como uma parte do metabolismo entre os homens e a natureza a serviço da satisfação de necessidades materiais. Passaram a servir apenas para a auto-reflexão tautológica do dinheiro como ‘mais dinheiro’. Necessidades sensíveis somente podem ser satisfeitas, portanto, pela produção não sensível de mais-valia, que se impõe cegamente como *produção* abstrata, em empreendimentos industriais, *de lucro*. A troca no mercado deixa de servir para a mediação social de bens de uso, servindo, ao contrário, para a realização de lucro, isto é, para a transformação de trabalho morto em dinheiro, e a mediação dos bens de uso passou a constituir somente um fenômeno secundário desse processo essencial que se realiza na esfera monetária”.<sup>47</sup>

O trabalho “que traz em si sua própria finalidade”, sem conteúdo, sentido e fim para além daqueles da “lei natural” do capital e de seu infundável processo de valorização, é a *base genética* da grande máquina (corpo) social de Kurz<sup>48</sup>.

Máquina esta que tem na violência do Estado Moderno seu movimento inicial e, *a posteriori*, na contradição interna entre Estado e mercado sua reprodução cega<sup>49</sup>; que utiliza como combustível para o seu funcionamento e a

---

<sup>47</sup> *Idem*, pp. 23, 24.

<sup>48</sup> “Quem hoje ainda se pergunta pelo conteúdo, sentido ou fim de seu trabalho torna-se louco – ou um fator de perturbação do funcionamento do fim em si da máquina social. O homo faber, antigamente orgulhoso de seu trabalho e com seu jeito tacanho, levando a sério o que fazia, hoje está tão fora de moda quanto a máquina de escrever mecânica. A Roda tem de girar de qualquer jeito e ponto final. Para a invenção de sentido são responsáveis os departamentos de publicidade e exércitos inteiros de animadores e psicólogas de empresa, consultores de imagem e traficantes de drogas. Lá onde ocorre um contínuo blablablá sobre motivação e criatividade, disso nada sobrou, a não ser auto-engano. Por isso, as virtudes mais importantes de executivos e trabalhadores especializados, estrelas da mídia e contabilistas, professores e guardas de estacionamento são, hoje, as habilidades de auto-sugestão, auto-repressão e simulação de competência”. Grupo KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2003, pp. 30, 31. Este manifesto foi originalmente publicado na Alemanha em meados de 1999 e Robert Kurz foi integrante do grupo mencionado até 2004, quando se desligou dele e formou o Grupo Exit!. Para uma versão em html, consultar <http://obeco.planetaclix.pt/mctp.htm> (Acesso em: 01/08/2010).

<sup>49</sup> “O Estado, o outro volante da máquina de alienação ao lado do dinheiro, recebe assim, por sua vez, uma natureza dupla. Do ponto de vista histórico ele assume, já em sua primitiva forma moderna nascente, absolutista, burguês-revolucionária e ditatorial, por um lado, o papel de parteira do sistema produtor de mercadorias e, por outro, torna-se componente imanente deste último; do ponto de vista institucional ele serve, por um lado, para assegurar as condições que apóiam o capitalismo, e, por outro, é promovido a instância reguladora que interfere ativamente no processo de reprodução do trabalho morto, tão logo os setores ‘improdutivos’ da infra-estrutura (ciências, tratamento dos detritos, assistência social e de saúde, educação, reparo de processos de destruição social-ecológicos etc.) começam a sufocar a estrutura de automovimento do dinheiro; do ponto de vista ideológico, por fim, o Estado apresenta-se, por um lado, como Moloch, ‘canibal’ (Glucksman, 1978) e monstro leviatânico que constantemente ameaça agredir a ‘verdadeira’ subjetividade burguesa e, por outro, porém, como deus ex machina, como instância à qual se

sua aceleração a luta concorrencial entre unidades empresariais particulares, a “coação muda”<sup>50</sup> que faz explodir uma produtividade – maior quantidade de produtos fabricados com o menor dispêndio de trabalho vivo – sem precedentes na história da humanidade e na qual o ser social, ao invés de tornar-se o controlador sensível e consciente de suas engrenagens, é antes aprisionado inconscientemente pelas mesmas, fazendo assim parte de sua mecânica cega ora como *mônada-dinheiro*, ora como *mônada-cidadão-democrático* (o duplo “esquizofrênico” da contradição entre Estado e mercado).

Esta mecânica, por sua vez, pode ser acelerada ou retardada via Estado por exemplo, mas não controlada integralmente, pois acaba atropelando, ultrapassando e dominando os próprios sujeitos durante o processo histórico. Isto fica visível em momentos de crise em que enormes quantidades de recursos humanos e materiais ficam paralisados por “não poderem cumprir, por motivos incompreensíveis, aquela finalidade absoluta de transformar trabalho vivo em dinheiro”<sup>51</sup>. São estas crises que tornam perceptíveis não apenas o “irracionalismo” do sistema, já que este emperra perante a força de trabalho, a maquinaria, o conhecimento científico, as matérias-primas que há pouco funcionavam a todo o vapor, como também o “irracionalismo” social, já que nestes momentos podemos observar a mobilização social dos sujeitos-monetários-cidadãos lutando desesperadamente para que o sistema volte a funcionar, uma vontade de permanência provocada ou por se acreditar que este é o melhor sistema para se viver – bastando-se apenas administrá-lo melhor –, ou pela sensação de que seu colapso significa o fim da humanidade<sup>52</sup>.

---

recorre sempre que há fricções e sofrimentos resultantes da socialização negativa”. KURZ, Robert. *Op. cit.*, p. 40.

<sup>50</sup> “A concorrência é apenas a forma na qual esse automovimento do dinheiro impõe-se aos sujeitos como ‘lei coativa’ externa (Marx), provocando assim uma dinamização social cujo caráter contraditório se explica pela relação entre produção e circulação dentro de um sistema produtor de mercadorias”. *Idem*, p. 71.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>52</sup> Eis que Gilles Deleuze e Felix Guattari adentram a discussão para torná-la ainda mais provocante: “Debaixo de todas as razões está situado o delírio, fluxo. Tudo é racional no capitalismo, exceto o capital ou o próprio capitalismo. O mercado de valores é certamente racional; pode-se entendê-lo, estudá-lo, os capitalistas sabem como usá-lo, e assim mesmo é

A base genética em questão sempre esteve diretamente relacionada aos países Ocidentais capitalistas porém, com a morte do socialismo real, ressurgiu em outras circunstâncias. Pois se este mesmo socialismo iniciado com a Revolução Russa abriu a possibilidade de construção de uma “alternativa social qualitativa”, pós-capitalista, não conseguiu entretanto realizá-la justamente por trazer esta mesma “base comum danificada” em seu interior. E isto tanto pelo viés *teórico* do marxismo operário da luta de classes, que identificava a “classe trabalhadora” a uma “ontologia equivocada do trabalho”, não associada à subjetividade fetichista, mas sim a uma essência eterna da humanidade que “apenas externamente foi violentamente modificada pelos sujeitos ‘exploradores’ capitalistas”<sup>53</sup>, quanto pelo viés *histórico*, de atualização constante das relações entre o socialismo real e o capitalismo, ora por meio da troca de produtos, ora enquanto competição pelo “melhor sistema”.

Tal base, num primeiro momento, por meio de um “comunismo de guerra” alavancou os países do socialismo real a um desenvolvimento e a uma modernização nunca antes vistos no século XX, mas, num segundo momento, pelo fato de não ter sido destruída, foi responsável por emperrar o sistema ao falhar quando do deixar o automovimento cego entre Estado e mercado atuar.

### **O diagnóstico fatal**

Esta falha se tornou visível a partir do final dos anos 1960 com a chamada “Terceira Revolução Industrial” da microeletrônica durante a qual ocorreu uma intensificação exponencial do processo de produção. Foi a partir deste marco que o capitalismo do Ocidente se distanciou tanto do socialismo real quanto do capitalismo desenvolvimentista do Terceiro Mundo. A atualização desse processo levou os dois últimos ao colapso, já que não havia como ambos se manterem

---

completamente delirante; é louco. Nesse sentido nós dizemos: o racional é sempre a racionalidade de um irracional”. DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Felix. “Capitalism: a very special delirium”. In: KRAUS, Chris, e LOTRINGER, Sylvère (orgs.). *Hatred of Capitalism, a semiotext(e) reader*. Cambridge; Londres: The MIT Press, 2001, p. 215. Disponível para leitura em: <http://www.scribd.com/doc/21500/HATREDOFCAPITALISM> (Acesso em: 01/08/2010).

<sup>53</sup> Cf. KURZ, Robert. *Op. cit.*, p. 45.

abaixo da produtividade média mundial e nem alcançarem o patamar de desenvolvimento, de pesquisa, de ciência e tecnologia e de produtividade do primeiro – “É a corrida entre a lebre e a tartaruga, que somente pode terminar com a morte da lebre”<sup>54</sup>. Processo este irreversível, pois:

“Quanto mais alto o nível mundial da produtividade, tanto mais intensidade de capital exige a produção e tanto mais alto e impagável para a maioria dos países pobres é o custo dos investimentos, que muitas vezes já desvalorizaram no momento em que deveriam induzir produções capazes de aparecer no mercado. E quanto mais se estica o metro para medir o grau de cientificização, da técnica e da automatização, tanto mais cresce também, para além da própria produção, a necessidade de investimentos gigantescos no sistema de logística e infra-estrutura social global, nas ciências e na educação, na administração e nos serviços, necessidade à qual os países atrasados nem de perto chegam a atender”.<sup>55</sup>

Contudo, a Terceira Revolução Industrial que aparentemente levaria o herói e seu duplo ao ápice da história da humanidade, acaba por potenciar uma metástase em seu interior, pois a produtividade extravasa seus próprios limites e não mais consegue integrar em sua lógica a maioria da população, fazendo com que o Ocidente, o criador do capitalismo, haja de se asfixiar até a morte em decorrência de seu próprio triunfo. O processo que dantes levou o socialismo real ao colapso, passa então a significar para os países capitalistas a fabricação irrecuperável de perdedores em massa e uma luta desesperada de todos contra todos no jogo cego da produção e captação de uma parte da mais-valia global do sistema<sup>56</sup>.

“A esperança obstinada de se impor contra as outras pessoas (vistas como concorrentes), mediante disposição ao trabalho, conhecimentos e empurrões, não apenas é animicamente perversa (que se queixem disto os moralistas profissionais das igrejas, que eles próprios contribuem para apoiar o sistema), mas também completamente ilusória do ponto de vista socioeconômico, porque o sistema produtor de mercadorias, em seu atual nível de desenvolvimento, tem de produzir perdedores em massa. Massas de novos concorrentes, dispostos ao rendimento máximo, podem apenas fazer subir o nível de rendimento; assim, tratar-se-á de

---

<sup>54</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>55</sup> *Idem*, pp. 161, 162.

<sup>56</sup> A guerra hobbesiana (e darwinista) de todos contra todos é, neste caso, uma tendência do próprio sistema em seu estágio final de agonia.

perder num alto nível do dispêndio absurdo de ‘nervos, músculo, cérebro’. (Marx)”.<sup>57</sup>

Portanto, voltando ao fim da história, o vazio que para Fukuyama se apresentava como necessário ao equilíbrio do sistema, agora representa para Kurz o seu colapso final.

### **A luta pela sobrevivência**

Kurz enxerga dois momentos no futuro: no primeiro, os perdedores ou “sujeitos-monetários sem dinheiro” se apegando às esperanças de melhora e às reformas administrativas que supostamente levariam o capitalismo a um novo ciclo de sucesso, mesmo que não seja “infinita a paciência daqueles que ‘caíram’ fora”, e, no segundo, ao invés de uma explosão contra a lógica fetichista da sociedade produtora de mercadorias, irrupções de ressentimento pela não participação plena no jogo ocorrendo e transformando-se numa guerra civil mundial em que não haverá frentes firmes, mas apenas surtos de violência cega em todos os níveis.

É em torno de um sistema que transforma a exploração de trabalho vivo em valorização do valor, cujo surto de rentabilidade chegou a um nível tal que não mais é necessário explorar uma quantidade gigantesca de trabalho – o que nos leva à imagem do trabalhador-explorado sem exploração –, que a sociedade se mobilizará totalmente com o intuito de estender ao máximo seu “desejo de dominação”, inicialmente por meio de reformas, porém, em última instância, sob a forma de terror de Estado e administração emergencial de crises.

O que Kurz propõe como alternativa (salvação? utopia?) é a construção tanto de uma crítica ao fetichismo da mercadoria no âmbito teórico por parte da esquerda quanto de uma “razão sensível” no âmbito prático que, ao deslocarem a percepção para fora dos limites do sistema, consigam romper com sua lógica destrutiva e com seu movimento cego, entregando o seu controle aos sujeitos. Para que isso ocorra, deve-se pensar em como desvincular a trindade trabalho-

---

<sup>57</sup> KURZ, Robert. *Op. cit.*, p. 138.

dinheiro-consumo de mercadorias não só na continuidade da vida cotidiana, como no caso da luta pela *diminuição da jornada de trabalho sem compensação salarial*<sup>58</sup>, mas também na ruptura radical, como nos moldes da Revolução Francesa e da de Outubro<sup>59</sup>.

Para o autor, o inimigo da humanidade é a *mercadoria fetichizada*, uma lógica de dispêndio e desgaste de trabalho social, de “nervos, músculos e cérebro”, que, com a Terceira Revolução Industrial, torna-se insustentável pelo nível qualitativamente diferente de produtividade que esta mesma propicia e impele. A partir deste nível, criam-se duas situações: uma na qual uma massa cada vez maior de perdedores ou “sujeitos-monetários sem dinheiro” que não têm qualquer chance de realocação no sistema produtivo se prolifera; e outra na qual a luta desenfreada dos “vencedores” para se manterem num patamar cada vez mais alto de produtividade empurrando o sistema possivelmente ao limite tanto físico como mental se intensifica. Lógica esta que, quanto mais internalizada e mais acelerada se mostra, mais destrutiva se torna.

\* \* \*

---

<sup>58</sup> “A práxis social, nesse meio tempo, ensejou o debate sobre a redução da jornada de trabalho sem compensação salarial, isto é, a jornada parcial. Com isso, o sistema não é salvo, pois a racionalização não é barrada e a diminuição da renda perpetua o ciclo de crise. Mas não se trata também de uma simples desfaçatez capitalista, como o salário reduzido para jornadas integrais (ou ainda o trabalho forçado para os beneficiários da Previdência Social). Com efeito, ao salário reduzido corresponde uma compensação: maior ‘tempo disponível’, que não precisa mais ser regateado para tampar a boca dos assalariados. Claro, por falta de dinheiro o tempo ganho não pode ser preenchido (conforme o padrão fordista) com o desvario do consumo e os infantis brinquedos tecnológicos. Mas, justamente, ele abriria espaço para aquelas atividades autônomas, para além do mercado e do Estado”. KURZ, Robert. “Existe vida após a economia de mercado? Reflexões sobre a transformação do sistema produtor de mercadorias”. In: *Praga: estudos marxistas*, n. 4, dezembro de 1997, p. 26.

<sup>59</sup> “Pois a crítica da ideologia de decapitação jacobina não significa, de modo algum, que a humanidade tivesse que se entregar ao automatismo de uma transformação pacífica do sistema produtor de mercadorias. Essa idéia, em face dos acontecimentos catastróficos seria desatrelada da realidade. É óbvio que, matando pessoas que são meras máscaras de caráter de determinadas relações, ninguém pode acabar com essas relações. Mas essa consideração não anula a necessidade de romper também empiricamente o domínio, sem sujeito, do valor econômico abstrato, o que exige o rompimento dos aparatos que com certeza pretendem manter o valor como valor, mesmo que essa conservação absurda da forma básica causasse a ruína (como já está acontecendo) de milhões de seres humanos”. KURZ, Robert. *O colapso da modernização...*, cit., p. 211.

Podemos concordar ou não com o tom triunfalista de *O fim da história e o último homem*, ou mesmo com o tom catastrofista de *O colapso da modernização*, mas isto não apenas é o menos importante como se apresenta enquanto uma chave de leitura que devemos evitar se desejamos refletir sobre as possibilidades destes dois livros.

Ao tratarem o par capitalismo e democracia-liberal através de uma mecânica social que escapa a todo o momento ao controle dos sujeitos ora por forças naturais da história ora por uma lógica destruidora, ambos nos fornecem ferramentas de análise diferenciadas tanto daquelas que vêem a relação entre ordem e oposição como jogo político (ou luta) entre sujeitos-atores-conscientes quanto daquelas que partem de um mundo formado por micro-narrativas, experiências individuais e/ou de pequenos grupos/tribos, resistências e devires.

Pensar a partir de *O fim da história e o último homem* e *O colapso da modernização* não significa recusar as ferramentas fornecidas por outras perspectivas, mas a possibilidade de enxergar pontos que nos escapam quando nosso olhar se dirige tão somente a elas, tal como no jogo visual dos “dois rostos ou um vaso”, jogo no qual não se consegue ver duas coisas ao mesmo tempo. De acordo com ele, quanto mais deslocamos o olhar para uma totalidade social, mais os sujeitos nos aparecem como mônadas ou instrumentos de um processo cego, enquanto que quanto mais a atenção se volta para os sujeitos-atores-conscientes, mais naturalizamos a totalidade social. Contudo, o que realmente nos importa aqui é tentar colocar em movimento essas diferentes perspectivas e dimensões, encaradas como irreduzíveis umas às outras<sup>60</sup>, e tentar perceber algumas tênues ligações.

Os livros de Fukuyama e Kurz são livros sintomáticos de um momento de perda de sentido da esquerda anticapitalista. A sensação de urgência que

---

<sup>60</sup> Slavoj Zizek trabalha tanto com o exemplo do jogo visual como com a idéia de movimento das perspectivas e dimensões irreduzíveis em *A visão em paralaxe*, porém aqui se trata apenas de um apontamento e não, como no caso de Zizek, da construção de uma teoria filosófica. Para mais detalhes, consultar ZIZEK, Slavoj. “A visão em paralaxe”. In: SADER, Emir (org.). *Contragolpes: seleção de artigos da New Left Review*. São Paulo: Boitempo, 2006, pp: 177-189.

percebemos tanto no primeiro – ao impossibilitar-se qualquer alternativa viável ao capitalismo democrático liberal – quanto no livro do segundo – ao enxergar-se na *débâcle* do socialismo real a oportunidade de uma “nova” teoria crítica articulada a uma luta política, e isto através de uma mudança da razão sensível, desta vez realmente comunista – aponta-nos para uma reestruturação no campo de forças político que circunscreverá as lutas, ao menos para o próprio Kurz por um momento, num determinado limite, qual seja, o do próprio capitalismo democrático liberal. Aqui é importante ressaltar que se em um momento histórico anterior as apostas de esquerda giravam em torno do debate entre *reforma ou revolução*, agora elas passam a se atrelar ao debate entre *reforma ou administração*, já que a aposta reformista mais radical, quer dizer, o *retorno do Estado de Bem-Estar Social Keynesiano*, parece se encontrar tão deslocada da realidade quanto a revolução o era há algum tempo atrás.

Não é a toa que, para Perry Anderson, a perda se situa na “concepção socialista do salto”<sup>61</sup> e nem que, para Slavoj Zizek, somos hoje em grande maioria fukuyamistas, pois “o capitalismo liberal-democrático é aceito como a fórmula finalmente encontrada da melhor sociedade possível, e tudo o que se pode fazer é torná-la mais justa, tolerante etc”<sup>62</sup>. De repente, podemos nos aprofundar um pouco mais nesta colocação de Zizek para refletirmos se, talvez, não sejamos ainda muito mais fukuyamistas do que ele próprio nos diz ser.

Se partirmos do apontamento de Sébastien Charles segundo o qual existem quatro princípios (pilares) em torno dos quais se construiu a modernidade – quais sejam, a liberação e a valorização do indivíduo no quadro do paradigma jurídico que se afirmou no século XVII, notadamente sob a forma do pacto social elaborado por Hobbes; a valorização da democracia como único sistema político viável que permite combinar liberdade individual e segurança coletiva; a promoção

---

<sup>61</sup> Cf. ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

<sup>62</sup> Cf. ZIZEK, Slavoj. “Missão: impossível”. In: *Folha de São Paulo*, 04/05/2008. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0405200816.htm> ou <http://outropolitica.wordpress.com/2008/06/19/desejar-o-impossivel-e-ser-realista-contra-o-capitalismo/> (Acesso em: 01/08/2010).

do mercado como sistema econômico regulador com atributos de todas as virtudes, uma vez que ele contribuiu para paz entre as nações e para as riquezas individual e coletiva; e o desenvolvimento técnico-científico concebido como panacéia ao difícil labor dos homens e como garantia de saúde das populações humanas<sup>63</sup> –, e entrecruzarmos-lo com a visão histórica de Kurz segundo a qual a modernidade coincide, em grande parte, com o sistema produtor de mercadorias, podemos especular se os quatro princípios já não se amalgamaram de um determinado modo que corresponde plenamente à lógica deste sistema, à sua velocidade e à sua aceleração. E visto por esse ângulo, Fukuyama provavelmente está certo ao afirmar o capitalismo liberal-democrático como o ápice de sua humanidade, como o melhor modo de combinar individualismo jurídico, democracia, mercado e desenvolvimento técnico-científico neste conjunto de lógica, velocidade e aceleração. Então, refletir acerca de uma alternativa ao capitalismo talvez seja adentrar o terreno da relação entre este amálgama e este conjunto, e isto levará a pelo menos dois *riscos* que devem ser enfrentados pelo pensamento de esquerda.

Um deles se encontra no próprio conjunto de lógica, velocidade e aceleração, o que significa que talvez tenhamos que trabalhar com a hipótese da equação *comunismo = socialização da pobreza em outros termos*. Se a crítica de esquerda atentou para a relação entre o capitalismo e a pobreza, no sentido dos ganhos particulares e da socialização das perdas ou mesmo da relação de dependência entre poucos que conseguem viver acima de suas possibilidades a base de muitos que vivem abaixo delas, um feixe permaneceu pouco discutido, a saber, o da percepção da pobreza em relação à lógica, à velocidade e à aceleração capitalistas. Isso fica mais claro se pensarmos com a física e ambientalista Vandana Shiva que este é um sistema duplamente produtor de pobreza<sup>64</sup>: primeiramente como *roubo*, já que os pobres não são aqueles

---

<sup>63</sup> Ver CHARLES, Sébastien. “Uma nova barbárie? Reflexões sobre a História em regime hipermoderno”. In: SANTOS, Antônio Carlos dos, PIRES, Cecília Maria Pinto, e HELFER, Inácio (orgs.). *História e barbárie*. Aracajú: Editora UFS, 2009, pp. 11-39.

<sup>64</sup> Cf. SHIVA, Vandana. *Dois mitos que mantêm a pobreza*. Disponível em: <http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/11/339500.shtml> (Acesso em: 01/08/2010).

“deixados para trás” pelo progresso que deveria ser levado a todos, mas aqueles que foram pilhados dos recursos e acessos aos bens comuns<sup>65</sup>, e depois como *atualização*<sup>66</sup>, pois toda “vida de subsistência” é percebida como pobreza<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Pode ser bastante interessante confluir esta colocação de Shiva com as palavras de Deleuze e Guattari: “Podemos muito bem dizer: não somos mais ervas, há muito tempo que perdemos a síntese clorofílica, é preciso comer... O desejo se torna então esse medo abjeto de sentir falta. Mas, justamente, não são os pobres ou os espoliados que pronunciam essa frase. Eles, ao contrário, sabem que estão próximos da erva, e que o desejo tem ‘necessidade’ de pouca coisa, não dessas coisas que lhes deixam, mas dessas coisas cuja posse não deixa de ser arrancada deles e que não constituem uma falta no centro do sujeito, mas antes a objetividade do homem, o ser objetivo do homem, para quem desejar é produzir, produzir na realidade”. DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, pp. 44, 45.

<sup>66</sup> O economista e filósofo francês Serge Latouche ao refletir sobre o peso desta “contaminação” de Ocidente e ocidentalização sofrida pelas sociedades não-ocidentais, e não-ocidentalizadas, escreve: “Feridas no coração, as sociedades não ocidentais só podem girar no vazio. A perda de sentido que as atinge e as consome progressivamente como um câncer não é uma aculturação. O simples fato de que o Ocidente está aí, presença insuprimível e inassimilável, não implica que se incorporem seus recursos e seus segredos. Esta presença, sem qualquer violência física, sem tentativa de espoliação e de exploração, é em si mesma cataclísmica. O bicho está na fruta. O vazio criado pela insidiosa e progressiva perda de sentido provocada pela existência do Ocidente é preenchida, de certa maneira, pelo sentido ocidental. Esta substituição não é uma aculturação porque não se trata da adoção dos mitos do Ocidente e da integração de seus valores com a agressividade sanguínea que isto implica. Mais simplesmente, não tendo mais olhos para ver, palavras para se dizer, braços para agir, a sociedade ferida adota o olhar do Outro, expressa-se com a palavra do Outro, age com os braços do Outro. Seu mundo está perfeitamente desencantado. A palavra desencantado deve ser tomada ao pé da letra aqui. Que lhes resta quando seus deuses estão mortos, seus mitos são fábulas, suas proezas são impotentes e inúteis? À sociedade não ocidental só lhe resta se descobrir numa *nudez* insensata, tal como o Ocidente o decretou: ela é miserável. Condenada à mortalidade infantil, a uma expectativa de vida irrisória, consumida por parasitas de todos os tipos, ela não possui mais que técnicas arcaicas e ridículas que lhe proporcionam um PNB *per capita* ínfimo. Ela não vê mais em seus ritos senão projeções monstruosas (canibalismo, sacrifícios humanos...) criados pelo delírio da miséria e do obscurantismo. Cercada pelas baterias de critérios da Organização das Nações Unidas, está vencida. Ela se reconhece vencida. Reivindica mesmo, com grande estardalhaço, ser classificada entre os menos avançados. Só serve para a mendicância internacional. (...) O subdesenvolvimento é, em sua essência, esse olhar, essa palavra do Ocidente, esse julgamento sobre o Outro, decretado miserável antes de o ser, e assim se tornando porque assim foi irrevogavelmente julgado. O subdesenvolvimento é uma denominação ocidental”. LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, pp. 68, 69.

<sup>67</sup> “As pessoas são consideradas pobres por comerem o seu próprio alimento e não aquele comercialmente distribuído como 'junk food' vendido por empresas de agronegócios mundiais. São vistas como pobres se viverem em casas feitas por elas mesmas com matérias ecologicamente bem ambientadas como o bambu e o barro ao invés de casas de tijolo e cimento. São vistas como pobres se usarem acessórios manufaturados feitos de fibras artesanais no lugar das sintéticas. Ainda, a vida de subsistência, na qual o rico oeste percebe como pobre, não significa necessariamente menos qualidade de vida. Ao contrário, sua economia natural baseada em subsistência garante uma alta qualidade de vida - se mensurarmos o acesso à comida e água de boa qualidade, à oportunidade de vida de subsistência, uma robusta identidade cultural e social e um sentido à vida das pessoas. Por esses pobres não dividirem nenhum dos benefícios percebidos

O rompimento com essa lógica de reprodução, com esse círculo vicioso de transformação de dinheiro em mais-dinheiro parte de uma quebra em seu ritmo frenético. A morte da lebre, para ficarmos com a metáfora de Kurz, talvez nos traga a oportunidade de assumir a lógica, a velocidade e a aceleração da tartaruga<sup>68</sup>, ou seja, a produção de uma relação diferente, em tempo e espaço, para com a produção e a circulação, o trabalho e o tempo livre, a ciência e a tecnologia, a política e a cultura e assim por diante, o que talvez signifique o novo risco de uma aproximação muito maior com a “vida de subsistência” retratada por Vandana Shiva do que com a vida “normal” ocidental e seus trezentos tipos de xampu, como apontado pelo teatrólogo e poeta da Alemanha Oriental Heiner Müller<sup>69</sup>, a mesma dos 7 milhões de veículos trafegando em São Paulo<sup>70</sup>, e o que por sua vez também não quer dizer um partir do zero, nem tampouco um retrocesso nas “conquistas da civilização”, pois não se trata de um retorno ao estado de natureza – nem via Hobbes, nem via Rousseau – ou ao primitivismo, ou ainda mesmo ao pré-moderno, mas de uma tomada dos meios de produção de

---

pelo crescimento econômico, são considerados como aqueles 'deixados para trás'”. SHIVA, Vandana, *idem*, s.p. Esta é uma relação bastante próxima da relatada por Antonio Candido num determinado ponto do livro *Os parceiros do Rio Bonito*. Cândido retrata o trajeto de uma família caipira do interior de São Paulo que somente mantendo suas tradições em relação ao avanço capitalista, vê sua economia de subsistência se transformar em economia de escassez, deixando de ser caipira e tornando-se pobre simplesmente por resistir à mudança. Consultar CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, principalmente o 12º capítulo: “Relações de trabalho e comércio”, pp. 165-171.

<sup>68</sup> Não é a toa que Latouche ao pensar nossa sociedade pela chave do crescimento ilimitado – econômico, técnico, educacional, da expectativa de vida, das doenças, dos envenenamentos, da contaminação – vai desenvolver a idéia de uma sociedade do decrescimento. É interessante notar que são duas sociedades incompatíveis – uma só pode viver as custas da morte da outra –, o que significa criar novas relações de produção e sociais.

<sup>69</sup> “O que me impressionou muito nas cidades do México foi entrar no supermercado e encontrar trezentos tipos de xampu. Ninguém precisa de trezentos tipos de xampu, lá ou aqui [entenda-se Alemanha Oriental]. Mas se eles vêem televisão, vêem trezentos tipos de xampu e passam a querer. No entanto, não é uma necessidade real. O problema é que são necessidades produzidas pela situação aqui”. SANTOS, Laymert Garcia dos. “Entrevista com Heiner Müller”. In: *Tempo de ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 108.

<sup>70</sup> “Frota da capital deve atingir 7 milhões de veículos em janeiro”. In: *O Estado de São Paulo*, 16/11/2010. Disponível em: [http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20101116/not\\_imp640491,0.php](http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20101116/not_imp640491,0.php) (Acesso em: 19/01/2011).

outra forma e sem atualizações. Como nas palavras de Guy Debord: “é a abundância material que se trata de dominar por outras leis”<sup>71</sup>.

Considerar uma nova ordem deste tipo talvez seja pensar junto de Heiner Müller na possibilidade de uma sociedade que dê certo até certo ponto<sup>72</sup>; junto de Marshall Sahlins, numa sociedade que não passe de determinados limites, não pelo seu parco desenvolvimento das forças produtivas, mas simplesmente porque não se quer que assim o seja<sup>73</sup>; junto de Pierre Clastres, num Estado (ditadura do proletariado?) cujas funções não sejam o monopólio legítimo da violência e a administração e redistribuição racional das riquezas sociais, mas sim a própria transmutação em um ponto no qual o poder se constitui e se liquefaz o tempo todo, tal como no caso do papel de um chefe numa “sociedade contra o Estado”<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Cf. DEBORD, Guy. *O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil*. Disponível em: <http://www.centopeia.net/secoes/?ver=157&secao=traducoes&pg=2> (Acesso em: 01/08/2010).

<sup>72</sup> “Mas como podemos desistir de colocar objetivos? É um pensamento com o qual crescemos. Como aprender a relaxar e aceitar as coisas como são, solucioná-las até certo ponto? Mas as palavras ‘solucionar’ e ‘até certo ponto’ já se encontra novamente o problema. As coisas ‘vão’ ‘até certo ponto’, mas não se solucionam. É a provocação do Apocalipse, da revelação de João. Aqui a pergunta é colocada pela primeira vez e depois delegada ao Juízo Final”. MÜLLER, Heiner. *Guerra sem batalha: uma vida entre duas ditaduras*. São Paulo: Estação Liberdade, 1997, p. 229.

<sup>73</sup> Para Pierre Clastres, o livro *Âge de pierre, âge d'abondance* de Marshall Sahlins é importante porque rompe com o senso comum científico (mesmo o de cunho marxista que entende a economia primitiva como uma economia de subsistência, o que neste caso quer dizer uma economia de sobrevivência e de miséria), ou ainda, dito de outro modo, com a concepção de que o suposto subdesenvolvimento técnico obriga as sociedades primitivas a um labor incessante para não morrerem de fome ou frio. Segundo o próprio Clastres: “Com efeito, resulta de sua análise que não apenas a economia primitiva não é uma economia da miséria, mas que ela permite, ao contrário, determinar a sociedade primitiva como a primeira sociedade de abundância. Expressão provocadora, que perturba o torpor dogmático dos pseudos-cientistas da antropologia, mas expressão justa: se em tempos curtos de baixa intensidade a máquina de produção primitiva assegura a satisfação das necessidades materiais das pessoas, é que ela funciona, como escreve Sahlins, aquém de suas possibilidades objetivas, é que ela poderia, se quisesse, funcionar por mais tempo e mais depressa, produzir excedentes, construir estoques. Se, portanto, podendo fazê-lo, a sociedade primitiva não o faz, é que ela não quer fazê-lo”. CLASTRES, Pierre. “A economia primitiva”. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, pp. 124, 125.

<sup>74</sup> “A chefia, na sociedade primitiva, é apenas o lugar suposto, aparente do poder. Qual é seu lugar real? É o corpo social ele próprio, que o detém e o exerce como unidade indivisa. Esse poder não separado da sociedade se exerce num único sentido, ele anima um único projeto: manter na indivisão o ser da sociedade, impedir que a desigualdade entre os homens instale a divisão na sociedade. Segue-se que tal poder se exerce sobre tudo o que é suscetível de alienar a sociedade, de nela introduzir a desigualdade: ele se exerce, entre outras coisas, sobre a instituição de onde poderia surgir a captação do poder, a chefia. O chefe está sob vigilância na tribo: a sociedade cuida para não deixar o gosto do prestígio transformar-se em desejo de poder. Se o desejo de poder do chefe torna-se muito evidente, o procedimento empregado é simples: ele é abandonado

Abrem-se assim vários fluxos teóricos e práticos que, se comparados com os “benefícios”, a velocidade e a aceleração capitalistas, poderão parecer um retrocesso, mas que na verdade constituem uma outra forma de viver na qual a lógica da produção e do fetiche da mercadoria é rompida em sua base, como no projeto político de Frantz Fanon para o Terceiro Mundo:

“Mas, então, convém não falar em rendimento, não falar em intensificação, não falar em ritmos. Não, não se trata de retorno à Natureza. Trata-se, de modo bastante concreto, de não impelir os homens em direções que os mutilam, de não impor ao cérebro ritmos que rapidamente o obliteram e desarranjam. Não é necessário, a pretexto de recuperar o perdido, pôr o homem de pernas para o ar, arrancá-lo de si mesmo, de sua intimidade, quebrantá-lo, matá-lo”.<sup>75</sup>

Já o outro risco encontra-se no referido amálgama dos quatro princípios. Como observado por Sébastien Charles, se o indivíduo e a democracia parecem consensuais, o mercado e o desenvolvimento técnico-científico não o são, sendo aqueles que aliás causam uma maior dúvida, um maior desconforto quanto aos seus benefícios. Mas eis a questão que imediatamente nos vem à tona: qual é o limite de mudança destes dois últimos princípios se tomarmos como valor universal os outros dois anteriores? Ou seja (e de maneira mais provocativa): será que pensarmos numa alternativa ao capitalismo não passa pelo risco de se ter de abandonar o que entendemos até então por democracia, individualismo jurídico e seus correlatos como cidadania e direitos humanos? Ou ainda mais, será que não conseguimos refletir acerca de outras formas de contatos e alianças sociais que sejam diferentes de todas aquelas experimentadas pela humanidade ocidental da mercadoria? Fukuyama, tal como em *O retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde, para manter a pureza do herói arremessa todas as mazelas sociais para seu duplo. Será que, por fim, não fazemos o mesmo?

Se um mundo de possibilidades se abre para a construção de um mito anticapitalista que não passe pela mesma lógica da esquerda ocidental do século XX, os riscos envolvidos tanto na construção mitológica e teórica da “pobreza” e

---

ou mesmo morto. O espectro da divisão talvez assombre a sociedade primitiva, mas ela possui os meios de exorcizá-lo”. CLASTRES, Pierre. “A questão do poder nas sociedades primitivas”. In: *op. cit.*, p. 105.

<sup>75</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 274.

do abandono de valores universais quanto na reiteração da sensação de impossibilidade de integrá-la aos mitos de micro-narrativas e aos acontecimentos quando de seu explodir pelo globo, devolvem-nos a um único caminho, qual seja, à realidade nua e crua do fim da história, realidade esta que, pelo vazio em seu interior, potencializa cada vez mais aberturas, mas que pela falta de possibilidades de diferentes formas de pensar, de contatos e de alianças sociais, não cessamos de fechar.

Todavia, é certo que o pensamento dicotômico dos “verdadeiros fukuyamistas” reestruturou ao seu modo a realidade social. Ao eliminar o comunismo da jogada, ao exorcizá-lo esta sociedade veio a se unificar, cada vez mais, em torno de uma idéia de *paz social*<sup>76</sup> e da violência necessária para mantê-la. É ao redor da paz social que se constroem tanto o horror econômico quanto o militar (o monopólio da violência estatal), tendo em vista que diante de qualquer possibilidade de desequilíbrio criam-se as potências do caos, da anarquia e da desordem.

Assim se desenham os vetores neste novo campo de forças, campo que requer outras fontes de análises, outras construções de mitos, outros modos de ações políticas, alianças e contatos sociais. Se por um lado se arma uma prontidão econômica e militar declarada contra todos aqueles que de algum modo

---

<sup>76</sup> Para se ter em mente a direção para a qual parece apontar a idéia de “paz social”, existem três crimes no Código Penal Brasileiro, quais sejam, incitação ao crime, apologia ao crime ou ao criminoso, e formação de quadrilha, que se inserem na categoria “Dos crimes contra a paz pública”. Por que “paz pública” ao invés de “ordem pública”? Segundo o jurista René Dotti, no Brasil, “A compreensão do bem jurídico paz pública envolve dois aspectos: objetivamente corresponde à ordem social que deve coordenar as relações na comunidade; *subjetivamente é o estado de tranqüilidade individual ou coletivamente fruído como sentimento de segurança*”. DOTTI, René A. *Código penal: Decreto-lei n. 2848, de 7 de dezembro de 1940, atualizado e com a reforma introduzida pela Lei n. 7209, de 11 de julho de 1984*. Rio de Janeiro : Forense, 1988, p. 91. Grifos meus. George Sorel, ao tratar da luta de classes na França do século XIX, traça um outro apontamento interessante sobre o mesmo tema: “Creio que os autores da lei francesa de 11 de agosto de 1848 tinham a cabeça cheia dessas lembranças clássicas quando editaram uma pena contra os que, por discursos ou artigos de jornais, buscam ‘perturbar a paz pública, excitando o desprezo ou o ódio dos cidadãos uns contra os outros’. Saía-se da terrível insurreição do mês de junho e estava-se persuadido de que a vitória dos operários parisienses teria acarretado, se não uma colocação em prática do comunismo, ao menos formidáveis requisições impostas aos ricos em favor dos pobres; esperava-se pôr termo às guerras civis tornando difícil a propagação de doutrinas de ódio, capazes de erguer os proletários contra os burgueses”. SOREL, George. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 71.

atentam contra a paz social, por outro temos a impressão que a “violência” da *luta de classes* deve ser enterrada (recalcada?) na mais profunda abstração em prol de valores universais e cosmopolitas como democracia, humanismo, cidadania, tolerância, entre outros. Em alguns momentos históricos estes valores se politizaram a ponto de se chocarem contra toda a prontidão do sistema capitalista, porém, neste momento *fukuyamista* do início do século XXI, temos a sensação de que os valores e a prontidão estão se tornando complementares, ou seja, *desenvolvendo uma linguagem comum sobre a loucura vigente*<sup>77</sup> da ordem das coisas.

---

<sup>77</sup> Expressão utilizada pelo rapper norte-americano Chuck D, do grupo Public Enemy, no prefácio ao livro *O dia que James Brown salvou a pátria*. Este prefácio foi publicado no site do jornal *Folha de São Paulo* no dia 06/04/2010. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/livrariadafolha/ult10082u716497.shtml> (Acesso em: 01/08/2010).

Para pensarmos na linguagem comum sobre a loucura vigente, poderíamos começar por uma *brincadeira sociológica*: se na passagem do século XIX para o século XX os socialistas foram a grande “pedra no sapato” da sociedade organicamente solidária de Durkheim<sup>78</sup>, parece que este último acaba por “dar o troco” na virada do século XX para o século XXI. Iniciemos.

Para Durkheim, o *antagonismo entre trabalho e capital* levava a uma forma anômica da divisão social do trabalho, não permitindo que a sociedade se transformasse em um todo *moralmente* coeso. E ainda pior, se em um primeiro momento a luta dos operários contra os patrões não chegava ao ponto de considerá-los como inimigos perpétuos, aos quais se deve obedecer por coação e, assim os trabalhadores apenas se mobilizavam para fazê-los ceder até um certo limite, já nas mãos dos socialistas a luta se transmutava em uma relação de vida ou de morte, ou seja, trabalhadores e patrões se transformavam em duas raças de eternos inimigos, dificultando ainda mais a naturalidade da solidariedade social.

Contudo, hoje existe uma dificuldade cada vez maior não só de *enunciar* o antagonismo irreconciliável entre trabalho e capital, ou mesmo o que este representa, como, principalmente, torná-lo *crível*. Podemos perceber isso pelo *estranhamento* causado quando da leitura, por exemplo, dos artigos *O declínio e a queda da economia espetacular-mercantil* de Guy Debord e *Odiai-vos uns aos outros* de Florestan Fernandes.

Para Debord, é possível enunciar o levante da população negra de Los Angeles, em agosto de 1965, como uma “revolta contra a mercadoria, contra o mundo da mercadoria, e do trabalhador-consumidor hierarquicamente submisso

---

<sup>78</sup> Ver DURKHEIM, Émile. *Da divisão social do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, e DURKHEIM, Émile. *Lições de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

aos padrões da mercadoria”<sup>79</sup>, como um momento revolucionário, um *momento da verdade*<sup>80</sup> no qual todo e qualquer posicionamento social perante o acontecimento torna-se político e também todo o “excesso” faz parte da luta<sup>81</sup>:

“Os ‘excessos’ de Los Angeles não são mais um erro político dos Negros, da mesma forma que a resistência armada do P.O.U.M. em Barcelona em maio de 1937 não foi uma traição da guerra anti-franquista. Uma revolta contra o espetáculo situa-se no nível da totalidade porque — do contrário somente seria produzida singularmente no distrito de Watts — é um protesto do homem contra a vida inumana; porque ela começa ao nível do único indivíduo real e porque a comunidade, da qual o indivíduo revoltado é separado, é a verdadeira natureza social do homem, a natureza humana: a ultrapassagem positiva do espetáculo”.<sup>82</sup>

Debord consegue abarcar o levante de uma minoria social historicamente reprimida que grande parte da população – negra e branca – enxerga como uma explosão de ressentimento, um acontecimento aparentemente localizado, como uma transposição para uma totalidade social, criando assim uma *declaração de guerra* ao capital e à sociedade espetacular-mercantil.

Contudo, se esse exercício intelectual nos dias atuais parece ser uma missão impossível, para não dizer “forçada”, imagine-se empreender o que Florestan Fernandes o fez: transformar o que aparenta ser um caso isolado de homofobia, a saber, o assassinato a facadas do teatrólogo Luiz Antônio Martinez Correa, não apenas em um crime político, mas igualmente, assim como Debord, em um momento da verdade e em uma declaração de guerra ao capitalismo:

---

<sup>79</sup> Cf. DEBORD, Guy. *Op. cit.*, s/p.

<sup>80</sup> Pode ser interessante pensar este momento da verdade de Debord em confluência com o que Walter Benjamin chama de *o caráter destrutivo*: “O caráter destrutivo é jovem e sereno. Pois destruir rejuvenesce, porque afasta as marcas de nossa própria idade; reanima, pois toda eliminação significa, para o destruidor, uma completa redução, a extração da raiz de sua própria condição. *O que leva a esta imagem apolínea do destruidor é, antes de mais nada, o reconhecimento de que o mundo se simplifica terrivelmente quando se testa o quanto ele merece ser destruído.* Este é o grande vínculo que envolve, na mesma atmosfera, tudo que existe. É uma visão que proporciona ao caráter destrutivo um espetáculo da mais perfeita harmonia”. BENJAMIN, Walter. “O caráter destrutivo”. In: BOLLE, Willi (org.). *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 187.

<sup>81</sup> “O caráter destrutivo conhece apenas uma divisa: criar espaço; conhece apenas uma atividade: abrir caminho. Sua necessidade de ar puro e de espaço é mais forte do que qualquer ódio”. *Idem*, p. 187.

<sup>82</sup> DEBORD, Guy. *Op. cit.*, s/p.

“Eis aí por que tem razão José Celso Martinez Corrêa: esse é um crime político. Ele é político por várias razões. Quando a defesa da ordem passa pela condenação e pela destruição do ‘ofensor’, a punição é expiatória e emerge, em primeiro plano, em sua razão política essencial. Ele é um crime político porque toleramos que tal espécie de punição sangrenta se dissemine e aumente, como se fosse uma gangrena. Cada um de nós, todos nós, temos uma parcela da culpa e uma participação direta ou vicária no crime. Ele é um crime político porque é um crime da ‘polis’: a cidade, ao civilizar-se, solta a barbárie de suas amarras. Ficamos cúmplices dessa disseminação e multiplicação da barbárie, cooperando na fabricação das premissas históricas antiéticas do capitalismo monopolista da era atual. Os que são socialistas e, em particular, os que se dizem cristãos colaboram, assim, na criação dessa barbárie, que é requerida pelo esplendor e pela reprodução do império. Contra esse crime, não adianta perseguir ‘criminosos’ – individuais ou coletivos, espontâneos ocasionais ou institucionais. O ‘criminoso’ também é uma vítima, o instrumento da ‘punição’ e, sem o saber, do ‘poder do império’. A alternativa está em outro padrão de civilização, em uma civilização sem barbárie, que converta cada ser humano em combatente da propagação de um humanismo socialista e em agente da transformação socialista do mundo, da conquista da liberdade com igualdade”.<sup>83</sup>

Eis dois exemplos que nos remetem às dificuldades não só de criar enunciados de tal magnitude (já que levantes sociais e casos de homofobia ainda são bastante freqüentes pelo globo) mas também, ao fazê-lo, de torná-los críveis. Tudo que leva a um momento da verdade, a uma declaração de guerra ao capitalismo, à busca de um caráter destrutivo, parece ser forçado e mesmo estar fora da realidade. Ainda pior, se, como aponta Paulo Eduardo Arantes, o futuro do socialismo – caso ainda existir algum – depende de um encontro entre ruptura histórica e imaginação utópica<sup>84</sup>, a que se perceber que na passagem do século XX para o século XXI, a imaginação utópica se desloca em direção ao extremo oposto da ruptura histórica.

E é por conta deste deslocamento que talvez faça sentido imaginar a “vingança” de Durkheim contra a “anomia forçada”, antinatural dos socialistas. A imaginação utópica se desviou para a solidariedade buscada por Durkheim, para uma força moral<sup>85</sup> que integra o corpo social e que assegura sua unidade, para a

---

<sup>83</sup> FERNANDES, Florestan. “Odiai-vos uns aos outros”. In: *Folha de São Paulo*, 09/02/1988. Disponível em: <http://almanaque.folha.uol.com.br/florestan9.htm>. (Acesso em: 02/02/2011).

<sup>84</sup> Cf. ARANTES, Paulo Eduardo. “Utopia e Revolução”. In: *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004, pp: 139-148.

<sup>85</sup> Para Durkheim, a moral social seria como uma espécie de “cimento” que alicerça uma sociedade. Ele buscou em suas primeiras análises, em 1893, a força desta moral na divisão social

necessidade de ordem e harmonia da totalidade social. Ela se mostra mais claramente, e mesmo de modo interessante, nas diretrizes da UNESCO para a construção da chamada “Cultura de paz”:

“(…) que a paz baseada exclusivamente nos arranjos políticos e econômicos dos governos não seria uma paz que pudesse assegurar o apoio sincero, unânime e duradouro dos povos do mundo, e que a paz, para que perdure, deve, por esse motivo, ser fundada sobre a solidariedade moral e intelectual da humanidade”.<sup>86</sup>

Não apenas existe uma correlação dos termos empregados, como também de algumas das idéias expostas. De acordo com Durkheim, a paz entre os homens não pode resultar automaticamente de causas inteiramente materiais, de um mecanismo cego, por mais científico que seja, mas sim de uma obra moral<sup>87</sup>.

Porém, é importante notar aqui que no final de seu curso sobre a *moral contratual*, Durkheim chega à seguinte constatação: o principal problema da desigualdade em nossa sociedade se encontra na questão da herança. Como cada indivíduo nasce no interior de uma sociedade já formada, a herança é responsável por criar uma condição desigual logo de início. Seu fim, proposto pelo autor, seria um modo de equacionar o problema, já que a propriedade individual terminaria por começar e acabar com o próprio indivíduo e, assim, a única desigualdade que poderia (e, para ele, deve) existir na sociedade seria (e o é) a meritocrática. Mas, como abolir a herança? O que fazer com os bens e riquezas produzidos por cada geração? A solução, para o sociólogo francês, encontra-se, de fato, na idéia de *caridade*: o sentimento de simpatia humana que consegue se

---

do trabalho – na passagem da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica. Ao longo dos anos, porém, ele a procurou na propriedade privada e em seu respectivo direito – na passagem da solidariedade orgânica para a solidariedade contratual, da esfera do trabalho para a esfera jurídica, pois o contrato parece representar um fator importante do consenso em geral. Ver DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*, cit., principalmente o livro III: “As formas anormais”, pp. 367-432, e DURKHEIM, Émile. *Lições de sociologia*, cit.

<sup>86</sup> Constituição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, *apud* NOLETO, Marlova J. “A construção da cultura de paz: dez anos de história”. In: *Cultura de paz: da reflexão à ação; balanço da Década Internacional da Promoção da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo*. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, p. 11.

<sup>87</sup> Cf. DURKHEIM, Émile. *Lições de sociologia*, cit., p. 16.

libertar da desigualdade de mérito. O apogeu da justiça. Uma mistura de consciência das elites e pensamento racional<sup>88</sup>.

Os princípios norteadores de nosso tempo parecem passar pelos apontamentos feitos por Durkheim. Primeiramente, por conta do que representa a *força da moral social* – uma sociedade moralmente coesa na qual a existência de uma disputa pelos papéis sociais relacionados às questões da divisão do trabalho e da propriedade privada tem na naturalização destes mesmos seu sentido<sup>89</sup> – e, segundo, por conta da noção de caridade, quer dizer, desta mescla da consciência das elites – em pró da humanidade ou do sentimento de simpatia humana – com o pensamento racional<sup>90</sup>.

Se a imaginação utópica tem a chance de se cruzar com a ruptura histórica em um determinado *momento memorável*, isto se deve ao fato da sociedade se encontrar dividida entre dominantes e dominados, burgueses e proletários, colonizadores e colonizados, ricos e pobres, entre outros. Entretanto, ao se ter substituídas as relações de dominação pela coerção/coesão social<sup>91</sup> tem-se deslocada a imaginação utópica para o extremo oposto da ruptura histórica.

---

<sup>88</sup> Cf. DURKHEIM, Émile. “Décima oitava lição: a moral contratual (final)”. In: *Lições de sociologia*, cit., pp. 287-304.

<sup>89</sup> “(...) podemos dizer, portanto, que a divisão do trabalho só produz a solidariedade se for espontânea e na medida em que for espontânea. Mas, por espontaneidade, deve-se entender a ausência, não apenas de qualquer violência expressa ou formal, mas de tudo o que pode tolher, mesmo que indiretamente, a livre expansão da força social que cada um traz em si. (...) Numa palavra, o trabalho só se divide espontaneamente se a sociedade for constituída de maneira que as desigualdades sociais expressem exatamente as desigualdades naturais”. DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*, cit., p. 395. Será que aqui também não podemos pensar que no momento histórico em que vivemos, quanto mais naturalizadas forem as idéias de empreendedorismo e de capital humano, mais natural, espontânea e meritocrática torna-se-á a desigualdade social?

<sup>90</sup> Neste caso, não de maneira ideal que Durkheim havia almejado para sua sociedade solidária, mas de modo que a classe dominante mantenha a sua exploração. José Arthur Giannotti, em um debate com seus pares a respeito do fim ou do futuro do socialismo vai tratar desta questão a partir da diferenciação entre socialismo utópico e científico: “Sejamos francos: socialista utópico todo mundo é, e nós vimos até o presidente Sarney se declarar socialista, e o Delfim Netto etc. Se nós não trouxermos o conceito de socialismo ao seu contexto mais ou menos científico, todo mundo vira socialista, e, quando todo mundo vira socialista, ninguém é mais socialista”. GIANNOTTI, José Arthur. “Adeus ao socialismo?”. In: *Novos Estudos Cebrap*, 1991, n. 30, p. 20.

<sup>91</sup> Não podemos nos esquecer que, como para Durkheim, a sociedade é maior do que a soma dos indivíduos que nela vivem, a liberdade individual será sempre socialmente coercitiva. Contudo,

Ainda de um outro modo, esta tendência foi muito bem apontada por José de Souza Martins na introdução de seu livro *A sociedade vista do abismo*. Nela, o sociólogo nos mostra a armadilha conceitual em que caímos quando deslocamos nosso foco das relações de dominação – enunciadas pela contradição entre capital-trabalho –, para a coesão/coerção social – enunciada pela questão da exclusão social. Se aquela contradição põe em xeque as relações sociais de produção capitalista em que vivemos, a luta de classes e o socialismo, esta questão nos insere no interior deste mesmo capitalismo, transmutando as próprias contradições em problemas que podem ser resolvidos pela (e para) a reprodução do sistema<sup>92</sup>.

A conseqüência deste deslocamento da imaginação utópica se apresenta ainda mais problemática a medida em que vamos percebendo como tratamos as potências de novas rupturas históricas que pipocam por todo o mundo junto do caráter destrutivo benjaminiano que as acompanham. Como a mudança não é só conceitual, mas também uma mudança sensível<sup>93</sup>, estas rupturas históricas

---

quanto mais naturalizada torna-se a coerção, menos ela é sentida, e assim, maior é a sensação de liberdade. Ao meu ver esta é uma das questões mais importantes que Durkheim nos coloca. Isto porque devemos refletir acerca do que é a *coerção social* própria de cada sociedade, em termos de papéis sociais, responsabilidades sociais, ou mesmo de uma moral social, e do que é *dominação social*, o que é uma parte da sociedade dominar por meio do sistema a outra. Com o fantasma do autoritarismo constantemente nos rondando, distinguir dominação social (Marx) de coerção social (Durkheim) é muito importante para questionarmos o que seria uma sociedade sem dominação, porém, com um certo grau de coerção social. Para se ter uma idéia do que seria pensar a coerção social sem dominação, basta a leitura dos trabalhos de Pierre Clastres relativos à sociedade contra o Estado. Ver CLASTRES, Pierre. *A arqueologia da violência, cit.*, e CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

<sup>92</sup> “A idéia da exclusão pressupõe uma sociedade acabada, cujo acabamento não é por inteiro acessível a todos. Os que sofrem essa privação seriam os ‘excluídos’. No entanto, essa sociedade acabada não existe em princípio. A sociedade é um processo contínuo de estruturação e desestruturação. O que parece estruturado é recriado continuamente. É nesse âmbito que as rupturas, aquilo que se chama exclusão, são reparadas, espontânea e continuamente”. MARTINS, José de S. *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 46.

<sup>93</sup> O filósofo francês Jacques Rancière nos mostra de maneira interessante o que está em jogo ao pensarmos a partir do sensível. Ao tratar da rejeição dos imigrantes na França, ele escreve: “O limiar dessa rejeição não é, claramente, uma questão estatística. Há vinte anos, os imigrantes não eram muito menos numerosos. Mas eles tinham um outro nome: chamavam-se trabalhadores imigrantes ou, simplesmente, operários. O imigrante de hoje é um operário que perdeu seu segundo nome, que perdeu a forma política de sua identidade e de sua alteridade, a forma de uma subjetivação política do cômputo dos incontados. Só lhe resta então uma identidade sociológica, a qual oscila então a nudez antropológica de uma raça e de uma pele diferentes. O que ele perdeu

passam a ser vistas como *possibilidade de barbárie* e o caráter destrutivo, como violência “sem sentido”. Ambos devem-se, o mais rápido possível, sanar, pois aparecem como casos isolados e sem qualquer relação direta com um projeto político, ou, principalmente, *democrático*. Para o sociólogo Marcio Bilharinho Naves, “trata-se de *negar o caráter político das lutas que ultrapassam os limites da legalidade*”<sup>94</sup>. E esta negação pode caminhar por diversos fluxos, dentre eles, dois sobre os quais nos deteremos a partir de então.

\* \* \*

O primeiro fluxo é aquele que leva o caráter político das lutas que ultrapassam os limites da legalidade para o campo da *razão*: é pensar a relação entre política e violência pela ótica dos *meios e fins*.

Durante os séculos XIX e XX, na busca pela destruição do modo de produção capitalista e pela formação de um novo tipo de sociedade, construía-se uma relação entre política e violência (violência esta mais próxima àquele caráter destrutivo) na qual ambas se tornavam complementares, e mesmo mais, arriscando, indissociáveis. A violência, mesmo que somente como possibilidade, perpassava a luta política na destruição do sistema capitalista – imaginação utópica somada a ruptura histórica. Isso fica claro, por exemplo, em textos como *Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas* (1850) de Karl Marx e Friedrich Engels; *A moral e a revolução* (1938) e a introdução de *História da Revolução Russa* (1929) de Leon Trotsky; *Reflexões sobre a violência* (1908) de George Sorel; *Os condenados da terra* (1961) de Franz Fanon e sua introdução

---

foi sua identidade com um modo de subjetivação do povo, o operário ou o proletário, objeto de um dano declarado e sujeito que formaliza o litígio. É a perda do um-a-mais da subjetivação que determina a constituição de um um-por-demais como doença da comunidade. Celebrou-se com estardalhaço o fim dos ‘mitos’ do conflito de classes e até se chegou a identificar o desaparecimento das fábricas da paisagem urbana com a liquidação dos mitos e utopias. Talvez se comece agora a perceber a ingenuidade desse ‘anti-utopismo’. O que se chama de fim dos ‘mitos’ é o fim das formas de visibilidade do espaço coletivo, o fim da visibilidade da distância entre o político e o sociológico, entre uma subjetivação e uma identidade”. RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996, p.119.

<sup>94</sup> Cf. NAVES, Marcio B. "A democracia e seu não lugar". In: *Idéias*, n.1, IFCH/Unicamp, 1º semestre de 2010, pp. 61-69.

escrita por Jean-Paul Sartre; *Crítica da violência – crítica do poder* (1921), *O Caráter Destrutivo* (1931), *Sobre o conceito de História* (1940) de Walter Benjamin; *Nicarágua, tão violentamente doce* (1983) de Júlio Cortázar.

Porém, por meio de Hannah Arendt pode-se perceber como a imaginação utópica se separa da ruptura histórica. Em seu ensaio *Sobre a violência*, de 1968, Arendt escreve:

“A própria substância da ação violenta é regida pela categoria meio-fim, cuja principal característica, quando aplicada aos negócios humanos, foi sempre a de que o fim corre perigo de ser suplantado pelos meios que ele justifica e que são necessários para alcançá-lo. Visto que o fim da ação humana, distintamente dos produtos finais da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável, os meios utilizados para alcançar os objetivos políticos são muito freqüentemente de maior relevância para o mundo futuro do que os objetivos pretendidos”.<sup>95</sup>

Ao tratar a violência como *meio* – instrumento – para alcançar um determinado *fim*, Arendt insere-a no campo da razão, lócus privilegiado do esclarecimento, da linguagem, do diálogo, da tolerância, da civilização, do cosmopolitismo, da política. Neste, a violência não só perde quase todo o sentido de *estar no mundo*<sup>96</sup>, como uma das únicas possibilidades que lhe resta é transmutar-se em *barbárie*. Dois fatos históricos “comprovam” e “decidem” sobre estas suspeitas: *Auschwitz* e o *stalinismo*. Exemplos não só da razão instrumental – diferente da razão esclarecida – como também da violência instrumental, de uma máquina industrial de morte, tendo em vista a *construção de um futuro*.

Se, por esse caminho, ainda há a possibilidade da concepção socialista do salto, esta mesma se encontra num jogo de forças entre a barbárie perpetrada pelo capitalismo e o possível retorno dos horrores alemão e soviético. O que resta é a violência ter de se explicar a todo instante ao esclarecimento. Resultado:

---

<sup>95</sup> ARENDT, Hanna. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 14.

<sup>96</sup> Norbert Elias em seus estudos sobre o processo civilizador, vai mostrar como a agressividade e a violência em nossa sociedade civilizada vão aos poucos se deslocando (relocando?) do interior das pessoas para o interior da sociedade por meio de invenções técnicas, como, por exemplo, a criação de instituições sociais para domá-las, discipliná-las e controlá-las tal qual é caso do monopólio legítimo do Estado. A violência também pode ser desviada para algumas áreas permitidas, como no esporte, a exemplo do boxe ou de outras modalidades esportivas, porém ela não faz mais parte do comportamento “normal” das relações sociais. Ver ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

malabarismo político-teórico de Theodor W. Adorno para separar a violência que visa a construção do futuro, racional e humana, da violência física primitiva que pode aparecer a qualquer momento e que está relacionada à barbárie de um certo passado:

“Suspeito que a barbárie existe em toda parte em que há uma regressão à violência física primitiva, sem que haja uma vinculação transparente com objetivos racionais na sociedade, onde exista, portanto, a identificação com a erupção da violência física. Por outro lado, em circunstâncias em que a violência conduz inclusive a situações bem constrangedoras em contextos transparentes para a geração de condições humanas mais dignas, a violência não pode sem mais nem menos ser condenada como barbárie”.<sup>97</sup>

Na teoria, mesmo que dificilmente, ainda é possível apostar na *violência esclarecida*, mas na prática, como no final dos anos de 1960<sup>98</sup>, percebe-se que já há uma escolha feita e que esta rejeita qualquer tipo de ruptura violenta, pois não dá para apostar numa abertura do futuro que não seja certa e correta.

Todavia, se para Adorno ficar confuso ainda era possível, para Hannah Arendt isso já não o é mais. Poder e violência são movimentos opostos. Poder – que se identifica com a política – corresponde à habilidade humana para agir em concreto. Poder é um absoluto, um fim em si mesmo, *como a paz*, não um meio para um fim, ele “é de fato, a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins”<sup>99</sup>. Já a violência, como vimos, é um instrumento. Pode ser justificada num momento imediato, como na autodefesa, porém sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se no futuro, como na busca por uma sociedade sem classe. Aqui não há confusão, simplesmente porque o futuro é construído no presente através de uma utopia buscada no passado – a *Ágora* grega. Qualquer tentativa de ruptura histórica com o presente torna-se perigosa, pois uma mudança radical,

---

<sup>97</sup> ADORNO, Theodor. “A Educação contra a barbárie”. In: *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 160.

<sup>98</sup> Ver PERES, Marcos F. “A astúcia da dialética”. In: *Folha de São Paulo, Caderno Mais*, 31/08/2003, e também, ADORNO, Theodor, e MARCUSE, Hebert. “Cartas de Adorno e Marcuse”. Disponível em: [http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/adorno/adorno\\_23.html](http://antivalor2.vilabol.uol.com.br/textos/frankfurt/adorno/adorno_23.html). (Acesso em 30/09/2008).

<sup>99</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 41.

por um futuro incerto, tem grandes chances de dar errado, como aconteceu na União Soviética, ou na Alemanha.

Separar os elos que articulam política e violência tem seu preço. É o que Marcio Bilharinho Naves exemplifica pelo julgamento do “caso Battisti”<sup>100</sup>. Ao retirar o caráter político das ações de Cesare Battisti, membro de uma organização armada comunista cuja atividade visava objetivos extremamente políticos, o que sobra é um assassino comum, um terrorista desumano. Contudo, como lembra Naves, Battisti só vem a ser um assassino e terrorista comum porque no contexto histórico em que lutava, a Itália era “um país no qual estaria em vigor a plena democracia” e, deste modo:

“Haveria, assim, uma contradição insanável entre a ação política não prevista legalmente e o 'regime democrático', o que levaria a essa desqualificação da própria natureza do ato praticado, de 'político' para 'comum'. Só seria possível, assim, a existência dessa figura do 'delito político' quando fossem os atos assim tipificados cometidos em sociedades não democráticas, em ditaduras que não observassem aquele conjunto de princípios garantidores das liberdades públicas e dos direitos individuais”.<sup>101</sup>

\* \* \*

O segundo fluxo leva este mesmo caráter político das lutas que ultrapassam os limites da legalidade para o campo *imprevisível* das explosões sociais e a violência, neste caso, deixa de estar relacionada com meios e fins para configurar-se em uma densa névoa que se precipita.

Em meados dos anos 1960, ocorreram vários levantes em comunidades negras ao longo dos Estados Unidos – Los Angeles (1965), Chicago (1966), Newark e Detroit (1967), Boston (1968), entre outras. Em julho de 1967, enquanto sucediam os levantes em Detroit, o presidente estadunidense, Lyndon B. Johnson, criou uma comissão para analisar as causas dos tumultos e tentar encontrar soluções para que estes não mais ocorressem. O resultado foi o “Relatório da

---

<sup>100</sup> Ver a cronologia do caso em: <http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,confira-a-cronologia-e-entenda-o-caso-battisti,341730,0.htm> (Acesso em: 17/02/2011). E para um debate mais aprofundado sobre o caso, consultar <http://passapalavra.info/?p=30200> (Acesso em: 17/02/2011).

<sup>101</sup> NAVES, Marcio B. *Op. cit.*, p. 63.

Comissão Consultiva Nacional sobre as Desordens Civis" (*Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders*), que também ficou conhecido como "Relatório Kerner" (Kerner Report)<sup>102</sup>.

Ao analisar as causas para a explosão de violências nas comunidades negras, a comissão chegou a seguinte conclusão:

"A desordem não irrompeu como o resultado de um único incidente 'desencadeador' ou 'precipitador'. Ao invés disso, foi gerada a partir de uma atmosfera social cada vez mais perturbada na qual uma série de eventos de tensão crescentemente elevada durante semanas ou meses articulou-se nas mentes de muitos na comunidade Negra com o reservatório de queixas subjacentes. Em algum momento da tensão crescente, um outro incidente – em si mesmo rotineiro e trivial – tornou-se a gota d'água e a tensão transbordou em violência".<sup>103</sup>

Violência como condensação, precipitação e explosão de uma atmosfera densa, reprimida ao longo do tempo, que rompe com um simples estopim... segundo o relatório, em metade dos casos, o incidente "final" que levava àquelas explosões foi algum tipo de ação policial.

Acontecimento, porém, que pelo seu grau de imprevisibilidade, pelo seu imediatismo, pela falta de um projeto aparente, necessita de conexões. Guy Debord percebe isto ao escrever sobre Watts:

"E todos aqueles que chegaram a ver as 'justificativas aparentes' da raiva dos Negros de Los Angeles, mas certamente não a justificativa real, todos os pensadores e 'responsáveis' pela esquerda mundial, pelo seu fim, lamentaram a irresponsabilidade e a desordem, a pilhagem e, sobretudo, o fato de que seu momento inicial fosse os saques às lojas contendo álcool e armas, e os 2000 focos de incêndio contados, com os quais os 'pretoleiros' (*pétroleurs*) de Watts clarearam sua batalha e sua festa. Quem saiu, portanto, em defesa dos insurgentes de Los Angeles, nos termos em que merecem? Nós o faremos. Deixemos os economistas chorarem pelos 27 milhões de dólares perdidos, e os urbanistas por um de seus mais belos supermarkets tornado fumaça, e McIntyre pelo seu assistente de xerife abatido; deixemos os sociólogos se lamentarem pelo absurdo e embriaguez nessa revolta. É o papel de uma publicação revolucionária

---

<sup>102</sup> Pois quem presidiu a *Comissão Consultiva Nacional sobre as Desordens Civis* foi o governador de Illinois, Otto Kerner Jr.

<sup>103</sup> Pode-se encontrar alguns excertos deste relatório em: "Our Nation Is Moving Toward Two Societies, One Black, One White—Separate and Unequal": Excerpts from the Kerner Report. Disponível em: <http://historymatters.gmu.edu/d/6545/> (Acesso em: 27/01/2011). Tradução própria.

não apenas dar razão aos insurgentes de Los Angeles, mas de contribuir a dar-lhes suas razões, explicar teoricamente a verdade cuja ação prática aqui exprime a pesquisa”.<sup>104</sup>

Aqui não se trata apenas de dar voz aos insurgentes, mas de construir conexões entre os mesmos e um determinado tipo de imaginação utópica. É unir dois tipos de *insuportável*: aquele da Revolução Russa, na qual “as massas entram em estado de revolução não com um plano preestabelecido de transformação social, mas com o amargo sentimento de não lhes ser mais possível tolerar o antigo regime”<sup>105</sup> lançado por Trotsky com aquele da *Noite dos proletários* exprimido por Rancière:

“Quem são? Algumas dezenas, algumas centenas de proletários que tinham vinte anos por volta de 1830 e que nessa época decidiram, cada um ao seu modo, não mais suportar o insuportável. Não exatamente a miséria, os baixos salários, os alojamentos desconfortáveis ou a fome sempre rondando, mas, fundamentalmente, a dor pelo tempo roubado a cada dia trabalhando a madeira ou o ferro, costurando roupas ou fazendo sapatos sem outro objetivo senão o de manter indefinidamente as forças de servidão e da dominação”.<sup>106</sup>

Insuportáveis distintos, muitas vezes contraditórios, mas que de certo modo precisam se conectar para *potenciar*, por um lado, as imaginações utópicas – de Debord, de Trotsky e dos proletários de Rancière – e, por outro, a luta política naquilo que seria apenas percebido como um surto de desordem.

Contudo, o que acontece quando o insuportável das massas nos levantes somente encontra o suportável e o possível da reprodução social no sistema democrático capitalista? Podemos retornar a Adorno e pensar que a “violência”

---

<sup>104</sup> DEBORD, Guy. *Op. cit.*, s.p.

<sup>105</sup> Cf. TROTSKY, Leon. *A história da Revolução Russa*. Rio de Janeiro: Saga, 1967, p. 16.

<sup>106</sup> RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários: arquivo do sonho operário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 9. O que é interessante notar no “insuportável” de Rancière é que ele faz parte de uma partilha do sensível que vai se construindo com o tempo e de acordo com as conexões e desconexões que vão acontecendo. Diferentemente do insuportável de Trotsky, segundo o qual o próprio insuportável das massas deve encontrar aquele do partido de vanguarda, do centro dirigente, como seu guia, para Rancière é no jogo de força entre intelectuais e partilha do sensível que se constrói a própria imaginação utópica: “Se é a palavra dos apóstolos ‘burgueses’ que provoca ou aprofunda essa fratura no curso diário dos trabalhos, pela qual os proletários são arrastados à espiral de uma outra vida, o problema começa quando os pregadores querem fazer dessa espiral a linha reta que leva às manhãs do Trabalho novo, querem fixar seus fiéis à boa identidade de soldados do grande exército militante e de protótipos do trabalhador do futuro”. *Idem*, p. 12.

gerada na luta tem necessariamente de se explicar ao esclarecimento, como ocorrido nos *banlieues* franceses em 2005. Se houve, nesta ocasião, uma certa euforia por parte dos intelectuais de “esquerda”, dificilmente estes apresentaram qualquer postura<sup>107</sup> e enquanto isso a direita já espumava toda sua carga de raiva para o acontecimento. A tal postura de apoio aos insurrectos só foi surgir quando estes disseram a que vieram: “queremos a saída de Nicolas Sarkozy do Ministério do Interior”. Neste momento, aliviados, pois a *potência de barbárie* tornou-se um “projeto político” da própria massa insurrecta, e assim, identificado o inimigo, o esclarecimento pode “respirar aliviado”.

Esta falta, num primeiro momento, de conexões e de redes entre os *émeutiers* franceses e os intelectuais de “esquerda” talvez nos indique a armadilha que estamos construindo pelos dois lados.

Aquele da postura do intelectual mostra que não sabemos mais o que fazer com o cruzamento de categorias tais como violência, democracia, direitos humanos, liberdade, igualdade. Em um momento histórico em que o fim do capitalismo ainda estava em jogo, estas categorias entravam na disputa política<sup>108</sup>,

---

<sup>107</sup> Angelina Peralva, ao analisar o *émeute* francês de 2005 em comparação aos anteriores, vai escrever: “Pela primeira vez em 25 anos, no entanto, a violência afetou o território nacional no seu conjunto. *Pela primeira vez, também, sindicatos, associações e partidos de esquerda mantiveram-se praticamente silenciosos.* E a importância adquirida pela presença da imprensa internacional na cobertura dos acontecimentos não tem termo de comparação com qualquer outra situação do mesmo tipo”. PERALVA, Angelina. “Levantes urbanos na França”. In: *Tempo Social*, vol.18, nº1, junho de 2006, p. 94. Grifos meus.

<sup>108</sup> O presidente do Comitê Norueguês do Prêmio Nobel, Thorbjørn Jagland, na entrega do Prêmio Nobel da Paz de 2010 ao prisioneiro político chinês Liu Xiaobo, afirmou em seu discurso essa disputa abertamente, além de mostrar o deslocamento dos vetores políticos no campo de forças atual: “Durante a Guerra-Fria, *as conexões entre paz e direitos humanos estavam em disputa.* Desde seu final, entretanto, pesquisadores da paz e cientistas políticos quase sem exceção enfatizaram o quão próximas estas conexões estão. Este é, supostamente, um dos mais ‘robustos’ veredictos a que eles chegaram. Democracias podem guerrear contra ditaduras, e tem certamente travado guerras coloniais, mas não há, aparentemente, nenhum simples exemplo de uma democracia guerreando contra outra democracia”. Disponível em: [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/2010/presentation-speech.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2010/presentation-speech.html) (Acesso em: 14/02/2011). Tradução própria e grifos meus. Podemos ver essa disputa operando pela esquerda em textos como: LÊNIN, Vladimir I. *Como iludir o povo com os slogans de liberdade e igualdade.* São Paulo: Global, 1979, e TROTSKY, Leon. *A moral e a revolução: a nossa moral e a deles.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

porém, em nossa sociedade fukuyamista, elas aparentam se dividir entre *valores universais e tabus*<sup>109</sup>.

Já daquele dos insurrectos, as manifestações tornam-se vazias de sentido, apenas reforçando a divisão das categorias mencionadas entre valores universais e tabus, e assim criando uma espécie de círculo vicioso no qual o jogo entre a violência sofrida e a violência explosiva parece não mais conectar-se as lutas políticas, como apontado pelo jornal *Libération*:

“Os *émeutiers* estão sozinhos. Não contam com nenhum apoio político. É verdade que é muito difícil defendê-los. São agressivos e violentos. Têm no mais das vezes um presente ou um passado de delinqüentes. (...) Nada têm a dizer senão exprimir o misto de emoção e de raiva que tomou conta deles depois da morte de Ziad B. e Banou T., e das afirmações do ministro do Interior. (...) Vêem-se assim irremediavelmente aprisionados numa relação exclusiva com a norma e a moral, irremediavelmente marginalizados e construídos como problemas: os que eles sofrem e os que eles geram. E a violência de que fazem uso, por um efeito de sideração, reforça o círculo vicioso e justifica que sejam mantidos como seres à parte”.<sup>110</sup>

Este círculo vicioso aparece mais claramente no artigo que David Brooks escreveu para o *New York Times* a respeito do mesmo acontecimento. O jornalista compara os jovens dos *banlieues* franceses aos ‘*gangsta rap*’ estadunidenses:

“(...) o que estamos vendo na França já será conhecido de qualquer pessoa que tenha assistido à ascensão do ‘*gangsta rap*’ nos EUA. Pega-se uma população de jovens oprimidos pelo racismo e que têm oportunidades limitadas pela frente e se apresenta a eles uma cultura que os encoraja a tornar-se exatamente o tipo de pessoas que a sociedade preconceituosa acha que eles são. E, depois, chama-se isso de auto-afirmação orgulhosa, tomar posse de seu próprio poder. Pegam-se homens que, para a polícia, já são suspeitos em função de sua cor, e se romantiza e encoraja a criminalidade entre eles, para que passem a ser de fato desprezados

---

<sup>109</sup> Se a explosão de violência já se torna um tabu ao analisarmos os levantes sociais de grupos com os quais temos uma certa afinidade, como os imigrantes europeus, as camadas pobres de um país, tal como nos levantes de Moçambique, ou mesmo os negros estadunidenses, imagine-se quando este tipo de acontecimento é propiciado por grupos com os quais a identificação já não é tão simples e clara, como nos casos dos ataques terroristas em Nova York em 2001 ou do grupo de criminosos organizados (PCC) em São Paulo em 2006.

<sup>110</sup> “Les jeunes des quartiers difficiles ne voient du «modèle social français» qu'une grise prison”. In: *Libération*, 09/11/2005 *apud* PERALVA, Angelina. *Op. cit.*, nota 14, pp. 95, 96.

e maltratados. Incentiva-se neles a idéia de desafiar a opressão, aderindo à autodestruição”.<sup>111</sup>

O que resta então? O que significaria não se tornar “exatamente o tipo de pessoas que a sociedade preconceituosa acha que eles são”? Seria aceitar as oportunidades limitadas oferecidas pela sociedade opressora em que vivem? Ou, seria discutir e negociar seus problemas democraticamente com o Estado e o restante da sociedade civil francesa? Neste caso, não podemos esquecer que um dos principais representantes do Estado francês, à época Ministro do Interior, Nicolas Sarkozy, uma semana antes do acontecimento estourar nas periferias de Paris, reforçou esse mesmo preconceito, chamando esses jovens de “ralé” (“*racailles*”). E em se tratando de sociedade civil, também vale a pena lembrar que depois de tudo que ocorreu no final de 2005, o povo francês elegeu o mesmo Sarkozy, no início de 2007, como presidente da França.

A falta de conexões e redes entre os insuportáveis é um dos fatores que leva a responder-se a questão sobre o que resta tal como David Brooks o faz: “Realmente não existe saída para esses jovens”. Não há como existir aqui o caráter destrutivo benjaminiano. Não existe saída, pois não existe abertura para respirar, pois cada espaço destrutivamente aberto é potencialmente prejudicial à ordem social e sua moral cosmopolita e deve ser rapidamente fechado. A única solução possível é não ter nenhuma solução, é, assim, jogar na *lata-de-lixo da história*, no mínimo, uma geração inteira de “perdedores”.

\* \* \*

Romper com essa armadilha não significa mais simplesmente “reinventar a utopia” ou entrar em um cabo de guerra para trazer a imaginação utópica de volta para o lado da ruptura histórica, mas, talvez, participar de duas “missões impossíveis”: a primeira, *homérica*, conseguir perceber não só os contornos do

---

<sup>111</sup> BROOKS, David. “‘Gangsta rap’ em francês”. In: *Folha de São Paulo*, 13/11/2005. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1311200506.htm> ou, para a versão em inglês, em: <http://thedigest2.blogspot.com/2005/11/gangsta-in-french.html> (Acesso em: 14/02/2011).

“grande monstro” que se encontra do outro lado da corda<sup>112</sup>, mas, também e principalmente, projetar seu tamanho, sua força e seu poder de regeneração e de contaminação; e, feito isso, vem a inserção na segunda missão, desta vez, *sacrificial*, o colocar-se diante do seguinte dilema: é melhor deixar o monstro em paz ou furioso?

O papel da violência no pensamento e na militância de esquerda, na maioria das vezes, vem acompanhado de uma contrapartida, a saber, a *violência na história*, como bem apontado por Helenice Rodrigues da Silva em seu artigo sobre a temática da desobediência civil durante a guerra da Argélia<sup>113</sup>, esta “violência primeira” que traz a realidade de opressão tanto dos povos colonizados como de *todas* as classes dominadas<sup>114</sup>. Sabe-se que o “monstro” é violento e trazer à tona esta sua característica sempre foi uma das forças argumentativas daqueles que lutam contra ele. Agora, estar preparado para enfrentá-lo é notar suas outras características, aquilo que o faz *supremo* neste nosso momento histórico.

Perceber os contornos deste grande “monstro” não é uma tarefa nova, aliás, isto já foi feito de maneira exaustiva, séria e bastante competente ao longo dos últimos séculos, principalmente a partir de obras emblemáticas como *O Capital* de Karl Marx, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* de Max

---

<sup>112</sup> Para podermos pensar com Donna Haraway sobre o sonho utópico da esperança de um mundo monstruoso, nada melhor que primeiramente perceber o “grande monstro” do qual já fazemos parte.

<sup>113</sup> Ver SILVA, Helenice R. da. “A violência na história e a legitimidade da desobediência civil”. In: *História: Questões e Debates*. Curitiba: Editora da UFPR, n.35, 2001, pp. 43-60.

<sup>114</sup> E que, como Walter Benjamin nos lembra, deve ser uma das forças motrizes da luta política revolucionária: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente. Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação. Essa consciência que, por pouco tempo, se fez valer ainda uma vez no ‘Spartacus’, desde sempre escandalizou a socialdemocracia. No decurso de três decênios, a socialdemocracia quase conseguiu apagar o nome de um Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior. Ela teve prazer em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força. Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados”. BENJAMIN, Walter. “Tese XII”. In: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 108.

Weber, *O imperialismo: a fase superior do capitalismo* de Vladimir Lênin, dentre outras. O que parece ter sido subestimado é a tentativa de compreender este mesmo monstro pelo seu tamanho, seu poder de regeneração e de contaminação e sua força. Matar o “monstro” aparentava ser uma tarefa não só possível, como provável e urgente. Muito se apostou em sua destruição pelo desenvolvimento das forças produtivas, pela estatização da propriedade privada dos meios de produção, pelo empobrecimento cada vez maior da classe trabalhadora ou pela sua tomada de consciência, pelas lutas populares progressivas tais como a da educação e da reforma agrária, pelas guerras de libertação nacional, pela luta contra o imperialismo e a dependência, entre tantas outras.

Contudo, não somente o “monstro” não morreu, como se mostrou próximo da indestrutibilidade. Isto pode ter ocorrido por um erro de percepção, pois este “monstro” foi imaginado como uma “máquina social rígida”, nos moldes da Segunda Revolução Industrial, com seus aparelhos ideológicos firmemente territorializados – mais parecido com o *andróide T-101* representado por Arnold Schwarzenegger em *O exterminador do futuro (The Terminator)*, de James Cameron –, mas, com o tempo, abriu-se para a percepção de que se parecia mais com uma “máquina social molecular”, isto é, ao mesmo tempo estrutura e processo, árvore-raiz e rizoma, aparelho estatal e máquina de guerra nômade, totalidade e fragmento, rígido e líquido, dinossauro e vírus – assim como o *andróide T-1000* da seqüência do filme citado.

Uma das principais características deste “monstro” é, em primeiro lugar, seu gigantesco poder de regeneração e de contaminação. Ele, além de não enxergar problemas em arriscar perder algumas partes de seu corpo ao curso do processo histórico, também mostrou uma capacidade incrível de implantar membros e absorver fluxos de seus inimigos e, assim, renovar constantemente sua energia.

É possível perceber o grau desta força regenerativa e contaminante quando remetemos nossa imaginação a uma espécie de mosaico no qual se encaixam várias peças que parecem ser tão díspares entre si, mas que entretanto dão

sentido ao todo. É deste modo que existe a possibilidade de conectar a análise que Paulo Arantes faz da “estratégia dos dois passos de Wallerstein”, estratégia que consiste no modelo de buscar primeiro a conquista do poder e depois a transformação do mundo<sup>115</sup>, *àquela* de Kurz sobre a matriz genética comum ao primeiro, segundo e terceiro mundos e também, em se tratando de terceiro mundo, *àquela* de Francisco Oliveira a respeito do Ornitórrinco em que se transformara o Brasil<sup>116</sup>, e ainda mesmo pensar como as crises econômicas podem ser entendidas como desacelerações forçadas, momentos de atualização, de estouro da bolha, mas que já intrinsecamente direcionados para a próxima aceleração, como apontado por Vladimir Safatle<sup>117</sup>, e também refletir acerca da crítica de Rancière quanto a liquidação de maio de 68 pela própria esquerda<sup>118</sup>, e daquela de Fredric Jameson ao tratar de como tanto a cultura marginal quanto a cultura de esquerda vão sendo não apenas “desarmadas”, mas principalmente, “reabsorvidas” e potenciadas pelo próprio sistema<sup>119</sup>, *assim como* daquela de

---

<sup>115</sup> “Na opinião do mesmo Wallerstein, uma estratégia autodestrutiva (selfdefeating), em função da limitação do poder de Estado na economia-mundo capitalista, um espaço econômico de acumulação hierarquicamente distribuído por jurisdições políticas em competição, visando justamente ascender na referida hierarquia ou então simplesmente não se deixar rebaixar e dominar. Ao tomar o poder central nessas condições, os movimentos anti-sistêmicos acabam fortalecendo o próprio sistema de concorrência interestados, exercendo inclusive as funções de classe dominante em relação às suas próprias populações, por mais igualitários que tenham sido os seus propósitos originais, sem mencionar o fato de que a desconexão antiimperialista, inaugurada pela via soviética da economia de comando, condenava o país aos horrores da acumulação primitiva num só país, transformando-se aos poucos numa única fábrica em regime de caserna”. ARANTES, Paulo E. *Op. cit.*, p. 146.

<sup>116</sup> “O Ornitórrinco é a exceção permanente, porque já não é singularidade: ele contém todos os elementos do original desenvolvido, já não há espaços pré-capitalistas, já não há fronteiras de expansão do capital. O alto desemprego – 20% em São Paulo – não é sinal de desocupação de fatores – obrigado, neoclássicos – por insuficiência de capital, mas, o contrário, por excesso de capitalização. É a cópia do original que causa o desemprego e a péssima distribuição de renda, que se agravará na medida em que o desenvolvimento é retomado, e o será, de forma intermitente, mas sem sustentabilidade”. OLIVEIRA, Francisco de. “O Estado e a exceção: ou o Estado de Exceção?”. *In: Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Vol. 5, n. 1, maio de 2003, pp. 11, 12.

<sup>117</sup> Cf. SAFATLE, Vladimir. “Marina Silva em Wall Street”. *In: Folha de São Paulo*, 04/10/2010. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/po0410201025.htm> ou [http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=36935](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=36935) (Acesso em: 18/02/2011).

<sup>118</sup> Cf. RANCIÈRE, Jacques. “Vamos invadir!”. *In: Folha de São Paulo*, 04/05/2008. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0405200811.htm> ou <http://relatividade.wordpress.com/2008/05/22/268/> (Acesso em: 18/02/2011).

<sup>119</sup> Cf. JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

Carlos Tena ao mostrar que uma potência de contestação, como o foi o Woodstock, passa pela indústria estadunidense através da relação censura-escândalo-controle-suavização-relançamento<sup>120</sup>, e, por fim, tantos outros fragmentos que parecem isolados, e que mostram como o capitalismo contamina e se apropria de quaisquer alternativas a si mesmo além de constantemente estar se transmutando e se regenerando.

Porém, voltando ao caráter destrutivo de Walter Benjamin, existem momentos em que “o mundo se simplifica terrivelmente quando se testa o quanto ele merece ser destruído”<sup>121</sup>. E ao simplificarmos-lo vêm aos nossos olhos seus terríveis tamanho e força.

Pode-se entender assim, ao contrário do discurso de Thorbjørn Jagland<sup>122</sup>, a história das democracias ocidentais e sua “perfeita” conexão entre paz e direitos humanos como a história de uma “guerra santa” contra qualquer alternativa possível ou mesmo impossível. Nesta guerra se incluem todos os meios imaginados: assassinatos, subornos, extorsões, embargos, genocídios, entre outros. Isso fica patente nas palavras de John Perkins no livro *Confissões de um Assassino Econômico*:

“Assassinos econômicos’ (AEs) são profissionais altamente remunerados cujo trabalho é lesar países ao redor do mundo em golpes que se contam aos trilhões de dólares. Manipulando recursos financeiros do Banco Mundial, da Agência Americana para o Desenvolvimento Internacional (USAID), além de outras organizações americanas de ‘ajuda’ ao exterior, eles os canalizam para os cofres de enormes corporações e para os bolsos de algumas famílias abastadas que controlam os recursos naturais do planeta. Entre os seus instrumentos de trabalho incluem-se relatórios financeiros adulterados, pleitos eleitorais fraudulentos, extorsão, sexo e assassinato. Eles praticam o velho jogo do imperialismo, mas um tipo de jogo que assumiu novas e aterradoras dimensões durante este tempo de globalização. Eu sei do que estou falando; eu fui um AE”<sup>123</sup>.

---

<sup>120</sup> TENA, Carlos. “Rock’n’Roll: grandezas e miséria (parte1)”. In: *Rebelión*. Disponível em: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=122821> (Acesso: 21/02/2011).

<sup>121</sup> BENJAMIN, Walter. “O caráter destrutivo”, *cit.*

<sup>122</sup> Ver nota 108.

<sup>123</sup> PERKINS, John. *Confissões de um Assassino Econômico*. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 9.

Uma guerra que mostra o tamanho e a força deste “monstro” ao longo do século XX e que também pode ser percebida, por exemplo, nas palavras do General Leônidas Pires Gonçalves durante uma entrevista a respeito dos 25 anos da ditadura militar no Brasil para o canal de televisão *Globo News*. Ao comentar que o exército brasileiro estava em guerra contra os “subversivos”, que em seu entender eram as pessoas “anti-sistêmicas”, o General então diz:

“Guerra é guerra. Guerra não tem nada de bonito, só a vitória. E nós a tivemos. A vitória foi nossa, porque esse país caiu na democracia que nós queríamos”.<sup>124</sup>

Neste caso, é possível se pensar que se trata apenas de um revisionismo histórico por parte do General que, agora, passados 25 anos, pode encarar aquele acontecimento da maneira que quiser porém, já em meados dos anos 1980, o comandante da *United State Mariner Corps*, o Major Alan S. Craig, escreve um ensaio intitulado *O inimigo interno: insurgência no Brasil (The internal enemy: insurgency in Brazil)* que aborda a guerra entre o exército brasileiro e os “subversivos” comunistas e que no capítulo seis chamado *Poderia acontecer de novo?* consta enunciado:

“A minha opinião é que o governo brasileiro está em posição de resistir a qualquer insurreição num futuro próximo. Obviamente há problemas que podem causar sérias efervescências, mas a capacidade do partido comunista induzir uma revolta forte o suficiente para superar a força militar do país parece insuficiente. O movimento do governo, longe de sua posição democrática atual, em direção a um governo forte de esquerda somente motivaria os militares a tomarem de novo o poder. Enquanto os militares permanecerem anticomunistas, o sucesso futuro de uma insurreição parece muito duvidoso”.<sup>125</sup>

Diante disso, a questão que segue martelando na cabeça é: em que medida a democracia ganhou a luta contra a ditadura devido às “forças da ordem” terem vencido a sua guerra contra os “subversivos”?

---

<sup>124</sup> Entrevista concedida a Geneton Moraes Neto que foi ao ar no dia 03 de abril de 2010. Disponível em: <http://video.globo.com/Videos/Player/Noticias/0,,GIM1241580-7823-GENERAL+LEONIDAS+FALA+SOBRE+OS+ANOS+DO+FIM+DO+REGIME+MILITAR,00.html> (Acesso em: 18/02/2011).

<sup>125</sup> CRAIG, Alan S. “The internal enemy: insurgency in Brazil”. Disponível em: <http://www.globalsecurity.org/military/library/report/1986/CAS.htm> (Acesso em: 18/02/2011). Tradução própria.

Esta questão também é abordada em uma das cenas finais do filme *Medo e Obsessão (Land of Plenty)* do diretor alemão Win Wenders. O filme retrata o encontro de Lana, uma jovem militante humanitária e cosmopolita que, com a morte da mãe, volta aos Estados Unidos para tentar se relacionar com seu tio Paul, um veterano de guerra que depois do 11 de setembro entra numa paranóia patriótica e xenófoba, transformando-se num pseudo-agente. Obcecado pela necessidade de identificar os inimigos, Paul vigia as ruas da cidade de Los Angeles em busca de ameaças árabes terroristas. Num determinado momento, os dois conversam a respeito da guerra do Vietnã. Paul diz que os norte-americanos ganharam a guerra, para surpresa de Lana que, então pergunta: “Metaforicamente?”, obtendo a seguinte resposta:

“Não era só a guerra do Vietnã, sabe. Também tinha outro probleminha chamado 'Guerra Fria'. Detivemos o avanço do comunismo durante 10.000 dias. Criamos uma fronteira na selva. E ao final a cruzaram, mas quando o fizeram... já não tinham forças. Estavam exaustos. Foi um momento crítico. Num lugar crítico. Ganhamos”.<sup>126</sup>

Contudo, lembrando-nos de Fukuyama, este lado da força bruta, política e econômica nunca vem desacompanhado da mão que afaga, o que anuvia ainda mais nossa percepção, como indicado por Serge Latouche:

“A orgia sanguinária dos conquistadores, a *auri sacra fames* dos aventureiros, fenômenos que nunca desapareceram de fato e ainda estão presentes na rapacidade das empresas transnacionais, na violência dos mercenários ou no abuso dos especialistas, não passam de ‘rebarbas’, espetaculares certamente mas, pesando tudo, efetivamente secundárias no drama cósmico da dinâmica das sociedades. A dedicação sem limites dos construtores de império, a abnegação sem fronteiras dos médicos, a solicitude dos irmãos dos homens, o amor ao próximo dos missionários, a competência solidária dos técnicos, e até mesmo o ardor internacionalista e a abnegação dos revolucionários profissionais, são os verdadeiros autores do drama da desculturação”.<sup>127</sup>

Todavia, qual a importância de se ter em mente isso tudo, chaves de entendimento tão díspares e muitas vezes sem qualquer ligação aparente entre si? Certamente, ter tudo isso em mente não é apenas importante, como crucial para se perceber o tamanho do campo de luta além das forças nele envolvidas,

---

<sup>126</sup> WENDERS, Win. *Land of Plenty* [Medo e Obsessão]. Alemanha, Estados Unidos, 2004.

<sup>127</sup> LATOUCHE, Serge. *Op. cit.*, p. 67.

principalmente neste momento não só fukuyamista (e durkheimiano) como de declaração de guerra em nome da paz e da democracia, como o faz Jagland em seu discurso ou ainda Anthony Giddens quando escreve:

"O campo de batalha do século XXI irá opor o fundamentalismo à tolerância cosmopolita. Num mundo globalizante, em que a informação e imagens são rotineiramente transmitidas através do mundo, estamos todos regularmente em contato com outros que pensam, e vivem, de maneira diferente de nós. Os cosmopolitas acolhem essa complexidade cultural com satisfação e a abraçam. Os fundamentalistas a vêem como perturbadora e perigosa. Seja nos campos da religião, da identidade étnica ou do nacionalismo, eles se refugiam numa tradição renovada e purificada - e, com muita frequência, na violência".<sup>128</sup>

O campo de batalha apresenta uma divisão muito bem traçada, classificada e ordenada entre *bem* e *mal* que, como podemos notar, não aparece apenas no discurso do ex-presidente estadunidense George W. Bush e na sua guerra contra o terrorismo. Talvez, ela esconda alguns problemas e formulações importantes tais como: o quanto de fundamentalismo há nessa tolerância cosmopolita? Ou ainda: que tipo de humanismo esta tolerância apresenta e representa? Aquele humanismo que Heiner Müller empresta do comunismo e com o qual Albert Camus presenteia seu homem revoltado, a saber do "TODOS OU NENHUM", ou aquele que Susan George apresenta em seu livro *O Relatório Lugano*, descrito logo abaixo?

"Em 1948, quando os signatários da Declaração se reuniram em assembléia, a população era de cerca de 2,5 bilhões de habitantes. Na época, esse objetivo era utópico; hoje, está completamente fora de questão: é impossível garantir esses 'direitos' para seis bilhões de pessoas, cuja maior parte vive na miséria. Em 50 anos, a Declaração Universal dos Direitos do Homem tornou-se um documento de contradições insolúveis, pois no artigo 28 ela afirma igualmente que 'Todo homem tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados'. Claro que os signatários não consideraram que poderiam ter que escolher entre uma liberdade sem entraves para a reprodução e uma ordem social e internacional (sem falar de uma ordem ecológica) à beira da ruína".<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> GIDDENS Anthony. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>129</sup> GEORGE, Susan. *O relatório Lugano*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p. 71. Segundo a autora, uma "legítima falsificação" ou uma "verdade fictícia" ou mesmo uma "fantasia realista" que apresenta a "lógica do extermínio" em que parece se situar a tolerância cosmopolita dos dias atuais. A aposta do livro é simples: os inseridos na categoria de "humanidade" não são todas as pessoas e sim a parte necessária para que o sistema de dominação continue operando sem

Se esta é uma ordem em que não há lugar para todos, ao menos ela encontra-se fortemente blindada em sua lógica. Lição esta dada ao partido político PSOL (Partido Socialismo e Liberdade) quando o seu candidato à presidência do Brasil, Plínio de Arruda Sampaio, nas eleições de 2010, leva um xeque-mate em apenas três jogadas de perguntas, durante uma entrevista para o *Jornal Nacional* da Rede Globo de Televisão:

**“Jogada 1:** ‘O senhor é o candidato socialista que propõe medidas drásticas. Vou citar duas delas: a defesa da ocupação de terras no campo e na cidade e a suspensão do pagamento da dívida do estado brasileiro, um calote na dívida. São medidas de difícil implantação sem mudança de regime. A sua proposta é mudar o regime social e econômico do país?’

**Jogada 2:** ‘Mas o que vai acontecer com as pessoas que têm lá sua poupança, que estão com seu dinheiro lá dentro dos títulos do governo e numa medida dessa que tudo vira pó?’

**Jogada 3:** ‘Mas vai levar uma insegurança dos investidores, mesmo os pequenos investidores (...) Mas o senhor não tem medo de desorganizar a economia do país?’”<sup>130</sup>

Por um lado, a tolerância cosmopolita atrelada a este niilismo e este terrorismo de mercado; por outro, as lutas sociais que não desejam mais a morte do “monstro”, mas, antes, que este mude de personalidade, ou, pelo menos, renove seu sangue em direção ao “BEM”, tornando-se sustentável, inclusivo, estável, não ganancioso e corrupto, mais caridoso, humanista, democrático e pacifista. Este parece ser o cenário no qual estamos inseridos.

Contudo, se formos consideravelmente nossa visão, existe ainda um outro cenário, de aberturas, de caráter destrutivo, de devir revolucionário das pessoas<sup>131</sup>, de possibilidades, de impossíveis, cenário este que está tomando um

---

ameaças mais graves. Ou, em outras palavras, e já retornando a um argumento anterior, é jogar na lata do lixo da história no mínimo uma geração inteira de perdedores. E a condição do extermínio também é simples: “O modelo Auschwitz é o contrário do que é necessário para atingir o objetivo. (...) A seleção das ‘vítimas’ não deverá ser preocupação de ninguém a não ser das próprias ‘vítimas’. Elas mesmas se escolherão pelos critérios de incompetência, incapacidade, pobreza, ignorância, preguiça, criminalidade e assim por diante; quer dizer, elas se encontram no grupo dos pobres”. *Idem*, p. 89.

<sup>130</sup> Entrevista concedida para a Rede Globo de Televisão no dia 12 de agosto de 2010. Disponível em: <http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/noticia/2010/08/plinio-sampaio-e-entrevistado-pelo-jornal-nacional.html> (Acesso em: 18/02/2011).

<sup>131</sup> “Diz-se que as revoluções têm um mau futuro. Mas não param de misturar duas coisas, o futuro das revoluções na história e o devir revolucionário, o único caso que pode conjurar a vergonha e

contorno diferente em nossos dias. Novamente, aqui, vem à cabeça um mosaico: Venezuela, Bolívia, Equador, América Latina, Egito, Tunísia, mundo árabe, crise no Ocidente, Terceiro Mundo, o povo nas ruas, o intolerável à flor da pele. Um cenário que dificilmente, neste momento, nos trará de volta a esperança da morte do “grande monstro”, mas que, quem sabe, talvez já seja uma centelha para se reacreditar no mundo, como exprimido por Deleuze:

“Acreditar no mundo é o que mais nos falta; nós perdemos completamente o mundo, nos desapossaram dele. Acreditar no mundo significa principalmente suscitar acontecimentos, mesmo pequenos, que escapem ao controle, ou engendrar novos espaços-tempos, mesmo de superfície e volume reduzidos. (...) É ao nível de cada tentativa que se avaliam a capacidade de resistência ou, ao contrário, a submissão a um controle. Necessita-se ao mesmo tempo de criação e povo”.<sup>132</sup>

Temos que ter em mente estes dois cenários enquanto pólos do jogo de forças, pois só assim é que podemos perceber o que significa tomar uma postura de esquerda e reacreditar no mundo em nossos dias atuais.

De uma parte , reacreditar no mundo significa suscitar acontecimentos que escapem ao controle (O “11 de setembro”? Venezuela em 2002? Bolívia, França em 2005? São Paulo em 2006? Moçambique em 2010? Tunísia, Egito, Líbia, Argélia em 2011?); engendrar novos espaços-tempos (América Latina como laboratório de novas possibilidades sociais?); buscar unir criação e povo a imaginação utópica e ruptura histórica. De outra parte, reacreditar no mundo depende de medir forças com a “ordem estabelecida”; de perceber a história a partir de “uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros”<sup>133</sup>; de mostrar e de ver a todo momento que o “monstro” está disposto não só a levar o seu inimigo a um fim drástico – com a falta de produtos no Chile de Salvador Allende, ou nos embargos sobre Cuba e sobre a Nicarágua sandinista, ou nas torturas e mortes dos “subversivos” ao longo das ditaduras da América Latina –, mas, principalmente, a pôr um fim no planeta e não deixá-lo com

---

responder ao intolerável”. DELEUZE, Gilles. “Controle e devir”. In: *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 211.

<sup>132</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>133</sup> BENJAMIN, Walter. “Tese IX”. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin, cit.*, p. 87.

outras possibilidades de existências (talvez seja este um outro modo de ler a Guerra Fria: não como uma maneira de deter o avanço comunista por todo o planeta, mas como a possibilidade de destruir o mundo antes que o comunismo chegue ao coração do capitalismo Ocidental).

Uma postura de esquerda pode surgir da união das esperanças, criações e imaginações utópicas de abertura, dos “laboratórios” de novas relações e redes sociais e dos novos acontecimentos e do povo nas ruas com o pessimismo que nos faz entender que o “inimigo não tem cessado de vencer”<sup>134</sup> e que a história até hoje representa uma única catástrofe em relação aos dominados. É a partir desta postura que temos de criar fontes renovadas de análise e de ações políticas para construirmos o nosso mundo monstruoso. Contudo, como se posicionar? Como se conectar e construir alianças com os vivos “descartáveis”, com os mortos do passado e do futuro, com os diversos tipos de insuportável?

A aposta a partir deste ponto é refletir sobre essas questões pelo hip-hop, pela força contida numa espécie de furacão trazido pelo devir revolucionário das pessoas que ousam a incorporá-lo, torná-lo digno de sacrifício e, assim, enfrentar o mundo a partir deste acoplamento. Furacão este repleto de contradições que, parafraseando Deleuze, torna possível, por um lado, avaliar a capacidade de resistência e, por outro, sua submissão ao controle, mas que também aponta para outras relações entre arte, criação, povo, imaginações utópicas, rupturas históricas, violência e política.

A principal questão que me incomodou (e ainda incomoda) foi: como apresentar o hip-hop nesta dissertação?<sup>135</sup> E isso não por uma questão de

---

<sup>134</sup> BENJAMIN, WALTER. “Tese VI”. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin, cit.*, p. 65.

<sup>135</sup> Aqui, irei dar duas dicas para quem se interessa pela história do hip-hop. A primeira é de um filme chamado *Wild Style*, disponível na biblioteca do IFCH-UNICAMP, que mostra esta história a partir de uma ficção cujos atores são jovens envolvidos com o hip-hop em seu início, mesmo porque esta era a intenção de seus organizadores. Este filme é para ser assistido duas vezes: uma normalmente e a outra com os comentários dos realizadores que se encontram nos *Extras*. A segunda dica é o livro de DJ TR. *Acorda Hip Hop!: despertando um movimento em transformação*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2007. Ele está disponível para download em: <http://www.literal.com.br/lancamentos/acorda-hip-hop> (Acesso em: 11/12/2010). Em seu primeiro capítulo, denominado “A história do hip-hop”, ao querer abarcar uma conjunção de dados e de

originalidade e nem de crítica aos modos pelos quais esta apresentação já foi elaborada e realizada em outros trabalhos acadêmicos e/ou pelo próprio discurso daqueles que se sentem pertencentes a este grupo, esta tribo, esta cultura, este movimento ou qualquer outra categoria criada ou utilizada pelas ciências humanas, mas sim pelo fato de minha aposta ser apresentar questões e apontamentos a respeito da estruturação/fratura de nossa atual sociedade por meio do hip-hop, que, por sua vez, afirmo ser um furacão de devir revolucionário. Então, para ficarmos com as palavras de Fanon, “já que o digo, vou tentar prová-lo”.<sup>136</sup>

---

atores relacionados ao hip-hop e organizá-los em ordem cronológica, DJ TR constrói um confuso mosaico que possibilita pensarmos a falta de controle e a tentativa de uma construção *a posteriori* do processo de formação do hip-hop, tentativa esta que não é a única nem tampouco a mais completa, mas que é bastante interessante.

<sup>136</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 25.

Abordarei neste capítulo os três principais modos pelos quais o hip-hop é apresentado, como ele aparece, de modo geral, no discurso de quem o pensa, o vive e o milita. Estes três modos não podem ser entendidos separadamente, pois fazem parte de uma mesma totalidade, mesmo que cada um com suas informações e desinformações que tanto ajudam na escolha dos vetores de ligação para com a realidade e o pensamento, como também na criação dos fluxos por onde passam os debates, as brigas, as dissidências, as alianças. São três formas de ver o hip-hop, de se tocar por ele, num mesmo mosaico. Pois, afinal, a construção e a interpretação da vida não são feitas de mosaicos?

\* \* \*

A primeira apresentação do hip-hop nos chega a partir do que é considerado seu “berço”: o cenário de destruição “pós-apocalíptica” do bairro South Bronx, em Nova York, na década de 1970. Um cenário potenciado pelas reestruturações produtivas, econômicas, tecnológicas e políticas que levaram ao fechamento de fábricas, a altas taxas de desemprego, a cortes em gastos públicos, a reduções de serviços sociais, sobrando-se deste modo grande parte das mazelas para as populações mais pobres e para os grupos menos favorecidos<sup>137</sup>. Seguida da transformação destes mesmos em culpados por sua própria condição. Se assistirmos ao vídeo *New York Bronx (South Bronx) in the 70's and 80's*<sup>138</sup>, uma montagem de dez minutos feita a partir de imagens do documentário *80 Blocks From Tiffany's*<sup>139</sup>, talvez entenderemos porque o Bronx foi considerado, na década de 1970, “o pior bairro pobre da América” e o “epítome da

---

<sup>137</sup> Para mais detalhes consultar ROONEY, Jim. “Why Did the South Bronx Collapse?”. In: *Organizing the South Bronx*. Albany, NY: State University of New York, 1995, pp. 41-65.

<sup>138</sup> Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Atl-En92Xso> (Acesso em: 23/03/2011).

<sup>139</sup> WEIS, Gary. *80 Blocks from Tiffany's*. Estados Unidos, 1979. Documentário que pode ser encontrado dividido em 8 partes no Youtube. Primeira parte disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=MFeqKAIHAYw> (Acesso em: 27/05/2011).

decadência urbana”<sup>140</sup>, pois o que vemos é uma sucessão de carcaças de prédios e carros, restos de construções demolidas, entulhos e pneus amontoados em terrenos baldios e nas ruas, corpos pelo chão, pessoas nas quais o olhar indica um possível abandono de suas vidas, ocorrências de incêndios e, *principalmente*, uma auto-estrada funcionando a todo o vapor.

Enfatizo a palavra “principalmente” porque o projeto de construção desta auto-estrada aparenta ser um dos pontos cruciais na reconfiguração de todo aquele cenário urbano. Tricia Rose, em seu livro *Black Noise: Rap Music and Black Culture in the Contemporary America*<sup>141</sup>, conta-nos um pouco sobre este projeto, levado a cabo pelo urbanista Robert Moses:

“Entre o final dos anos 30 e o final dos anos 60, Moses executou diversos projetos urbanos, como rodovias, parques e projetos residenciais, que modificaram significativamente o perfil da cidade de Nova York. Em 1959, a cidade, o estado e as autoridades federais começaram a implementação da Cross-Bronx-Expressway – um projeto de Moses que cortaria ao meio o centro da área mais habitada pela classe operária no Bronx. Embora pudesse ter modificado ligeiramente sua estrada para evitar o desaparecimento de comunidades residenciais densamente povoadas por trabalhadores étnicos, ele elegeu um caminho que iria requerer a demolição de milhares de edifícios residenciais e comerciais. Ademais, ao longo dos anos 60 e no início dos anos 70, cerca de 60 mil residências do Bronx foram demolidas. Ao nomear essas velhas unidades residenciais de operários como

---

<sup>140</sup> Cf. PRICE III, Emmett G. *Hip hop culture*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2006, p.4. É importante ressaltar a partir daqui que utilizarei alguns trechos, capítulos, ensaios de livros que se encontram disponíveis no *Google Books*. Doravante, eles serão indicados depois da referência, como: *Google Books*: [http://books.google.com.br/books?id=Q84TiHcqDqcC&printsec=frontcover&dq=emmette+price&hl=pt-BR&ei=NdyNTbvJHc-2tgefvpDFDQ&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=Q84TiHcqDqcC&printsec=frontcover&dq=emmette+price&hl=pt-BR&ei=NdyNTbvJHc-2tgefvpDFDQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CCwQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false) (Acesso em: 24/03/2011). É interessante notar também, tal como afirma Price III, que o *South Bronx* só foi “separado” do restante do *Bronx* depois do blecaute de 1977 e da onda de violência, crimes e saques que o acompanhou. A partir deste momento, houve a necessidade de separar o “bom” Bronx do “mal” Bronx, popularizando-se então o termo “South Bronx” por todo o país.

<sup>141</sup> Ver ROSE, Tricia. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in the Contemporary America*. Nova York, Wesleyan Press, 1994. Daqui para frente, utilizaremos o texto “Um estilo que ninguém segura: política, estilo, e a cidade pós-industrial no hip-hop”, readaptado do segundo capítulo do livro de Rose, intitulado “All Aboard the Night Train: Flow, Layering, and Rupture in Postindustrial New York”, que foi traduzido para o português e apresentado como artigo em: HERSCHMANN, Micael (org.). *Abalando os anos 90: funk e hip-hop: globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pp. 190-212.

'favelas', a primeira tarefa de Moses foi promover um programa de liquidação dessas residências, forçando o deslocamento de 170 mil pessoas".<sup>142</sup>

Reformulação do espaço urbano esta que provocou uma espécie de espiral de degradação e decadência. Primeiro, com a debandada de moradores e comerciantes – em sua maioria judeus, italianos, alemães e irlandeses – que possuíam condições de se deslocar para outros bairros, deixando para trás os negros e latinos – tendência esta conhecida como "*white flight*"<sup>143</sup>. Este deslocamento criou um tipo de pânico imobiliário: com medo de uma maior desvalorização dos imóveis, os proprietários dos edifícios e dos comércios se apressaram em vender suas propriedades para os chamados "*slumlords*", baixando ainda mais rapidamente o preço dos aluguéis e dos imóveis e assim confirmando as suspeitas de desvalorização.

Somou-se a esta desvalorização uma prática que ganhou força por todos os Estados Unidos durante os anos 1960 e 1970 e que também foi levada a cabo no Bronx. São *os incêndios propositais*. Segundo a *Time Magazine*<sup>144</sup>, de todos os incêndios culposos praticados nos Estados Unidos durante a década de 1970 – cerca de cem mil por ano –, 40% eram motivados economicamente pelos donos das propriedades, proprietários de lojas e moradores que queriam ser realocados. Estes crimes custavam cerca de dois bilhões de dólares para as seguradoras e deixavam uma média de mais de mil mortos e dez mil feridos por ano. De acordo com a mesma reportagem, nos guetos tais como South Bronx e Humboldt Park (Chicago), os proprietários freqüentemente viam o incêndio culposo como um modo de liquidar vantajosamente o que de outra forma seria uma propriedade inútil. A estratégia usual era expulsar os moradores pela interrupção do aquecimento e da água, ter certeza que o seguro de incêndio estava em dia e

---

<sup>142</sup> ROSE, Tricia. "Um estilo que ninguém segura: política, estilo e a cidade pós-industrial no hip-hop". In: *Op. cit.*, pp. 199-200. Para se ter uma ideia do poder de influência de Robert Moses, ver: DÁVILA, Sérgio. "Morar Mundo: O homem que retalhou NY". Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2007/morar2/rf3003200701.shtml> (Acesso em: 23/03/2011).

<sup>143</sup> PRICE III. *Op. cit.*, p. 6, e SLEEPER, Jim, *apud* ROONEY. *Op.cit.*, p. 56. Ver ainda [http://en.wikipedia.org/wiki/White\\_flight](http://en.wikipedia.org/wiki/White_flight) . (Acesso em: 24/03/2011).

<sup>144</sup> "The Nation: Arson for hate and Profit". In: *Time Magazine*, 31/10/1977. Disponível em: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,945795-1,00.html> (Acesso em: 23/03/2011).

atear fogo. Depois do seguro pago, o proprietário renegociava o imóvel com a seguradora porque não havia ninguém que quisesse comprá-lo. Só em South Bronx, nos anos de 1975-1976, foram cerca de sete mil incêndios. Para o procurador do distrito do Bronx, Mario Merola, servidor na marinha estadunidense na Segunda Guerra Mundial, “a destruição faz lembrar as cidades bombardeadas da Europa”<sup>145</sup>.

Além disso tudo, nesta época, não só houve um aumento no número de gangues de rua e de seus membros nos bairros da cidade<sup>146</sup>, como também o aumento de confrontos entre elas. Segundo Afrika Bambaataa, conhecido como criador e “pai do hip-hop”,

“Este é o conjunto Bronx River Houses, o berço do hip-hop e o lar de Deus. Uma pequena Vietnã, tão perigosa que nem a polícia entrava. Havia muita violência entre gangues, o que gerou *uma conscientização social*. Foi por isso que fundamos a Zulu Nation. Tentamos transformar a afiliação às gangues em algo positivo. Começamos a organizar as pessoas na rua, os grupos de dança, os b-boys e as b-girls, os rappers e os grafiteiros para criar esta cultura”.<sup>147</sup>

Esta “conscientização social” partiu dos próprios membros de algumas das gangues que entenderam a união entre elas como um modo de se proteger da polícia e reivindicar algumas lutas políticas a favor das comunidades em que

---

<sup>145</sup> Cf. MEROLA, Mario *apud* “The Nation: Arson for hate and Profit”, *cit.*, p. 2. Tradução própria.

<sup>146</sup> De acordo com alguns relatos, havia aproximadamente dez mil membros de gangues somente no Bronx, na década de 1970. Consultar [http://en.wikipedia.org/wiki/Hoe\\_Avenue\\_peace\\_meeting](http://en.wikipedia.org/wiki/Hoe_Avenue_peace_meeting). e <http://geografiasdohiphop.blogspot.com/> (Acesso em: 23/03/2011).

<sup>147</sup> BAMBATAA, Afrika, *apud* DJ TR, *op. cit.*, p. 25. Grifos meus. Além de Afrika Bambaataa, que é o primeiro a tratar o hip-hop como uma cultura ligada a quatro elementos – o DJ e o MC na música, o b-boy e/ou b-girl na dança e o Graffiti Artist nas artes plásticas –, também são considerados precursores do hip-hop Kool DJ Herc que traz da Jamaica o *sound system* e cria uma das primeiras *posses* ou *crews* – organização de b-boys, b-girls, DJs e/ou MCs – chamada Herculoids; e o DJ Grandmaster Flash que é considerado o criador de algumas das técnicas de discotecagem. Nas próprias palavras de Bambaataa: “Os MCs existem há anos, antes mesmo do hip-hop. Antes havia os disc-joqueis ou os DJs das rádios falando: você está ouvindo tal som. A sua fala parecia um rap. O rap veio mesmo com Melle Mell e Furious Five. DJ Kool Herc e o Soul Sonic Force faziam um rap com participação do público. Mas as rimas começaram com Melle Mell e os Furious Five. As rimas vieram de histórias infantis ou de Cab Calloway e outros cantores dos anos 50. Depois, veio o rap poético do Last Poets ou dos Watts Poets e o rap político de Malcolm X ou do ministro Louis Farakhan da Nação Islâmica, e de Mohamed Ali no boxe. Tudo isso era rap, *mas quando Kool Herc, eu e Flash nos unimos, o som hip-hop nasceu*. Ele sempre esteve presente; neste instante estávamos fazendo um rap. Quando Deus falou com Moisés e os profetas ele estava fazendo um rap com eles. Todo mundo faz rap, isso é hip-hop”. *Idem*, p. 32.

viviam, como já haviam feito os Panteras Negras e outros grupos na década de 1960.

Uma primeira tentativa de conciliação ocorreu em 1971. Neste ano, uma das maiores gangues porto-riquenhas de Nova York, a *Ghetto Brothers*, acabou perdendo um de seus líderes, *Black Benji*, que tentava evitar uma briga entre duas gangues. Ao invés de buscar vingança, a *Ghetto Brothers* aproveitou o acontecimento e marcou uma reunião com todos os outros líderes de gangues do South Bronx para tratar de uma aliança de paz. Episódio este que ficou conhecido como “Reunião de paz na Hoe Avenue” (“*The Hoe Avenue peace meeting*”). A intenção do encontro era deslocar as ações guerreiras entre as gangues, nas quais seus membros estavam se (inter) matando, para o foco nas atividades de reconstrução da comunidade, um projeto recuperado desde as origens da *Ghetto Brothers* nos anos 1960, considerando-se o envolvimento de seus fundadores com o novo Partido Socialista e o nacionalismo Porto Riquenho<sup>148</sup>. Eis que nesta reunião também estava presente um dos líderes da maior gangue de Nova York, a *Black Spades*, e seu nome: Afrika Bambaataa, na época com 14 anos.

Existiram outras tentativas de alianças entre gangues. Algumas com um certo sucesso, outras nem tanto. Em determinados momentos, com o objetivo de somar forças para lutar contra a polícia, contra outras gangues, ou contra traficantes de heroína em seus bairros; em outros com a intenção de transformar as lutas físicas, que às vezes, resultavam em morte, em lutas políticas e reivindicativas – como na proposta da *Ghetto Brothers* – ou em lutas simbólicas por meio da arte e da cultura – tal como no caso do destino que Bambaataa parece dar a sua *Zulu Nation*.

Ainda, para “completar” esse mosaico, devemos ter em mente que, juntamente com este furacão trazido por diversos vetores – de degradação, desindustrialização, desemprego, incêndios propositais, brigas de gangues,

---

<sup>148</sup> Para mais detalhes sobre a *Ghetto Brothers*, consultar: <http://ghettobrothersnyc.com/index-1.html>. (Acesso: 23/03/2011).

miséria, tentativa de (re)organização, (re)construção de sonhos e de lutas –, existiam as festas em pequenos clubes além, principalmente, daquelas em prédios abandonados e nas ruas, que se utilizavam de energia elétrica roubada dos postes de iluminação. Festas estas conhecidas como *block parties*<sup>149</sup> nas quais as pessoas, gratuitamente ou a preços módicos, se reuniam para escutar as músicas trazidas pelos DJs, dançarem, se divertirem, aproveitarem para grafitar os muros e os trens de metrô – técnica usada também para demarcar os territórios das gangues. A *block party* foi o ambiente no qual aquilo que ficou conhecido mais tarde como “os elementos do hip-hop” se desenvolveu e teve um maior contato entre suas partes. Como diz o DJ Grandmaster Flash:

“O hip-hop surgiu no Bronx. Nos primeiros anos houve muita experimentação e muita coisa era feita ao ar livre, em festas de rua. As pessoas da vizinhança se reuniam nos parques e tocávamos de graça para gente de todas as idades, desde criancinhas até avós e avôs”.<sup>150</sup>

Para incrementar as festas, Kool Herc organizou um coletivo composto de dançarinos (*b-boys* e *b-girls*), mestres de cerimônias, seguranças, técnicos de som denominado Herculoids que, como já foi dito, veio a ser considerado uma das primeiras *crews* ou *posses*, ou seja, uma das primeiras organizações de *b-boys*, *b-girls*, *rappers*, *DJs* e grafiteiros com o intuito de preparação para competições artísticas com outros grupos e, mais tarde, de realização de ações sociais nas próprias comunidades em que vivem.

Desde a reunião da Hoe Avenue, Bambaataa já tinha um projeto de transformar “positivamente” o comportamento dos integrantes de gangues de rua. Sua iniciativa era de integrá-los por outras vias como a dança, a música, as artes plásticas e o “conhecimento”, por meio das *Infinity Lessons*<sup>151</sup>. Este projeto foi denominado, num primeiro momento, de *Bronx River Organization*, porém com a

---

<sup>149</sup> Cf. CACHIN, Olivier. *Il rap: L'offensiva metropolitana*. Trieste, Itália: Electa/Gallimard, 1996, pp: 14-16, DJ TR. *Op. cit.*, e PRICE III. *Op. cit.*, p. XI. Ver também [http://en.wikipedia.org/wiki/Block\\_party](http://en.wikipedia.org/wiki/Block_party). (Acesso em: 23/03/2011).

<sup>150</sup> GRANDMASTER FLASH *apud* DJ TR, *op. cit.*, p. 27.

<sup>151</sup> Palestras organizadas para tratar de vários assuntos como história, ciência e prevenção de doenças. Para se ter uma ideia melhor do que são as Infinity Lesson, consultar <http://www.zulunation.com/infinity.html> (Acesso em: 23/03/2011).

sua posterior expansão para outros lugares além da reclamação por conta de seu nome designar tão-somente um bairro específico, passou a ser chamado apenas de *The Organization*. Foi só depois de assistir o filme *Zulu* de Cy Endfield – que conta a história de um grupo de soldados ingleses sendo atacados por guerreiros africanos no século XIX, que, no final, terminam por reconhecer o espírito de guerra neste pequeno grupo –, que Bambaataa passou a denominar a organização de *Zulu Nation*<sup>152</sup>. Assim, a *Zulu Nation* foi criada em dezembro de 1973, exatamente um ano antes da criação do hip-hop quando, de fato, segundo Bambaataa, “começamos a usar a terminologia ‘hip-hop’ massivamente”<sup>153</sup>:

“Antes de 1973 não havia nenhum nome para o que estava acontecendo. Algumas pessoas simplesmente chamavam ‘boing-oing-oing’, outras ‘bebop’ – recuperado do jazz dos anos 1940, ‘bebop swing’. A Zulu Nation teve sua fundação em 1973 e então nós decidimos em 74, na mesma data, que nós iríamos promover o termo hip-hop. Eu peguei o termo de um irmão chamado Lovebug Starski. Nós basicamente o planejamos e organizamos. Os DJs que vieram depois de Herc, de mim e de Flash não pensavam a respeito de uma cultura. Não pensavam a respeito de organização.”<sup>154</sup>

Pode-se dizer, ao menos a partir do que vimos até aqui, que talvez a palavra que melhor defina o hip-hop seja união. União de formas artísticas e técnicas diferentes, nem sempre homogêneas, mas que se cruzaram em um determinado momento e se transformaram nos “quatro elementos” do hip-hop; união de processos históricos, econômicos e políticos, nem sempre desejados, mas com aberturas de linhas de fuga que são ao mesmo tempo potências de autodestruição e de autocriação; união de histórias e alianças com os mortos do passado e com os heróis ainda vivos, como aqueles citados por Bambaataa –

---

<sup>152</sup> Hoje considerada a maior *posse* existente, com cerca de vinte mil membros espalhados por todo o mundo. Cf. AMARAL, Marina. “De volta para o futuro”. In: *Caros Amigos: Especial Hip Hop Hoje*. São Paulo: Editora Casa Amarela, Edição Especial n.24, junho de 2005, pp. 04-06.

<sup>153</sup> Cf. BAMBATAA, Afrika *apud* LEWIS, Miles M. “Peace, Unity, Love, Having Fun”. In: *Scars of the Soul: Are Why Kids Wear Bandages When They Don't Have Bruises*. New York: Akashic Books, 2004, p.83. Tradução própria. *Google Books*: [http://books.google.com.br/books?id=g1H2v42-VXQC&printsec=frontcover&dq=Scars+of+the+Soul+Are+Why+Kids+Wear+Bandages+When+The+y+Don%27t+Have+Bruises&hl=pt-BR&ei=xlaLTbCbApKftwew85TdDQ&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=g1H2v42-VXQC&printsec=frontcover&dq=Scars+of+the+Soul+Are+Why+Kids+Wear+Bandages+When+The+y+Don%27t+Have+Bruises&hl=pt-BR&ei=xlaLTbCbApKftwew85TdDQ&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false) (Acesso em: 23/03/2011).

<sup>154</sup> BAMBATAA, Afrika *apud* LEWIS, Miles M. “Peace, Unity, Love, Having Fun”, *cit.*, p.83. Tradução própria.

Moisés, Muhammed Ali, Last Poets, Watts Poets, Malcolm X, Cab Calloway, Louis Farakhan numa lista que vai se transformando e aumentando com o passar do tempo e das ligações com fluxos que vão surgindo a cada instante.

\* \* \*

Um segundo modo de apresentar o hip-hop é a partir de sua forma, ou seja, dos próprios “quatro elementos”. Recapitulando: na música rap, *DJ* (Disc-Jockey) e *MC* (Master of Ceremonies), que também ficará conhecido como *rapper*<sup>155</sup>; na dança, *B-boy/B-girl*; e nas artes plásticas o *Graffiti Artist*<sup>156</sup>.

Ao que consta na história do hip-hop, dos quatro elementos enunciados, três possuem uma forte ligação entre si. E no que tange ao ponto comum, é a figura do DJ que se sobressalta.

Apesar da expressão “disc-jockey” ser utilizada desde os áureos tempos das rádios, é na década de 1970 que parece surgir uma outra relação entre o DJ e as técnicas de som e de animação das festas. O jamaicano Kool Herc não somente é considerado o primeiro em Nova York a levar o equipamento de som para as ruas por intermédio de seu *sound system* trazido da Jamaica – sistema que consistia num potente equipamento de som acoplado à carroceria de caminhões e carros que circulavam levando a multidão para o local onde aconteceria a festa –, como também é reconhecido como o “descobridor” do *break*

---

<sup>155</sup> Mesmo que MC e rapper sejam usados, quase que unanimemente, como sinônimos, algumas poucas pessoas tendem a fazer uma separação. A mais interessante delas é que o MC é aquele que animava a festa de um DJ, já a condição de rapper está relacionada à composição de letras elaboradas e o DJ se desloca, grande parte das vezes, para um segundo plano. Ver ZIBORDI, Marcos. “O nome do barato não é Break”. In: *Caros Amigos*, cit., p. 23, e <http://answers.yahoo.com/question/index?qid=20100820230647AAUlrY> (Acesso em: 15/04/2011).

<sup>156</sup> Apresentei os elementos tal qual eles são conhecidos em inglês para que, nesse primeiro momento, eles tenham uma certa confluência de sentido, já que no Brasil, por exemplo, alguns deles foram traduzidos. Aqui, DJ é chamado de disc-jóquei, disco-joquei ou mesmo disc-jockey, mantendo a expressão original; MC virou Mestre de Cerimônias, preservando as mesmas siglas e expressão originais; B-boys e B-girls permaneceram termos intactos; já *Graffiti Artist* transformou-se em grafiteiro ou ainda em artista plástico do grafite. A partir de agora, a opção se dará pelos termos DJ, MC, b-boys, b-girls e grafiteiro para tratar de cada um dos elementos.

da música e, conseqüentemente, da técnica do *breakbeat*<sup>157</sup>. Nas palavras do b-boy Marcelinho *Back Spin*,

“O DJ Kool Herc, na década de 70, foi o DJ que descobriu o *break* da música, a parte instrumental de um disco de *funk*. Como essa parte instrumental era curta, ele pegava dois discos iguais e desenvolvia uma forma suave de passar de um disco pro outro e aumentava esse *break*”.<sup>158</sup>

É a partir desse *break* da música que as pessoas dançavam e deste modo acabaram sendo conhecidas como *break-boys*, ou b-boys no caso dos homens, e no que diz respeito às mulheres, como b-girls. Herc tinha a intenção de incrementar cada vez mais as suas festas, torná-las mais dinâmicas atraindo um público cada vez maior ou, simplesmente, tornando-o mais agitado. Deste modo inovou tanto ao contratar Coke La Rock e depois Clark Kent para serem seus Mestres de Cerimônias – figuras comuns na Jamaica, mas que nas festas do Bronx cabiam ao próprio DJ – como também ao criar um grupo, uma *crew* de dançarinos, MCs e equipe técnica que o acompanharia em todas as suas festas, a mencionada *Herculoids Crew*. Estas *crews*, junto das *posses*, transformavam-se, num primeiro momento, nos espaços em que os b-boys e as b-girls iam treinar, criar e aperfeiçoar técnicas de dança para competir com outras *crews* e *posses*. Sendo assim, desde o início do hip-hop, uma de suas características foi as chamadas “batalhas”, isto é, as disputas destes diversos grupos em torno da dança, do grafite e, mais tarde, das letras de rap.

Contudo, essa união de elementos que se denominou hip-hop, vale lembrar, nem sempre foi ou mesmo será durante estes mais de trinta anos de existência, algo de homogêneo. O hip-hop é uma criação que se deu a partir do

---

<sup>157</sup> Cf. DJ TR. *Op. cit.*, p. 24.

<sup>158</sup> MARCELINHO BACK SPIN *apud* ZIBORDI, Marcos. “O nome do barato não é Break”, *cit.* p. 23. “(...) a parte mais importante do disco era o *break* – a parte de uma canção em que a bateria assume. Podia ser o estilo explosivo de Tito Puente dos timbales latinos dos discos de Jimmy Castor; o ritmo funk da bateria de inúmeros discos de soul music dos anos 60 gravados por figuras lendárias como James Brown ou Dyke and the Blazers; até as introduções de baixo e bateria tão adoradas pelos grupos de heavy metal e hard rock, tais como Thin Lizzy e Rolling Stones. Eram momentos em que a pista esquentava, e onde os DJs começaram a selecionar e mixar nos dois toca-discos sempre os mesmos trechos, fazendo do *break* um instrumento”. TOOP, David, *apud* SHUSTERMAN, Richard. “A arte do rap”. In: *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Ed. 34, 1998, pp. 147-148.

que já existia de maneira dispersa em diversos bairros de Nova York, cidades dos Estados Unidos e países do mundo – música, bailes, dança, escritas sobre os muros, poesia declamada tendo como pano de fundo uma batida ou um som, entre outras coisas – porém convivendo no mesmo espaço urbano. No Bronx, tudo isso foi “organizado” com o nome de hip-hop, levando-se em conta os estilos, as técnicas, as tecnologias aí disponíveis.

Ter em mente essa especificação, não só dos elementos como das próprias especificidades “bairristas”, do que é o hip-hop, do que a cada momento nele está inserido ou dele está fora, é bastante interessante para justamente refletirmos acerca de como funcionam os fluxos de agragação/desagragação destes elementos entre si e de uns com os outros. Em outras palavras, mesmo com a criação de uma ligação especial entre o DJ, o MC, o b-boy/a b-girl e os grafiteiros, cada um destes elementos parece constituir em determinados momentos uma história à parte de formação, de alianças, de técnicas, de especializações, de explicações que dispensam as possibilidades de união com os outros elementos. É o que parece ter acontecido com a dança em meados dos anos 1980, com o rap a partir dos anos 1990 e, logo depois, com o grafite. Cada um deles seguiu seu caminho distinto e o hip-hop se transformou tão-somente numa forma estética, num lugar de atualização ou mesmo num rótulo de autopromoção.

Pode-se perceber a transformação do hip-hop nesta forma estética tomando-se o exemplo do grafite. Este, por sua vez, foi separado em diversas formas estéticas tais como hip-hop graffiti, tags, gangs graffiti, skinhead graffiti, dentre outras<sup>159</sup>. No Brasil há uma forte separação entre *pixadores* (grafia utilizada por seus próprios membros) e grafiteiros do hip-hop que não só coloca em questão o que é arte e o que não é, como também o que a sociedade pode e deve suportar em termos de legalidade. É possível ver isto funcionando nas palavras do “artista do grafite” paulistano Celso Gitahy:

---

<sup>159</sup> Cf. FERRELL, Jeff. *Crimes of Style: urban graffiti and the politics of criminality*. Boston: Northeastern University Press, 1996.

“Estabelecer que graffiti e pichação são a mesma coisa, sancionando lei igual, desconsiderando o percurso de luta de reconhecimento do graffiti, é, no mínimo, não inteligente, arbitrário. É querer, como se fosse possível, apagar com um único ato a história de sucessivos atos, que ao contracenar criam novos atos de uma outra história”.<sup>160</sup>

É importante notar que um pequeno livro de introdução ao grafite e ao debate a ele relacionado caminhe para um fluxo de separação entre grafite e pichação. Mesmo o autor indicando que ambos estão inseridos no estatuto das artes plásticas, ou seja, que cada um possui a sua própria estética, ambos acabam por se separarem por serem posturas distintas com resultados plásticos distintos. E qual é a principal diferença? Há que se perceber ao menos duas:

“O fato é que o graffiti enquanto arte é parcialmente aceito, ainda hoje confundido com pichação e tratado como arte menor”.<sup>161</sup>

“O graffiti aceita dialogar com a cidade de forma interativa, tanto que, ao deixar o telefone [de contato, na própria obra], fica cara a cara com o proprietário do espaço, como já mencionamos”.<sup>162</sup>

Separação estética, como arte e arte menor, e separação legal, pois a tendência do grafite é se legalizar, ou seja, é o acordo com o proprietário, o deixar o número do telefone para expandir suas possibilidades artísticas ou de mercado.

Já um exemplo do hip-hop como lugar de atualização pode-se dar pela trajetória da dança. Isso fica mais claro no documentário *The Freshest Kids: a history of the b-boy*<sup>163</sup>. Como já vimos, a dança no hip-hop surgiu a partir da década de 1970, unida aos outros elementos, principalmente durante as festas e nos clubes. E no início dos anos 1980, ela explodiu como moda por todo o mundo por meio de filmes, documentários, programas de televisão, notícias de jornais, chegando até a fazer parte da abertura dos Jogos Olímpicos de Los Angeles em 1984. Este sucesso fez com que vários dançarinos viajassem por todos os continentes e por diversos países do mundo. Um foco midiático que possibilitou

---

<sup>160</sup> GITAHY, Celso. *O que é graffiti*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999, p. 77.

<sup>161</sup> *Idem*, p. 75.

<sup>162</sup> *Idem*, p. 77.

<sup>163</sup> ISRAEL. *The Freshest Kids: a history of the b-boy*. Estados Unidos, 2002. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=Uizp9UYdKKw> (Acesso em: 10/04/2011).

sucesso, fama, dinheiro, reconhecimento, mas que, porém, durava pouco mais de dois anos. Pois então começava uma sucessão de cancelamentos de shows e viagens, além do desvio das atenções para outras modas que surgissem. É interessante ver esse processo nas palavras do b-boy *Crazy Legs*, da *Rock Steady Crew*:

“Por todos os lados e por um minuto estávamos no centro da atenção... Tudo estava indo bem! Viajando pelo mundo todo, chegava em frente a um clube 'Venha para dentro do clube!'. Você ajudou a construir, pelo menos com reputação, sabe? E a próxima coisa que você percebe é 'Vai pro fim da fila!', 'Boom!'. Sabe, como é que você realmente prepara alguém para esta indústria? Prepara para o que pode acontecer? Especialmente alguém vindo do gueto, que tudo que vê é dinheiro! Disto tudo, tendo dinheiro no bolso, conseguindo baseado para todos os amigos, e arrumando várias mulheres... e a próxima coisa é o tapete puxado por baixo de você. É, passei por uma crise de identidade difícilíssima”.<sup>164</sup>

Crises de identidade, de reconhecimento e financeira potencializadas pelo fim de uma “moda” que obrigou a se re-atualizarem os diversos fluxos sociais, culturais, discursivos, psíquicos e econômicos. E assim que hip-hop que foi abandonado por conta do sucesso do que ficou conhecido por *breakdance*, foi retomado como o *locus* da força e da potência para aqueles dançarinos que decidiram continuar batalhando, dançando e se divertindo. Pode-se dizer que neste caso o hip-hop, enquanto lugar de atualização, aproxima-se do que é reconhecido como *underground* e, logo, distancia-se do meio comercial e do *mainstream*.

Contudo, se o Breaking abandona, por um momento, a relação com o termo hip-hop, o rap não apenas a sustenta como também confunde-se quase que completamente com este, ou seja, rap e hip-hop para muitas pessoas, muitas mídias, muitos intelectuais se não se transformam imediatamente em termos sinônimos, ao menos se remetem tão-somente à música. Isto parece acontecer por meio de dois fluxos principais.

---

<sup>164</sup> Depoimento de Crazy Legs *The Freshest Kids: a history of the b-boy*. Pode-se encontrar este depoimento especificamente no final da quinta parte do documentário. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=VKlclCnmj0> (Acesso em: 10/04/2011).

Um deles, a força da indústria fonográfica estadunidense. Mesmo tendo surgido o primeiro disco *single* de rap em 1979, “*Rapper Delight*” do grupo *Sugarhill Gang*, e a partir daí o rap ter-se espalhado pelos Estados Unidos e logo depois pelo mundo, somente em meados dos anos 80, principalmente com a ascensão de *Run DMC* de 1984 – com o lançamento de seu primeiro álbum, com mais de 500 mil cópias vendidas – a 1986 – com o lançamento do terceiro álbum com cerca de 3 milhões de cópias vendidas<sup>165</sup> – foi que o rap aparentou ter sido “descoberto” pela indústria fonográfica<sup>166</sup>.

Foi durante os anos 90, porém, que o rap atingiu a sua força total como parte do mercado fonográfico. Para citar exemplos, a gravadora *Death Row Records*, fundada em 1991 em Los Angeles e logo associada à distribuidora *Time Warner*, chegou a ter uma renda bruta na venda de fitas e CDs de rap de 90 milhões de dólares entre os anos 1993-1994<sup>167</sup>. A partir de então o rap decolou chegando a faturar cerca de 325 milhões de dólares em 1997<sup>168</sup>. Um outro exemplo da força do mercado da música rap encontra-se no fato de que, em 1998, esta mesma desbanca em vendas a própria música country, gênero mais popular da época (segundo a revista *Time Magazine*, no ano em questão o gênero country vendeu cerca de 72 milhões de CDs, fitas e álbuns, contra 81 milhões do rap)<sup>169</sup>.

Durante esta ascensão, o rap tornou-se um sub-gênero musical a ser “encaixado” num gênero ainda mais amplo. A revista *Billboard*, especializada em informações sobre a indústria musical, inseriu-o no gênero relacionado à música

---

<sup>165</sup> Informações estas disponíveis em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Run\\_dmc](http://pt.wikipedia.org/wiki/Run_dmc); <http://portalhiphop-mais.blogspot.com/2007/07/run-dmc.html>; <http://en.wikipedia.org/wiki/Run%E2%80%93D.M.C.>, <http://pt.wikipedia.org/wiki/RIAA> (Acesso em: 10/04/2011).

<sup>166</sup> Cf. ROSE, Tricia. *Black Noise...*, cit., p. 3 e 4.

<sup>167</sup> Cf. McLAREN, Peter. “Pedagogia gangsta e guetocentrismo: a nação hip-hop como esfera contrapública”. In: *Multiculturalismo Revolucionário: pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Porto Alegre, RS: Artmed Editora, 2000, pp. 153-193.

<sup>168</sup> Consultar <http://www.referenceforbusiness.com/history2/60/Death-Row-Records.html> (Acesso em 10/04/2011).

<sup>169</sup> AUGUST, Melissa, BRICE, Leslei E., FARLEY, Christopher J., HARRISON, Laird, MURPHY, Todd, THIGPEN, e David E. “Music: hip-hop nation”. In: *Time Magazine*, 08/02/1999. Disponível em: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,990164,00.html> (Acesso em: 14/04/2011). Agradeço a Spency Pimentel por esta referência publicada em seu *Livro Vermelho do Hiphop*. Disponível em [http://centralhiphop.uol.com.br/site/?url=biblioteca\\_detalhes.php&id=12](http://centralhiphop.uol.com.br/site/?url=biblioteca_detalhes.php&id=12) (Acesso em: 14/04/2011).

negra – que durante os anos 80 foi o *Black* e que a partir dos anos 90 tornou-se o *Rhythm Blues*, porém com o rap já despontando como algo diferenciado. Foi apenas em 11 de dezembro de 1999, que surgiu na mesma revista o gênero *R&B/Hip-hop* separado do rap. Esta pequena confusão foi explicada pela própria revista. Um de seus diretores, Geoff Mayfield, disse que o termo hip-hop foi escolhido em detrimento ao rap por ser mais inclusivo:

“Lauryn Hill é tanto uma cantora completa como uma rapper. Ela é o principal exemplo de uma ação que poderia ser mais bem descrita como uma artista do hip-hop que uma rapper”.<sup>170</sup>

Já uma outra forma de amalgamar estes dois termos aparece na mesma *Time Magazine*:

“Algumas definições são necessárias: rap é uma forma de rima falada sobre um ritmo; hip-hop se refere à música de fundo para o rap, a qual é freqüentemente composta de colagem de excertos, ou 'samplers', provenientes de outras músicas; hip-hop também refere à cultura do rap. Estes dois termos são próximos, mas não completamente, intercambiáveis”.<sup>171</sup>

Assim sendo, para a indústria fonográfica, o hip-hop se transforma em algo mais que o rap, mas não no sentido auferido pelos “militantes”, a saber o dos quatro elementos, e sim porque abrange uma maior gama de ritmos e modos de cantar. Então, neste caso, o rap faz parte do hip-hop como sub-gênero musical, faz parte de um tronco a partir do qual surge uma diversidade de estilos musicais como o *Trip Hop*, o *Drum & Bass*, *Acid Jazz*, entre outros.

O outro fluxo dessa estranha coincidência entre o rap e o hip-hop parece vir mais de uma falha do que de uma virtude, do modo como construímos nossos pensamentos e análises. Talvez, antes, para que possamos compreender melhor esse caminho, tenhamos que considerar uma bifurcação no conteúdo do rap durante os anos 80.

---

<sup>170</sup> “Billboard R&B Charts Get Updated Names”. In: *Billboard*, 11/12/1999, p. 6. Disponível em: <http://books.google.com/books?id=iAgEAAAAMBAJ&printsec=frontcover&lr=&hl=pt-BR&view=1#v=onepage&q&f=false> (Acesso em: 14/04/2011). Tradução própria.

<sup>171</sup> AUGUST, Melissa, BRICE, Leslei E., FARLEY, Christopher J., HARRISON, Laird, MURPHY, Todd, THIGPEN, e David E. "Music: hip-hop nation", *cit.*, p. 1. Tradução própria.

Em 1981, *Brother D and the Collective Effort* lançaram a música “*How we gonna make the black rise?*” (“*Como nós vamos mobilizar os negros?*”) com uma visão diferenciada do hip-hop até o momento vigente, pois pregavam em sua letra que os adeptos desta cultura não deveriam desfrutar somente da arte e do lazer, mas também se preocupar com a opressão que os brancos continuavam impondo aos negros. Brother D se apropriou do lema dos Panteras Negras – “agitar, educar, organizar” (“*agitate, educate, organize*”)<sup>172</sup> – para construir e divulgar sua mensagem.

Um ano depois, *Grandmaster Flash and the Furious Five* lançaram a música “*The message*” com um conteúdo fortemente politizado. Tereza Fradique, em seu livro sobre o rap em Portugal, nos detalha:

“Em 1982 é editado por Grandmaster Flash and the Furious Five um outro tema [o primeiro seria aquele do ambiente de festa e da forte ligação à performance do MC neste contexto, como na música ‘*Rapper Delight*’] que vem marcar uma das mais importantes vertentes das letras de rap: trata-se precisamente de *The Message*, um texto poderosíssimo sobre a pobreza e decadência vividas em determinados bairros. Este registro veio assim inaugurar (do ponto de vista discográfico) aquilo que viria a ser um dos mais visíveis conteúdos deste estilo musical: o discurso biográfico, revelador, cronista, acusador, político”.<sup>173</sup>

Contudo foi com o grupo *Public Enemy* de Nova York que a relação entre rap e política se fortificou e se consolidou. Para Chuck D, um dos rappers do grupo, o rap é o equivalente à CNN da periferia. É importante ressaltar aqui que o Public Enemy é engajado no Nacionalismo Negro (*Black Nationalism*) além de fortemente baseado no islamismo da *Nação do Islã* a qual pertenceu Malcolm X até sua viagem a Meca. Chuck D descreve o papel do rap e do rapper na sociedade do seguinte modo:

“Não sou apenas eu ou Ice Cube, ou os sentimentos de Sister Souljah, nós somos apenas os mensageiros, e como se pode matar os mensageiros? O melhor do rap

---

<sup>172</sup> Cf. DJ TR. *Op. cit.*, p. 67.

<sup>173</sup> FRADIQUE, Teresa. *Fixar o movimento: representação da música rap em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2003, p. 43.

é que ele é uma espécie de chance final, último aviso... um último pedido de ajuda, na contagem regressiva para o apocalipse”.<sup>174</sup>

Quando Chuck D, em outubro de 1992, apontou para o apocalipse, a visão e o imaginário deste mesmo já não eram desconhecidos. Ele já havia sido testado<sup>175</sup> cinematograficamente no filme *Faça a coisa certa (Do the right thing)* de Spike Lee, em 1989, tendo como uma de suas trilhas sonoras “*Fight the Power*” (“*Combata o poder*”) do próprio Public Enemy. O apocalipse foi detonado em uma pequena dose em abril e maio de 1992, quando o taxista Rodney King foi espancado por policiais brancos que, ao serem julgados, terminaram por ser inocentados. Houve uma explosão de revolta nas ruas de Los Angeles, que atingiu a cifra de um bilhão de dólares em prejuízos e mais de cinquenta mortos e milhares de detidos<sup>176</sup>.

É assim que a bifurcação se solidifica. E isto por meio da mistura entre letras politizadas – que possuem uma relação com o cotidiano dos bairros negros e latinos e com as suas lutas contra a opressão e a supremacia branca nos Estados Unidos – e acontecimentos – que potencializam aberturas para diversos caracteres destrutivos benjaminianos. Contudo, o que acontece com o outro lado desta bifurcação, qual seja, aquele das festas, do hip-hop como a soma de elementos cuja função é, segundo o lema da Zulu Nation, “paz, união, conhecimento e diversão”? Aliás, como estes dois caminhos se cruzam no imaginário acadêmico? Neste caso, e já retomando o que afirmamos acima, parece haver uma falha no modo pelo qual construímos nossos pensamentos e análises.

---

<sup>174</sup> CHUCK D *apud* McLAREN, Peter, *op. cit.*, p. 155.

<sup>175</sup> Ver noção de *teste* em BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica: primeira versão”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura: obras escolhidas volume 1*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 178.

<sup>176</sup> Para uma maior compreensão do evento, ver [http://en.wikipedia.org/wiki/1992\\_Los\\_Angeles\\_riots](http://en.wikipedia.org/wiki/1992_Los_Angeles_riots) (Acesso em: 20/04/2011), e para uma análise mais detalhada: DiPASQUALE, Denise, e GLAESER, Edward L. “The Los Angeles riot and the economics of urban unrest”. In: *Journal of Urban Economics*, n. 43, Janeiro de 1998, disponível em: [http://www.cityresearch.com/pubs/la\\_riot.pdf](http://www.cityresearch.com/pubs/la_riot.pdf) (Acesso em: 20/04/2011), e DAVIS, Mike. “The L.A. Inferno”. In: *Socialist Review*, Janeiro-Março de 1992, pp. 57-80, disponível em: <http://www-personal.umich.edu/~sdcamp/readings/Davis,%201992.pdf>. (Acesso em: 20/04/2011); “L.A., Burning All Illusions”. In: *The Nation*, 01/06/1992.

Heiner Müller nos faz uma provocação neste sentido quando escreve em seu ensaio *Seis pontos para ópera*:

“Perguntaram a uma dançarina russa o que ela queria dizer com determinada dança. Sua resposta: ‘se pudesse dizê-lo com palavras não teria me dado ao trabalho de dançar’”.<sup>177</sup>

Se formos pelo caminho aberto pela provocação de Müller, podemos perceber que existe uma visibilidade distinta entre o rap – principalmente aquele com letras politizadas – e os outros elementos. O MC ou rapper, a partir desta leitura, transforma-se no mais visível elemento do hip-hop enquanto que o b-boy/a b-girl no menos visível. Não fomos treinados para ler política, estética e socialmente a dança, o corpo da mesma maneira que compreendemos a fala e a escrita, o que fez com que o rap se transmutasse no “porta-voz” do hip-hop, chegando até mesmo a coincidir com ele.<sup>178</sup>

Não podemos negar que o hip-hop chamou (e ainda chama) a atenção de vários pesquisadores, estudiosos, educadores, militantes de movimentos sociais ou partidos políticos, além da de simpatizantes de todos os tipos, desde aqueles que gostam das músicas, até aqueles que curtem o estilo e o modo pelo qual os hip-hoppers se integram num mesmo espaço urbano ou num espaço mais amplo mundializado e globalizado. Foi deste modo que o hip-hop tornou-se um objeto das mais diversas análises e esperanças. Porém, a união entre estes dois vetores logo acima mencionados ficou de certo modo limitada às nossas condições e possibilidades de leitura do todo.

Em outras palavras, parece que o hip-hop caminhou grande parte das vezes para uma separação, uma fragmentação e uma especialização de seus elementos, sendo cada um deles tratado de maneira distinta e independente. Assim sendo, o hip-hop apareceu como união somente num primeiro momento, a

---

<sup>177</sup> MÜLLER, Heiner. “Seis pontos para ópera”. In: *Medeamaterial e outros textos*. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 87.

<sup>178</sup> Principalmente quando se trata do estatuto político e social que o hip-hop conquistou ao longo de seu processo de formação em todo o planeta. Abordaremos esta condição um pouco mais adiante.

saber, aquele de definição e significação do termo e de seu surgimento histórico para, logo depois, ter se tornado a fonte de escolha do elemento que se deseja analisar e depositar esperanças – na maioria dos casos, o rap, principalmente pela facilidade de entendimento do que está sendo dito, pretendido ou mesmo criticado.

Tricia Rose, em seu segundo livro *The Hip Hop Wars*<sup>179</sup>, não escapou desta armadilha, pois, nele, o conteúdo se dirigiu fortemente para o debate em torno da relação do rap com a indústria fonográfica. Se quisermos ir mais longe nesta história de limites de leituras, sobretudo quando o que está em jogo são questões políticas e sociais, podemos refletir a partir das palavras de Charise Cheney:

“Eu afirmo que nem todos os raps podem ser caracterizados como expressão política. Nem tento encontrar uma política nas letras de rap onde claramente ela não existe. Eu entendo o impulso de legitimar uma forma artística que está sobre ataque de modo consistente, particularmente, quando este ataque conduz com clareza a um racismo velado. Entretanto, o tipo de entendimento exibido, por exemplo, nos argumentos de Tricia Rose, segundo os quais a definição de ‘político’ deveria ser expandida para incluir toda a cultura hip-hop, tanto diluí a importância do rap como um modelo de expressão, quanto adultera sua origem pela redução a uma subcultura que se desenvolveu exclusivamente como uma resposta à dominação branca. Além disso, ao mesmo tempo em que este positivismo superestima a política cultural do hip-hop, o argumento segundo o qual todo rap é político ou subversivo questiona a autoridade social que estes artistas que compõem explicitamente e cuidadosamente as letras engajam no assunto da liberação negra. Para ser justo, Rose cria o argumento acima explicitado antes da mercadorização excessiva da cultura hip-hop. Entretanto, é importante resistir ao ‘populismo otimista dos estudos culturais’ ou à tendência de superestimar a política no rap e tentar descobrir uma alternativa, uma avaliação mais precisa de como o rap informa e influencia a consciência de raça, a classe e o gênero do branco, do latino, do asiático e do jovem americano nativo – se a música é construtiva ou não”.<sup>180</sup>

A separação entre o que é ou deixa de ser “político” ou “social”, promove, nestes casos, uma sobrevalorização do rap perante os outros elementos que cria

---

<sup>179</sup> ROSE, Tricia. *The Hip Hop Wars: what we talk about when we talk about hip hop*. New York: Basic Civitas Books, 2008.

<sup>180</sup> CHENEY, Charise L. *Brothers gonna work it out: sexual politics in the golden age of rap nationalism*. New York: New York University Press, 2005, pp. 6-7. Tradução própria.

um certo constrangimento e que até mesmo provoca um mal-estar na relação que se dá entre eles<sup>181</sup>.

Encarar o hip-hop em seu conjunto não quer dizer que todos os elementos ganhem destaque, às vezes, é justamente o contrário que acontece, como, a título de exemplo, a sua concretização em grupos politicamente ativos tais como as crews e posses. É o que demonstra o professor Nelson Maca, ao dizer em uma entrevista:

“A ‘posse’ aproxima, de maneira mais categórica, o hip hop da concepção geral de movimento social, principalmente por apresentar o quinto elemento, o trabalho social. Para mim, seu nascimento, permanência ou desaparecimento representam um divisor de águas da discussão do hip hop político e social. ‘Posse’ é o nome que se dá aos coletivos de ativistas do hip hop. Genericamente, equivale às expressões coletivo, núcleo, ou, até mesmo, cooperativa, que tradicionalmente definem grupos de mobilização político-social ou artística”.<sup>182</sup>

O hip-hop se transmuta, neste caso, no ativismo político de suas posses, crews, chegando até mesmo a se concretizar como movimento social e cultural ou organização não-governamental, como, no caso brasileiro, da Central Única das Favelas (CUFA), o Movimento Hip Hop Organizado (MH2O), o Movimento Hip Hop Organizado do Brasil (MHHOB), a Frente Brasileira do Hip Hop, a Nação Hip Hop Brasil (fortemente ligada à União Juventude Socialista (UJS), um dos braços fortes do PC do B), entre outros<sup>183</sup>. Contudo, pensar deste modo também não seria tão-

---

<sup>181</sup> Cf. DJ TR. “Graffiti e Breaking vs. Rap”. In: *op. cit.*, pp. 256-271.

<sup>182</sup> DUARTE, Cláudio, e MACA, Nelson. Em torno do Hip Hop: uma entrevista com o professor Nelson Maca. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/banco/em-torno-do-hip-hop-uma-entrevista-com-o-professor-nelson-maca> (Acesso em: 19/05/2011).

<sup>183</sup> É interessante ler de uma só vez os dois artigos de Marina Amaral nas edições especiais sobre o hip-hop para a revista *Caros Amigos*, quais sejam, *Mais de 50.000 manos*, de 1998, e *De volta para o futuro*, de 2005. A diferença entre eles, sete anos, segundo a autora, mostra a evolução política do hip-hop e de seus militantes no Brasil, porém, podemos perguntar: o que seria esta “evolução política” do hip-hop? É possível encontrar ao menos duas respostas nestas matérias: numa delas, “evolução política” pode significar possuir um CNPJ, ou seja, transformar-se em ONG para facilitar as parcerias com os governos e as empresas nos projetos de arte-educação; já na outra, aparentemente muito mais plausível, consubstancia-se na preocupação da jornalista com uma certa radicalidade encontrada por ela mesma em sua matéria anterior. Nesta, é perceptível que Marina Amaral se assusta quando alguns de seus entrevistados falam sobre a possibilidade de uma revolução armada e daí pra frente, mesmo que inconscientemente, suas palavras dirigem-se nem tanto para discutir o “exagero” deste discurso, mas, antes, para de certo modo infantilizar esse processo de pensamento. Ver AMARAL, Marina. “Mais de 50.000 manos”. In: *Caros Amigos: Especial Hip Hop*. São Paulo: Editora Casa Amarela, edição especial n.3, setembro de 1998, pp.

somente substituir o rap enquanto foco principal pelo ativismo político deixando para segundo ou mesmo terceiro plano todos os seus outros elementos?

\* \* \*

A terceira apresentação do hip-hop, bastante utilizada, parte de sua identificação com o que poderíamos chamar, arriscando em um primeiro momento, de *minorias periféricas globais*. Arriscando, pois o que se tem em uma mesma expressão são três conceitos distintos: minoria, periferia e global. Contudo, estes mesmos parecem se conectar quase que naturalmente nos pensamentos, análises, idéias daqueles que atrelam diretamente cultura à política.

De acordo com esta terceira abordagem, é pela expressão “hip-hop” que se constrói, e se celebra, a imagem daquela parcela das minorias sociais que vive num determinado momento histórico de extrema desigualdade social e de intolerância cultural, pegando parte da História (que lhe concerne) nas próprias mãos, organizando-se no cotidiano por meio de uma cultura que perpassa o globo terrestre, ressignificando politicamente em cada bairro, cidade, estado, nação. Parcela esta que consegue se identificar num tipo de totalidade através de meios técnicos globais – computadores, televisão, cinema, indústria fonográfica –, mas que ao receber as informações não só as transforma em lutas micropolíticas do dia-a-dia, como também as interliga em redes como amplificadores políticos (“Hip-hoppers de todo mundo uni-vos”).

Diante desta abordagem, as questões que nos perpassam a cabeça são: por que o hip-hop – principalmente o rap – ganha sua força ao se interligar com as diversas minorias existentes por todo o mundo? E ainda, por que o hip-hop se torna uma forma de expressão cultural privilegiada no final do século XX e início do século XXI para que os negros e latinos nos EUA, os negros e pardos

---

04-08. AMARAL, Marina. “De volta para o futuro”. In: *Caros Amigos: Especial Hip Hop Hoje*, cit., pp. 04-06.

periféricos no Brasil<sup>184</sup>, os indígenas na Bolívia, os árabes na França, os turcos na Alemanha, os bascos na Espanha, os anarquistas na Itália, os maoris na Nova Zelândia, os vietnamitas na Austrália, os palestinos em Israel e na Síria, dentre muitos outros possam construir não apenas discursos e projetos políticos como também uma visão de mundo diferenciada daquelas até o momento “dadas”?

Dois ensaios bastante interessantes podem nos ajudar a pensar estas questões.

Em *Hip-hop imaginaries: a genealogy of the present (Imaginário Hip-Hop: uma genealogia do presente)*, Rohan Kalyan analisa como o hip-hop desenvolve um imaginário que se transforma numa arma política ao enunciar de determinada forma o presente e em seguida confrontá-lo com o poder dominante. Para isso, o autor utiliza-se de dois casos em seu estudo, quais sejam, a ligação entre o grupo de rap *Sudden Rush* e o movimento contemporâneo para a independência do Havaí e a relação do hip-hop de El Alto, na Bolívia, com a chegada ao poder do presidente Evo Morales, representante legítimo dos índios Aymaras<sup>185</sup>.

Segundo Kalyan, pelo hip-hop os jovens encontraram um poderoso meio para quebrar o silêncio da colonização, enunciando uma representação política de sua existência, uma resistência que não fazia parte do debate público até então.

No Havaí, por meio do rap, o grupo *Sudden Rush* rearticula a história havaiana e a identidade cultural para servirem como estratégia de mobilização da resistência cultural, inserindo-se deste modo, no campo político da luta pela soberania e pela independência desta ilha que faz parte dos Estados Unidos. Na construção desse imaginário, outras aberturas tornaram-se possíveis como, por exemplo, a recuperação exercida de maneira política da língua materna que, de algum modo, havia sido abandonada e esquecida com o passar dos tempos.

---

<sup>184</sup> Já no que concerne aos indígenas no Brasil, existe um grupo de rap guarani da reserva indígena Jaguapirú chamado Brô MC's. A entrevista com o grupo está disponível em: <http://www.rapnacional.com.br/2010/index.php/noticias/bro-mc%C2%B4s-1%C2%BA-grupo-de-rap-indigena/> (Acesso em: 14/04/2011).

<sup>185</sup> Consultar KALYAN, Rohan. “Hip-hop imaginaries: a genealogy of the present”. In: *Journal for Cultural Research*, vol. 10, n. 3, julho de 2006, pp: 237-257.

“Agora posso conversar com minha avó”, diz um dos rappers do Sudden Rush, Ke’ala, diante do fato de que todos os seus integrantes aprenderam a língua havaiana e a aplicam em suas próprias letras<sup>186</sup>.

Para Kalyan, estas letras fragmentam a história a partir da decomposição da história da colonização e de sua nova reorganização pela perspectiva do colonizado. E é por meio desta luta que se podem construir novas alianças, destacadamente com aqueles que sofreram e ainda sofrem a opressão dos Estados Unidos dentro de seu próprio território, como os africanos e os indígenas. Contudo, para o autor, este é um movimento que está muito longe de ser concretizado, considerando-se, obviamente, os Estados Unidos não abrirem mão tão facilmente desta ilha para deixá-la tornar-se independente. É assim que a função do hip-hop, neste caso, assemelha-se mais a um processo responsável por levar esse imaginário da independência e da soberania do Havaí às novas gerações da ilha como também por estabelecer vinculações e pontes com outras lutas por todo o mundo.

Já na Bolívia, as coisas se deram de outro modo. Primeiramente, porque o hip-hop de El Alto participou das lutas indígenas Aymaras que colocaram no poder Evo Morales a partir do que ficou conhecido como “Guerra do Gás” em 2003 e como “Guerra da água” em 2005. Segundo Kaylan, o crescimento do hip-hop em El Alto não foi “inesperado”, pois suas condições sócio-econômicas somadas à sua “vocaçãõ” de ser “um ponto crítico de protestos” tornaram-na um terreno fértil para a emergência do imaginário hip-hop:

---

<sup>186</sup> Kalyan encontra esta referência de Ke’ala em um outro artigo sobre o Sudden Rush. Neste, Fay Akindes conta um pouco sobre o processo de colonização do povo havaiano, principalmente aquele referente à linguagem, levado a cabo pelos norte-americanos. Aqui, existem dois fatos interessantes para refletirmos: primeiro, que nas escolas havaianas, se alguma criança ou adolescente falasse a linguagem nativa, era imediatamente reprimido tendo que escrever no quadro negro repetidamente “Eu não falarei havaiano” (*I shall not speak Hawaiian*); segundo, que Ke’ala, quando universitário nos anos 1990, aprendera sua língua nativa para preencher o requisito “língua estrangeira” presente em seu curriculum acadêmico. Ver AKINDES, Fay Y. “Sudden Rush: *Na mele Paleoleo* (Hawaiian Rap) as Liberatory Discourse”. In: *Discourse*, n. 23.1, Winter 2001, pp. 82-98.

“Comunidades nativas que existem em condições explosivas são espaços férteis para a emergência de imaginários hip-hop, nos quais não somente tornam-se vozes resistentes para os marginalizados pela economia política da globalização neoliberal, como também palavras alternativas e contra-hegemônicas podem ser imaginadas e emitidas liricamente, assim sua audiência pode escutar, divertir-se, condoer-se e partilhar do presente enunciativo do hip-hop”.<sup>187</sup>

Depois, porque a partir da tomada de poder e da representação de Evo Morales, a luta continuou de uma outra forma na qual a resistência foi chamada a atuar num outro plano, a saber, aquele da construção de um projeto nacional e internacional socialista. Foi assim que o hip-hop providenciou uma espécie de trilha-sonora para a mudança democrática radical boliviana, misturando marxismo revolucionário, resistência indígena, nacionalismo cultural e ódio dirigido aos opressores do povo nativo responsáveis por vender seus interesses aos capitalistas.

Em ambos os casos (havaiano e boliviano), o hip-hop torna-se uma estratégia de resistência existencial, uma intersecção volátil de novas alienações, imaginações e desejos. A noção de *presente enunciativo* é emprestada do livro *The Location of Culture (O local da cultura)*, de Homi K. Bhabha, e significa uma estratégia discursiva libertadora cujo propósito é que as identificações culturais emergentes sejam articuladas no limiar afiado da identidade<sup>188</sup>. Essa identidade global que é o hip-hop, conectada a outras identificações culturais nativas como a linguagem, os costumes, a história, transforma não somente o modo pelo qual se percebe e se vive no ambiente espacial e social (uma nova GEO-política, como

---

<sup>187</sup> *Idem*, p. 249. Tradução própria.

<sup>188</sup> “O que é notável no foco teórico dirigido ao presente enunciativo como estratégia discursiva liberatória é sua proposta de que as identificações culturais emergentes são articuladas na extremidade liminar da identidade - naquele fechamento arbitrário, aquela ‘unidade ... entre aspas’ (Hall), que a metáfora da linguagem encena tão claramente. As críticas pós-colonial e negra propõem formas de subjetividade contestatórias que são legitimadas no ato de rasurar as políticas da oposição binária – as polaridades invertidas de uma contra-política (Gates). Há uma tentativa de construir uma teoria do imaginário social que não requeira um sujeito que expresse uma angústia da origem (West), uma auto-imagem única (Gates), uma afiliação necessária ou eterna (Hall). O contingente e o liminar tornam-se os tempos e os espaços para a representação histórica dos sujeitos da diferença cultural em uma crítica pós-colonial”. BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p. 249.

aposta Laymert Garcia dos Santos?<sup>189</sup>), como também abre para novas potências de conexão com outras minorias e lutas políticas por todo o globo<sup>190</sup>.

Mas, um passo ainda maior para compreendermos essas novas potências parece ter sido dado em *We're all Malcolm X: Negu Gorriak, Hip Hop, and the basque political imaginary* (*Somos todos Malcolm X: Negu Gorriak, hip-hop e o imaginário político basco*), escrito pela antropóloga Jacqueline Urla<sup>191</sup>. Neste ensaio, a autora analisa o vetor de força que é o hip-hop atravessando e perpassando outros grupos sociais e culturais e, assim, transformando e participando de outras lutas.

Este é o caso do grupo punk basco Negu Gorriak. Ele foi formado em 1989, apropriando-se da potência do rap, principalmente de grupos como Public Enemy, Ice-T, Disposable Heroes of Hiphoprisy, e de filmes, como *Faça a coisa certa* de Spike Lee, que fortaleceram e ajudaram a organizar suas letras, seus discursos políticos e suas posturas diante das sociedades local e global. O vocalista do grupo, Fermin Muguruza, explicou essa relação entre o hip-hop, filmes e conflitos raciais:

---

<sup>189</sup> Na abertura do Fórum Internacional “Geopolítica da cultura e da tecnologia”, organizado por Laymert Garcia dos Santos e o ex-Ministro da Cultura Gilberto Gil, e ocorrido em São Paulo em novembro de 2010, Laymert lança a questão de se pensar uma nova GEO-política nesta época de reestruturação do capitalismo após a crise de 2008, momento este que podemos perceber como se configurando em uma segunda globalização. Refletir acerca dessa GEO-política significa analisar e imaginar potências e caminhos que levem em conta o que é melhor para o planeta – entendido como um organismo vivo – e seus habitantes. É interessante ressaltar que as duas perguntas que perpassaram todo o evento foram: Onde estamos? E, para onde vamos? Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=dehjQ0MpXjM> (Acesso em: 27/04/2011).

<sup>190</sup> Novas potências não no que concerne à originalidade e sim às aberturas do possível. A importância das minorias sociais conectarem suas lutas com outras minorias espalhadas pelo globo pode ser percebida através do caminho político trilhado por Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert na luta do povo Yanomami. Um outro exemplo é o interessante artigo do antropólogo Mauro William Barbosa de Almeida sobre a luta dos seringueiros na Amazônia. Consultar ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Junho de 2004, vol. 19, n. 55, pp. 33-52. Artigo disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092004000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092004000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt) (Acesso em: 15/03/2011).

<sup>191</sup> URLA, Jacqueline. “We’re all Malcolm X: Negu Gorriak, Hip Hop, and the basque political imaginary”. In: MITCHELL, Tony (ed.). *Global Noise: rap and hip-hop outside the U.S.A.* Wesleyan University Press, 2001, pp. 171-193. Contudo, aqui será utilizado como referência o ensaio disponível em: [http://works.bepress.com/jacqueline\\_urla/3/](http://works.bepress.com/jacqueline_urla/3/). (Acesso em: 15/03/2011).

“Nós havíamos escutado muitas músicas, especialmente aquelas ligadas à explosão do rap. Nós ficamos chocados com o Public Enemy, com a força que tinha o movimento rap, seu poder para criticar, parecido com aquele que vivemos no movimento punk em 77”.<sup>192</sup>

Os negros estadunidenses e os bascos na Espanha, duas minorias distintas, vivendo em sociedades altamente fraturadas, mas que em determinado momento, transformaram-se em potência uma para as outras, em fôlego extra ao longo de uma luta percorrida há muito tempo, estendida desde os anos 1960 e 1970 com o chamado Rock Basco Radical (Rok Radikal). Como já apontado pela autora, o que diferencia as poucas bandas como Negu Gorriak da maioria é que elas não só dizem o que têm a dizer em voz alta, como o fazem em sua própria língua, ou seja, também estendem seu radicalismo para a linguagem. No caso da Negu Gorriak, cantar em basco foi uma escolha política deliberada dirigida para a união do orgulho nacionalista<sup>193</sup> e da linguagem militante com a cultura de oposição do rock e do rap.

Esta conexão entre a luta separatista, na qual os bascos estão inseridos e todas as outras lutas espalhadas pelo mundo com as quais os mesmos possuem afinidades, encontra-se mais próxima ao que diz em seu comunicado o sub-comandante Marcos do Exército Zapatista de Libertação Nacional em 1994, no qual explica o porquê de esconder o rosto e o porquê de todos os zapatistas dizerem a todos que se chamam “Marcos”:

“Marcos é gay em São Francisco, negro na África do Sul, asiático na Europa, hispânico em San Isidro, anarquista na Espanha, palestino em Israel, indígena nas ruas de San Cristóbal, (...) feminista nos partidos políticos, comunista no pós-guerra fria, preso em Cintalapa, pacifista na Bósnia, mapuche nos Andes, professor da CNTE [Coordenadoria Nacional de Trabalhadores da Educação], artista sem galeria e sem portfólio, dona de casa num sábado à noite em qualquer bairro de qualquer cidade de qualquer México, guerrilheiro no México do fim do século XX, (...) camponês sem terra, editor marginal, operário sem trabalho, médico sem consultório, estudante anticonformista, dissidente no Neoliberalismo, escritor sem

---

<sup>192</sup> MUGURUZA, Fermin *apud* URLA, Jacqueline. *We're all Malcolm X: Negu Gorriak, Hip Hop, and the basque political imaginary*, cit., p. 5.

<sup>193</sup> Como nos lembra Urla, o orgulho nacionalista aqui em questão não deve ser comparado ao nacionalismo dos séculos XIX e XX – da raça, da terra e do sangue -, mas antes a modo de pensar e lutar, num primeiro momento, pela soberania basca, ao mesmo tempo em que se faz possível a identificação e a construção de alianças para com várias outras minorias espalhadas pelo mundo.

livros e sem leitores e, sobretudo, zapatista no Sudoeste do México. Enfim, Marcos é um ser humano qualquer neste mundo. Marcos é todas as minorias intoleradas, oprimidas, resistindo, exploradas, dizendo ¡Ya basta! Todas as minorias na hora de falar e majorias na hora de se calar e agüentar. Todos os intolerados buscando uma palavra, sua palavra. Tudo que incomoda o poder e as boas consciências, este é Marcos”.<sup>194</sup>

Os membros do Negu Gorriak, diz Urla, simpatizam com a questão negra nos Estados Unidos, com o nacionalismo negro, mas não fingem serem negros nem dizem que a luta basca é idêntica à luta dos negros norte-americanos, mas, antes, constroem o que ela chama, emprestando o termo de George Lipsitz, de *anti-essencialismo estratégico*, que pode ser entendido como uma afinidade de lutas baseada na identificação entre os diversos modos de opressão, no reconhecimento das similaridades por meio das diferenças.

E eis que aqui retornamos ao ciborgue de Donna Haraway e ao seu constante desmontar e remontar de identidades, contradições e alianças. Podemos afirmar, assim, que o Negu Gorriak adquire e reforça sua consciência e sua postura de oposição por meio do punk, do rap, da luta basca, da identificação com outras minorias sociais.

Postura de oposição esta que também pode ser percebida na militância cultural do grupo, pois como nos fala mais uma vez Urla, suas turnês servem para espalhar a mensagem da luta basca pelo mundo, para lhes ajudar a compreender melhor as lutas que estão acontecendo em outros lugares e passá-las para os outros militantes bascos, além de serem úteis na criação, no fortalecimento e no aumento de uma rede de contatos com pequenos produtores independentes e com bandas e grupos que, mesmo produtores de diferentes estilos musicais, compartilham uma “onda eletrônica” comum. Ainda, uma outra postura de oposição do grupo é incentivar seus *fan clubs* a montarem “brigadas”, ou seja, é aproveitar a afinidade musical de seus fãs para fazê-los participar de sua militância. E isso significa vender camisetas, botons e outros produtos

---

<sup>194</sup> CECEÑA, Ana E. “Por la humanidad y contra el neoliberalismo: Líneas centrales del discurso zapatista”, p. 137. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/seattle/cecena.pdf> (Acesso em: 24/04/05). Artigo encontrado em português em: SEOANE, Jose, TADDEI, Emilio (orgs.). *Resistências Mundiais: de Seattle a Porto Alegre*. Petrópolis: Vozes, 2001.

relacionados ao próprio grupo com vistas à arrecadação de dinheiro para ajudar na produção de novos grupos musicais que participam da luta basca ou mesmo de outras lutas minoritárias. As brigadas também são importantes para se produzir contra-informação por meio de zines, jornais, ensaios e gibis.

É interessante perceber com mais afinco no ensaio de Urla o funcionamento daquele constante desmontar e remontar de identidades, contradições e alianças que encontramos no ciborgue de Donna Haraway. Deste modo, é possível afirmar que o Negu Gorriak não constrói uma aliança integral com o grupo de rap Public Enemy. Isso porque durante um show do grupo estadunidense nos Países Bascos, seus integrantes saudaram o público com um “Alô Espanha!”. Este foi um momento de grande desapontamento para os integrantes da banda basca, pois acharam uma grotesca falta de consideração por parte dos rappers do Public Enemy não se prepararem mínima e antecipadamente para saber onde estavam fazendo seu show, tal como nos conta Fermin:

“Eles vieram para pegar o dinheiro e ir embora. Se eles são realmente um grupo que está tentando propagar algumas ideias, eles deveriam, de antemão, descobrir coisas a respeito do lugar onde eles estão tocando, que tipo de pessoas irão vê-los. Eu acho essencial que aja algum tipo de comunicação”.<sup>195</sup>

O Negu Gorriak percebeu que o Public Enemy estava mais interessado nas questões do nacionalismo negro e da identidade negra local do que na opressão sofrida por seu povo e compartilhada com outras minorias. Para além do acontecido no show, um outro exemplo de uma aliança não-integral do Negu Gorriak com o Public Enemy é que este respondeu em uma certa entrevista que preferia tocar numa base militar estadunidense nas redondezas de Madri, já que lá existia uma audiência negra maior. Contudo, isso não quer dizer que o grupo basco abra mão tanto da força das letras do Public Enemy como da repercussão que estas mesmas têm por todo o mundo. Logo, esta é uma aliança que não chega a ser totalmente identitária, antes, atravessa os diversos campos e vetores modulando-os à militância do próprio grupo.

---

<sup>195</sup> MUGURUZA, Fermin *apud* URLA, Jacqueline. Op. cit., p. 22. Tradução própria.

Enfim, os dois ensaios acima abordados são importantes como exemplos, pois não somente são capazes de mostrar como o hip-hop se encontra e se identifica com diversas minorias sociais e suas lutas, como também exibem a potência que ele libera a partir da construção de todo um imaginário ligado a si.

Já no Brasil, esse processo de descoberta e construção do hip-hop pode ser percebido através das palavras do rapper KLJay dos Racionais MCs:

“O Hip-Hop chegou aqui como onda, a gente não sabia que o break evitava as brigas entre as gangues nos EUA, promovia uma mudança de comportamento. Não chegavam muito bem as idéias que estavam por trás da coisa, era tudo meio fragmentado... Um cara arranjava uma revista, traduzia naquele inglês macarrônico, levava para o pessoal... Se em São Paulo já era difícil conseguir informação, imagine nas outras cidades”<sup>196</sup>.

Assim como naquelas de MVBill:

“Primeiro, que nos bailes do Rio, bailes de *soul*, passaram a tocar Miami Bass, que é uma derivação do *hip hop*. E eles continuaram a chamar de *funk*, não modificaram. Tocavam *hip hop* tipo Run DMC, LL Cool J, Ice-T, no meio do baile, mas não diziam ‘isso aqui é rap’, era tudo *funk*. Eu já começava a distinguir uma coisa da outra. Mas o *boom* mesmo foi em 1988, quando assisti *Colors – As cores da violência*, filme que mostrava as gangues de Los Angeles que pareciam muito com as guerras de facções no Brasil. Tinha a revista *Bizz*, que depois virou *Show Bizz*, que trazia as letras traduzidas da trilha sonora. E tinha a tradução da faixa-título do disco, do Ice-T, que é a faixa *Colors*. Quando ouvi a tradução, falei pô, o cara parece que está falando aqui da Cidade de Deus! Daí ouvi a história dele toda, antes de conseguir fazer *rap* ele roubava toca-fita de carro, calota de carro para fazer um dinheiro, era muito parecido, muito próximo. Esse foi meu primeiro contato e onde passei a distinguir o que era *rap* das outras coisas”<sup>197</sup>.

O hip-hop se espalhou pelo mundo por meio da música, dos cliques, dos filmes, da televisão, das rádios, dos bailes, do cinema que, num primeiro momento, pareciam se conectar a determinados grupos por intermédio da moda e de um modismo, mas que, depois de um tempo, acabaram por se deslocar para um outro campo mais específico de luta. A partir daí, potencializaram-se o imaginário do hip-hop, a construção de sua história, as alianças possíveis, o modo pelo qual seus integrantes percebiam a realidade a sua volta, desenvolvendo um

---

<sup>196</sup> KLJAY *apud* PIMENTEL, Spency. O livro vermelho do Hip Hop, *cit.*, *s/p.*

<sup>197</sup> MVBILL. “Entrevista explosiva – MVBill”. *Caros Amigos*, São Paulo, ano IX, n. 99, junho de 2005, p. 31.

discurso que iria permitir o diálogo com os principais discursos oficiais. É o que nos indica a antropóloga Patrícia Curi Gimeno ao tratar do rap em São Paulo em sua dissertação:

“Procurei identificar de que modo esses sujeitos constroem em suas letras a ideia de singularidade na qual ancoram os sentidos de pertencimento, de compromisso e de identificação com a periferia. À luz da literatura produzida pelas ciências sociais sobre este território, procuro ainda mostrar que o discurso construído pelos rappers que fazem parte desta pesquisa, apesar de ser composto por elementos presentes no senso comum, tenta antes desvirtuar seus sentidos e, assim, positivar a periferia e seus moradores. Ao estabelecerem limites claros para a comunidade periférica, esses artistas procuram, ao mesmo tempo, identificar seus pares e se distinguir de outros sujeitos que, por não pertencerem à comunidade, perdem a seus olhos, a legitimidade para falar sobre ela. Ao confrontar o discurso formulado pelos rappers e o conhecimento acumulado pelas ciências sociais tornou-se evidente o quanto as noções mais correntes que se tem atualmente sobre este território são negociadas e, portanto, construídas”.<sup>198</sup>

Aqui seria possível pensarmos nas palavras de Gimeno por meio do conceito que Jacques Rancière desenvolve de política como uma partilha do sensível<sup>199</sup>, partilha esta responsável por criar outros modos de fazer, de ser e de dizer que deslocam a ordem estabelecida para um outro *locus* para que ela possa então ser renegociada e reconstruída. Esta partilha do sensível, este novo modo de subjetivação – e por subjetivação devemos “entender a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência”<sup>200</sup> –, possibilita uma vasta gama de aberturas e conexões diferenciadas daquelas existentes até o

---

<sup>198</sup> GIMENO, Patrícia C. *Poética versão: a construção da periferia no rap*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas: [s.n.], 2009, pp. 24-25.

<sup>199</sup> “Pelo termo de constituição estética deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição dos quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas. Antes de ser um sistema de formas constitucionais ou de relações de poder, uma ordem política é uma certa divisão das ocupações, a qual se inscreve, por sua vez, em uma configuração do sensível: em uma relação entre os modos do *fazer*, os modos do *ser*, e os modos do *dizer*; entre a distribuição dos corpos de acordo com suas atribuições e finalidades e a circulação do sentido; entre a ordem do visível e a do dizível”. RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da escrita*. São Paulo: Ed. 34, 1995, pp. 7-8.

<sup>200</sup> Cf. RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento...*, *cit.*, p. 47

momento, abrindo espaço para novas posturas, consciências, fontes de análise e ações políticas.

Mas este também é o momento ideal para deslocarmos novamente nossos olhares, pois se podemos transformar essa mudança na ordem dos corpos tornada possível pelo hip-hop em objeto de estudo e análise para tentarmos compreender e, talvez, sugar toda sua potência e sua força social e política, temos que nos perguntar como estas mesmas se conectam aos nossos saberes, utopias e recalques já constituídos. O que significa, mais detalhadamente, refletir acerca do hip-hop não apenas enquanto potência e força política, cultural e social de uma parcela das minorias periféricas globais que toma, ou retoma, o discurso, a construção e a negociação em suas mãos, mas também como uma abertura para os intelectuais, os educadores, as instituições internacionais, os militantes de partidos políticos, os movimentos sociais, as ONGs, os simpatizantes de todos os tipos olharem-se no espelho e pensarem sobre sua própria condição.

Neste ponto, pode ser interessante começarmos a refletir por meio do que Fredric Jameson chama de *dimensão utópica*, a saber, “a celebração ritual da renovação da ordem social e de sua salvação, não somente da ira divina, mas também da liderança indigna”<sup>201</sup>. É sobretudo a partir da identidade do hip-hop com esta parcela das minorias e de sua potência que articula cultura e política que explode um turbilhão de esperanças para as mais diversas dimensões utópicas de transformação ou de melhorias sociais. Não apenas os olhares dos diversos atores sociais citados no parágrafo anterior são direcionados para o hip-hop, como também as projeções de suas esperanças e de seus recalques.

Deste modo, no Brasil, diversos intelectuais da educação buscarão ou inserir o hip-hop na fórmula já estabelecida da educação na sala de aula aproximando o conteúdo escolar da realidade do aluno, ou acoplá-lo enquanto educação não-formal, isto é, aquela que se dá fora dos estabelecimentos de

---

<sup>201</sup> Cf. JAMESON, Fredric. “Reificação e utopia na cultura de massa”. *Crítica Marxista*, vol. 1, n. 1, 1994, p. 18. Disponível em: [http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/CM\\_1.2.pdf](http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/CM_1.2.pdf) (Acesso em: 24/04/2011).

ensino<sup>202</sup>. Porém, enaltecer as potências do hip-hop na educação esconde diversas outras questões que escapam, consciente ou inconscientemente, do intelectual voltado para o processo educacional. Questões tais como: o que é educação?; para que a educação serve na sociedade brasileira?; o que fazer com o abandono de quaisquer projetos relacionados à educação, principalmente aqueles voltados para as camadas mais pobres da sociedade?; por que o hip-hop potencia uma esperança de redenção nesta educação que não deu certo até hoje no país?; pensar e enaltecer o hip-hop como educação não-formal não significa a perda de toda crença num projeto de educação escolar formal?, são questões quase que inteiramente recalçadas.

Além do mais, as próprias escolhas que surgem dentro deste debate a respeito da educação conectada ao hip-hop, deveriam captar e capturar uma gama muito maior de problemas do que tão-somente aqueles relacionados a “dar mais uma chance” à escola ou à educação. Para os intelectuais desta educação, refletir acerca do porquê do hip-hop tornar-se uma das esperanças de redenção “da vez” seria tão importante quanto mostrar que ele pode despertar o “espírito crítico”, que ele pode potencializar o aprendizado, por exemplo. Assim sendo, aquela potência da partilha do sensível, da subjetivação do hip-hop que afeta uma parcela da sociedade, poderia ser aproveitada como força no campo de luta da educação, já que ao invés de ser utilizada como meio para um fim estabelecido, qual seja, aquele educacional, serviria como meio para se chegar a outro meio, a saber, aquele do espelho, da auto-análise.

O exemplo da educação é apenas um dentre os vários exemplos nos quais poderíamos pensar. Os partidos políticos também tentam enquadrar o hip-hop e

---

<sup>202</sup> Cf. ANDRADE, Elaine N. Movimento *negro juvenil: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação São Paulo: USP, 1996; ANDRADE, Elaine N. (org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Selo Negro, 1999; FERNANDES, Renata S., PARK, Margareth B., SIMSON, Olga R. de M. von. *Educação não-formal: cenários da criação*. Campinas, SP: UNICAMP: CMU, 2001; FERREIRA, Tânia M. X. *Hip hop e educação: mesma linguagem, múltiplas falas*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação Campinas, SP: UNICAMP, 2005; e MESSIAS, Ivan dos S. *Hip hop educação e poder: o rap como instrumento de educação não-formal*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Comunicação. Salvador, BA: UFB, 2008.

seus militantes em suas fileiras. Os antropólogos também almejam classificá-lo por meio de conceitos como juventude, tribos urbanas, identidades juvenis, entre outros, até chegarem à beira do relativismo<sup>203</sup>. Os sociólogos ou cientistas políticos também se perguntam se o hip-hop não é de fato revolucionário. Diante de todos estes casos, a questão maior que nos surge é: será que não estamos delegando ou mesmo empurrando nossas dimensões utópicas, nossos recalques, nossas lutas e apostas para este outro grupo ao invés de nos conectarmos a ele de uma outra forma, tal como aquela do grupo Negu Gorriak para com o Public Enemy? Pois se o grupo basco não quer ser o grupo estadunidense, também não quer que este seja a salvação de seus ideias, recalques e desejos, mas, somente, uma potência para a sua própria luta. Aliás, enquanto sociólogo, cientista político, intelectual da educação, antropólogo, militante do partido qual é a nossa luta? Se não o sabemos (ou de repente nem o queremos saber), o que estamos fazendo com as lutas dos outros? Tornamo-las também as nossas ou na verdade desejamos que eles façam a nossa parte? Salvem-nos, redimam-nos enquanto ficamos entronados na melhor condição possível, aquela do crítico, do analista...

Por fim, será que a provocação que Jacques Rancière nos faz ao dizer que nos dias atuais “resistir é assumir a postura de quem se opõe à ordem das coisas, rejeitando ao mesmo tempo o risco de subverter essa ordem”<sup>204</sup>, não pode ser interessante para refletirmos a nossa própria condição de intelectuais? E enfrentar este deslocamento do olhar mostra-se essencial para nos localizarmos e

---

<sup>203</sup> “Como tenho vindo a tentar mostrar, e ao contrário do que alguns discursos académicos tendem a afirmar, o rap não se constitui como uma forma cultural autónoma e cristalizada, mas passa antes por uma constante definição e redefinição por parte dos indivíduos que o produzem e o consomem. Não tem território fixo, nem protagonistas tipo, concretizando-se em torno de instrumentos simbólicos (como a roupa, a linguagem ou gestos), específicos mas manipuláveis, segundo diferentes formas de apropriação. Assim, ser rapper faz parte de um projecto construído a partir de um vasto ‘campo de possibilidades’ de produtos culturais e ideológicos acessíveis aos jovens e capazes de oferecer fórmulas eficazes de constituição de significação em torno de sua experiência quotidiana. Ser rapper implica, portanto, uma opção e uma gestão individuais desses recursos culturais e ideológicos (que correspondem a determinadas práticas), associadas à capacidade de manipulação do ‘potencial de metamorfose’ de cada indivíduo, na medida em que a produção e o consumo de música rap não esgotam todas as dimensões criadas pelas redes de sociabilidade”. FRADIQUE, Teresa. *Op. cit.*, pp. 93 e 94.

<sup>204</sup> RANCIÈRE, Jacques. “Será que a arte resiste a alguma coisa?”, p.1. Comunicação disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/31368542/Ranciere-SERA-QUE-A-ARTE-RESISTE-A> (Acesso em: 15/05/2011).

assumirmos uma postura e uma consciência de oposição, para pensarmos não só onde estamos e para onde vamos como também para onde (realmente) queremos ir.



## Capítulo IV

*“A própria rebelião é um gás, um vapor. A bruma é o primeiro estado da percepção nascente e compõe a miragem na qual as coisas sobem e descem, como sob a ação do pistão, e os homens levitam, suspensos numa corda. Ver brumoso, ver turvo: um esboço de percepção alucinatória, um cinza cósmico”.*  
Gilles Deleuze

Se decidi apresentar o hip-hop de uma maneira diferente daquelas três normalmente abordadas não foi porque as desconsidero como válidas ou porque eu não perceba a importância e as potências referentes a cada uma delas e aos modos como se interligam, mas sim porque se esta dissertação propõe deslocamentos de olhares, considero um que vale a pena tentar. Contudo, aviso de antemão que este é meu processo de rebelião, um estado de percepção nascente, brumoso. Sendo assim, não tenho quase que nenhum controle sobre o que virá, já que as conexões, as idéias, os agenciamentos e as alianças, além dos fluxos que surgiram e que parecem deslocar e direcionar os pensamentos a partir de então, aconteceram em sua maioria simultaneamente e de modo quase que instantâneo em minha cabeça nestes últimos dias de conclusão da dissertação, tal como nos dez minutos finais de algum filme hollywoodiano no qual a aceleração das reviravoltas e do encaixe de peças ainda dispersas substitui a reflexão pela sensação e pela adrenalina. Se acharmos que o filme vale a pena, voltamos a vê-lo diversas vezes. Neste capítulo, estou assistindo ao filme pela primeira vez (ou talvez pela segunda) na esperança de valer a pena revê-lo ainda muitas outras vezes. Este é meu primeiro “esboço de percepção alucinatória”, meu “cinza cósmico”.

\* \* \*

O deslocamento do olhar proposto não tem referência direta ao hip-hop, mas, antes, tende a traçar um paralelo deste último com o modo pelo qual o sociólogo Octávio Ianni constrói a “idéia da América Latina”:

“A formação do pensamento latino-americano pode ser vista como a história da idéia da América Latina. Uma idéia que se organiza, desenvolve, rompe e recria ao longo dessa mesma história. Em um nível bem geral, diz respeito à paulatina construção de uma problemática própria, na qual espelham-se dimensões sociais, econômicas, políticas e culturais, ou históricas, de cada nação. Uma problemática que diz respeito a esta ou aquela nação, nesta ou naquela época, mas que expressa algo, ou muito da América Latina como um todo, compreendendo o continente e as ilhas. A idéia de América Latina pode ser vista como um produto e um ingrediente da história desse pensamento, tomado assim, como um todo amplo, aberto e em movimento. (...) Um pensamento que se compõe de tendências e controvérsias polarizadas em torno de fundadores, seguidores e precursores. Em certo sentido, formam-se escolas, famílias ou estilos de pensamento, compreendendo ortodoxias, dissidências e oposições. Mas a diversidade e os antagonismos não impedem que todos, ou a maioria, polarizem-se no processo de construção da problemática latino-americana, como idéia e história. (...) Mas é também claro que a idéia de América Latina entra na constituição da realidade latino-americana. Há um permanente contraponto entre o pensamento e a realidade, de tal maneira que o processo de pensar, às vezes, é também o processo de constituir, organizar, romper ou redirecionar as produções e atividades culturais, políticas, econômicas e outras. Ao descobrir as direções possíveis da realidade social, o pensamento também constitui essas direções. A realidade nunca permanece inocente de seu conceito. É óbvio que a idéia de América Latina não se forma de modo contínuo, harmônico, tranquilo. Ao contrário, avança e recua. Algumas contribuições novas são questionadas e rechaçadas. Outras, mais antigas, reaparecem como se fossem novas, revestidas de outra linguagem. (...) Há épocas em que vários, ou a maioria dos países, parecem viver e pensar problemas muito semelhantes, expressos em produções filosóficas, científicas, literárias, artísticas. É claro que há muitas diversidades. Cada país possui uma história, um jogo de forças sociais, uma combinação peculiar de formas de vida e trabalho, compreendendo raças, regiões, culturas, tradições, heróis, santos, monumentos, ruínas. Há sempre muita singularidade em cada país, época, conjuntura. Mas também há semelhanças, convergências e ressonâncias. Daí emerge a idéia de América Latina, como história e imaginação”.<sup>205</sup>

Deixar-se incorporar pelas palavras, pelo movimento do processo histórico e das diversas forças sociais envolvidas que Ianni apresenta como “idéia de América Latina” para voltarmos a perceber o hip-hop ou a “idéia de hip-hop”, abre para uma gama de possibilidades e de questões que até então ou ficavam em segundo plano ou mesmo nem emergiam.

---

<sup>205</sup> IANNI, Octávio. *A idéia de América Latina*. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 1990, pp. 1-4.

Podemos pensar a construção da idéia de hip-hop – de sua história, da vida ao mesmo tempo autônoma e inseparável de seus quatro elementos, de suas diversas relações com a indústria cultural e o *underground*, com sua inserção no sistema e sua marginalidade, com a cultura global e a local (diante dos chamados processos de *creolization* ou *indigenization*), com as lutas culturais, sociais e políticas, com a discussão estética e o pós-modernismo – como parte de um processo histórico a todo tempo contraditório, repleto de tensões e potências, sonhos e recalques, forças conservadoras e revolucionárias, convergências e divergências, semelhanças e singularidades que, ao invés de enfraquecer o pensamento, o debate, a luta social e a ação política, deveria, no mínimo, servir para tentarmos alçar vãos mais altos.

Saber quem é rapper ou quem deixa de ser<sup>206</sup>, se existe um rap puro e original do gueto e um outro construído por meio da indústria cultural para o público branco (denominado *gangsta* e responsável por pregar a violência, o sexo, a misoginia<sup>207</sup>), se o hip-hop é um movimento global ou local<sup>208</sup> (para, na maioria das vezes, se chegar à óbvia conclusão de que é *glocal*), se é moderno ou pós-moderno<sup>209</sup>, se é apenas um movimento juvenil “da moda”<sup>210</sup> (como um dia o

---

<sup>206</sup> Como, por exemplo, quando da discussão em torno da condição de classe e do sucesso na mídia de Gabriel O Pensador, da mistura de gêneros musicais e do conteúdo do discurso de Marcelo D2 ou do uso de instrumentos como a guitarra, o baixo e a bateria pelo grupo Pavilhão 9 que, por contaminarem a “pureza” imaginada do rap e do hip-hop, perdem o estatuto de falar por meio deles. Ainda sobre esta mesma questão, é interessante ressaltar que no ano passado o sociólogo português Boaventura de Souza Santos, através de um personagem rapper chamado *Queni N.S.L Oeste*, escreveu uma poesia rap que virou o livro *Rap Global*, mas que, como toda poesia que deve vir acompanhada pelo ritmo, ainda carece de uma parte que o músico brasileiro e ex-Ministro da Cultura, Gilberto Gil, se incumbiu de completar. Para maiores detalhes, consultar OESTE, Queni N.S.L. *Rap Global*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010. A respeito da pretensão de Gilberto Gil musicar sua poesia, ver CONDE, Miguel, e SANTOS, Boaventura de Souza. “Boaventura de Sousa Santos fala sobre ‘Rap Global’”. *O Globo*, 24/07/2010. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2010/07/23/boaventura-de-sousa-santos-fala-sobre-rap-global-310530.asp> (Acesso em: 19/05/2011).

<sup>207</sup> Ver MAGUBANE, Zine. “Globalization and Gangster rap: Hip Hop in the Post-Apartheid city”. In: BASU, Dispannita, e LEMELLE, Sydney (orgs.). *The vinyl aint't final: hip hop and globalization of black popular culture*. Londres: Pluto Press, 2006, pp. 208-229.

<sup>208</sup> Ver KEELER, Ward. “What’s Burmese about Burmese rap?: Why some expressive forms go global”. In: *American Ethnologist*, v. 36, n. 1, fevereiro de 2009, pp. 2-19, MAGUBANE, Zine, *cit.*, pp. 208-229, e SILVA, Luciana Soares da. “O rap – Um movimento cultural global?”. In: *Sociedade e Cultura: revista de Pesquisas e Debates em Ciências Sociais*. Goiânia, v. 9, n. 1, janeiro/junho de 2006, pp. 203-214.

<sup>209</sup> Ver SILVA, Luciana Soares da, *cit.*, pp. 203-214.

foram os hippies, os punks, os góticos, dentre tantos outros) ou não, se os grafiteiros e pichadores devem ter estatutos artísticos diferentes ou não<sup>211</sup>, quem tem condições, e como, de falar pela periferia e quem não tem<sup>212</sup>, se o hip-hop se vendeu ou morreu<sup>213</sup> – todas estas questões e dicotomias deixam de circular a órbita do hip-hop para serem inseridas numa névoa que se consubstancia no hip-hop em movimento, com suas aberturas e possibilidades inseridas em um outro tipo de campo de lutas sociais muito mais tumultuado e perturbado.

Refletir junto de Ianni é, assim, potencializar todos estes movimentos de construção e desconstrução, rompimento e recriação, avanços e recuos, harmonias e contradições como parte de um mesmo processo histórico, por mais que existam (e se proliferem) divergências e contradições. Deste modo, os sentimentos de urgência de uma redenção (o hip-hop é revolucionário?) ou de falência decretada (o hip-hop se vendeu, está morto?) se desfazem, trazendo de volta para nossas mãos o poder de escolher por quais caminhos queremos trilhar<sup>214</sup>.

A *idéia de hip-hop*, de seu pensamento, é uma idéia em construção que abre para um campo enorme de debates, escolhas, ações e lutas em vista do questionamento das possibilidades, internas e externas, dessa sociedade capitalista do fim da história carregada de uma moralidade que parece ser indestrutível. Se uma das funções mais importantes das ciências humanas é saber

---

<sup>210</sup> Ver LINDOLFO FILHO, João. “Hip Hopper: tribos urbanas, metrópoles e controle social”. In: BLASS, Leila Maria da Silva, e PAIS José Machado. *Tribos Urbanas: produção artística e identidades*. São Paulo: Anablume, 2004, pp. 145-167, e FRADIQUE, Teresa. *Op. cit.*

<sup>211</sup> Ver GITAHY, Celso. *Op. cit.*

<sup>212</sup> Ver GIMENO, Patrícia C. *Op. cit.*

<sup>213</sup> Ver ATHAYDE, Phydia de. “Hip Hop: já se rendeu?”. In: *Carta Capital*, ano X, n. 268, 26 de novembro de 2003, pp. 12-16, e CHRISTIAN, Margena. “Has Hip Hop taken a beatdown or is it just growing up?”. In: *Jet*, 09/04/2007. Disponível em: <http://books.google.com/books?id=pjsDAAAAMBAJ&printsec=frontcover&lr=&hl=pt-BR&view=1#v=onepage&q&f=false> (Acesso em: 12/04/2011).

<sup>214</sup> Tal como a morte do marxismo decretada de tempos em tempos, o hip-hop também parece ter de renascer constantemente das cinzas. Uma questão que devemos fazer é: por que o hip-hop morreu, ou se vendeu? Se for por estar inserido na lógica do mercado, então nós, intelectuais acadêmicos de oposição, devemos nos perguntar se a construção do conhecimento acadêmico da qual fazemos parte também não está morta ou vendida, já que estamos nos afundando cada vez mais num processo cego de produtividade acadêmica que nós mesmos construímos e que deslocamos constantemente a culpa e as mazelas para as agências de fomento à pesquisa.

e ter a coragem de questionar, de elaborar perguntas que até o momento não foram feitas ou que talvez não se quiseram responder, então temos diante de nós um conjunto gigantesco de pontos a partir do qual podemos nos conectar ao hip-hop e a seus militantes e intelectuais orgânicos (quer estes mesmos o queiram ou não) e assim contribuirmos para a construção de sua idéia.

Dois fluxos distintos, porém totalmente interligados, são possíveis de ser pensados e atravessados para questionarmos e refletirmos acerca de como a *idéia de hip-hop* pode nos auxiliar a abrir caminhos dentro dos limites nos quais estamos socialmente inseridos, quais sejam, o da relação entre subjetivação, arte e política, da construção do caráter destrutivo, da guerra de guerrilha e das ações a curto prazo inseridas no processo histórico; e o da postura a longo prazo, do que chamaremos de processo de descolonização, às vezes um processo de solidão, angústia e desespero não apenas por se ter de trilhar caminhos que batam de frente com a ordem social, como também por se ter de enfrentar o peso das escolhas e das posturas tomadas a partir de então. Pois somente abrir possibilidades o tempo todo não tem muito efeito se não levarmos seriamente em consideração quem somos, quem queremos ser, onde estamos, para onde queremos ir e que preço estamos dispostos a pagar por isso.

### ***Da subjetivação à política***

Como foi observado anteriormente, para Rancière existe uma relação bastante íntima entre os processos de subjetivação e aqueles da política, compreendida como mudança na ordem das coisas. A partilha do sensível é tanto a designação dada à conexão estabelecida entre estes dois processos como à abertura de um novo jogo de atores sociais num campo ainda estranho a todos eles.

Por este prisma, podemos supor que parte do hip-hop consubstancia-se numa destas partilhas do sensível que coloca em cena no jogo político uma parcela de atores sociais ligados principalmente às diversas periferias de todo o globo, algo próximo daquilo que Mike Davis denomina por “Planeta Favela”. Assim

como as dezenas ou talvez centenas de proletários citados por Rancière que “decidiram, cada um ao seu modo, não mais suportar o insuportável”<sup>215</sup>, os envolvidos com o hip-hop também constroem os seus próprios limites do suportável, limites estes que são visíveis tanto no projeto criado por Afrika Bambaataa quanto nos *gangsta rappers* tão celebrados e odiados nos dias de hoje.

Não é nem um pouco insignificante o fato de haverem alguns apontamentos (preocupações?) a respeito da seriedade de algumas pessoas envolvidas com o hip-hop. A título de exemplo, tive uma conversa com a professora da Faculdade de Educação da Unicamp, Aparecida Neri de Souza, que girou em torno dos eventos nos *banlieues* franceses em 2005. Ela me informou que em sua ida a Paris logo após o acontecimento, ao conversar com alguns professores universitários franceses, ficou absolutamente claro para ela que uma das principais preocupações destes últimos era que os jovens dos *banlieues* franceses, sobretudo aqueles que se vestiam como rappers estadunidenses, simplesmente não sorriam. Este fato pode ser conectado à entrevista do rapper Mano Brown ao programa *Roda Viva* da TV Cultura na qual os entrevistadores chegaram ao ponto de contar quantas vezes ele havia sorrido durante o programa de duas horas (oito no total, o que significa “muito!”)<sup>216</sup>. Ou ainda, podemos sentir esta carga nas palavras dos integrantes do grupo de rap *Boo-Yaa T.R.I.B.E.*, como apontado por David Toop:

“Nós não podemos falar de coisas alegres. Nossa vida nunca foi alegre. Era um monte de decepção. Nós apenas vivemos na escuridão, cara. É muito louco. Nós não queremos que nossas crianças vivam como nós”.<sup>217</sup>

Contudo, temos que em ter mente que o processo de partilha do sensível e de construção do insuportável passa tanto por esse caminho da seriedade quanto

---

<sup>215</sup> Cf. RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*, cit., p. 9.

<sup>216</sup> Programa este que foi ao ar no dia 24/09/2007. A transcrição da entrevista está disponível em: <http://www.tvcultura.com.br/rodaviva/programa/pgm1081> ou <http://oglobo.globo.com/cultura/mat/2007/09/25/297875244.asp> (Acesso em: 19/05/2011).

<sup>217</sup> BOO-YAA T.R.I.B.E. *apud* TOOP, David. *Rap attack 3: african rap to global hip-hop*. London: Serpent's Tail, 2000, p. 185. Tradução própria.

por seu pólo oposto, como nos indica Richard Shusterman em uma das notas de seu artigo *A arte do rap*:

“Grandmaster Flash lamenta-se que, diante da novidade e do virtuosismo de sua montagem, ‘a multidão iria parar de dançar e se juntar em círculo como se fosse um seminário. Era o que eu não queria. Isso não era uma escola – era hora de requebrar a bunda’”.<sup>218</sup>

Aqui temos de lembrar que Grandmaster Flash and the Furious Five foi um dos primeiros grupos de rap a inserir – quando do lançamento da música “*The message*” em 1982 – o tema político em suas letras, abrindo no mínimo dois caminhos cada vez mais distintos e imiscíveis entre si pelos quais o rap posteriormente trilharia, a saber, aquele das festas e do “requebrar a bunda” e aquele das letras politizadas e da seriedade necessária para enfrentar a realidade.

Devemos perceber isto não como um problema de legitimidade, de controle ou de pureza perante o que é ou deixa de ser político no hip-hop (o que facilmente, em alguns casos, chega a se tornar o que é ou deixa de ser o próprio hip-hop), mas como um dos pontos de reflexão acerca do que é próprio à partilha do sensível, próprio à construção dos diversos insuportáveis que o *ritmo* faz cruzar com a *poesia*. Aproveitemos assim para lembrar que para Ianni a idéia de América Latina emerge como história e imaginação, real e fabulação; então, por que não pensarmos a idéia de hip-hop como seriedade e festividade?

Segundo o jornalista e antropólogo Spency Pimentel em um artigo intitulado *Hip Hop como utopia*, o importante nesta relação é seguir um fluxo específico, qual seja, o da *transformação da sociedade*. E é deste modo que ele abre um bom campo de discussão e de análise ao escrever:

“Toda ideologia cujo mote seja a transformação da sociedade é bem-vinda ao hip hop, desde que pregue a mudança, a ‘revolução’, como se sua grande exclamação fosse uma negativa: ‘Não queremos mais as coisas como estão!’ Até mesmo a gama de significados que essa palavra, ‘revolução’, adquire entre eles pode dar uma noção sobre a pluralidade no movimento. Se há, num extremo, os comunistas da Força Ativa, que pregam a revolução armada, há, no outro, os que desejam apenas uma ‘revolução das idéias’ (...). Tal demanda por idéias

---

<sup>218</sup> SHUSTERMAN, Richard. “A arte do rap”, *cit.*, p. 163, nota 42.

'revolucionárias' pode, é bem verdade, ser entendida para os jovens de forma geral. Numa entrevista recente, publicada no dia 31/3/1999 na revista *Veja*, a educadora carioca Tania Zagury resumiu bem a questão: 'Toda geração de jovens precisa acreditar que vai salvar o mundo, que resolverá problemas que seus pais não conseguiram solucionar. É assim que se progride'.<sup>219</sup>

Nas palavras de Pimentel há pelo menos duas questões importantes para serem discutidas. A mais incomum delas é que em um parágrafo que parece ter um significado bastante transformador ou "revolucionário", surge um curto-circuito. A juventude e o "eterno retorno" do conflito geracional. A educadora Tania Zagury, citada por Pimentel, na entrevista para a revista *Veja* está falando do niilismo de alguns jovens de Brasília que mataram um índio Pataxó, queimando-o, pois não viram que era um índio, pensaram que era um mendigo. Segundo a educadora:

"O depoimento dos garotos que queimaram o índio pataxó é sintomático. Eles disseram que estavam saindo de uma festa chata, queriam se divertir um pouco e decidiram fazer uma brincadeira. A brincadeira era queimar o índio! São jovens que não têm consciência do direito dos outros. A única preocupação deles é com a própria felicidade. Não possuem projeto de vida, não querem mudar nada. Ora, toda geração de jovens precisa acreditar que vai salvar o mundo, que resolverá problemas que seus pais não conseguiram solucionar. Eu tenho críticas em relação aos meus pais, meus filhos certamente as têm em relação a mim. É assim que se progride".<sup>220</sup>

Para Zagury, o que parece ser uma saída ao individualismo niilista, a uma vida sem projetos nem futuro e totalmente entediante desses jovens, o "querer salvar o mundo", torna-se, na verdade, uma outra forma de niilismo que podemos chamar de progressista, já que o conflito geracional vira o "motor da história", ou seja, o adulto é aquele mantenedor de uma ordem e o jovem aquele que dela se rebela, aquele que transforma progressivamente o mundo. Ao ler esta colocação, o que vem à mente é uma anedota que contavam no início da década de 1990 na turma de Engenharia de Alimentos da Unicamp que diz o seguinte: "Votar no PT quando jovem é sinal de rebeldia, votar no PT depois de adulto é burrice". Ainda, em uma entrevista para o canal Globo News o filósofo e crítico literário Terry Eagleton fala de outro lugar e de modo diferente de algo semelhante:

---

<sup>219</sup> PIMENTEL, Spensy. "Hip Hop como utopia". In: ANDRADE, Elaine N. (org.). *Rap e educação, rap é educação, cit.*, pp. 107 e 108.

<sup>220</sup> ZAGURY, Tania. "Pai precisa mandar". In: *Veja*, 31/03/1999, p. 9. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/acervodigital/> (Acesso em: 19/05/2011).

“Christopher Hitchens e eu fomos, há muito tempo, camaradas trotskistas, mas ele cresceu, ele amadureceu. Eu ia dizer que ficou sóbrio, mas talvez seja exagero. Enquanto isso, eu fiquei preso na minha perspectiva infantil, incapaz de aceitar a realidade”.<sup>221</sup>

Essa dicotomia entre o mundo dos adultos e o dos jovens, isto é, entre a ordem e a transformação, a realidade e o idealismo (utopia?), mostra-se uma abordagem complicada, pois ao refletirmos a partir do conflito geracional, aproximamos do *mundo adulto* a responsabilidade, as instituições, o trabalho sério, o *establishment* enquanto que do *mundo do jovem*, a mudança, a anarquia, a rebeldia, a inseqüência. Deste modo, construímos a imagem de um mundo que a cada nova geração parece se transformar tão-somente para superar o anterior numa nova ordem que, de repente, é apenas a mesma de outra forma. E, “é assim que se progride”.

É num momento como este que aparece a importância do que Haraway chama de postura de oposição. Fugir desses tipos de niilismo é adotar uma determinada postura<sup>222</sup>. Ao lermos o que Ianni diz a respeito da idéia de América Latina, de seus avanços e recuos, semelhanças e diferenças, fraquezas e potências, também podemos imaginar um niilismo próximo ao acima citado, pois se tudo é possível, nada se torna de fato importante, tal como no caso de que a

---

<sup>221</sup> Entrevista para Sílio Boccanera no programa *Milênio* que foi ao ar dia primeiro de novembro de 2010 no canal Globo News. A transcrição da primeira parte desta entrevista está disponível em: <http://www.conjur.com.br/2010-dez-10/entrevista-terry-eagleton-escritor-critico-literario-britanico> (Acesso em: 04/05/2011). Já o vídeo da segunda parte que foi ao ar dia 08 de novembro de 2011 se encontra disponível em: <http://video.globo.com/Videos/Player/Noticias/0,,GIM1371482-7823-CONFIRA+A+SEGUNDA+PARTE+DA+ENTREVISTA+DE+TERRY+EAGLETON,00.html> (Acesso em: 04/05/2011).

<sup>222</sup> O antropólogo Nick De Genova vai buscar na literatura negra, sobretudo na obra de Richard Wright, um terceiro tipo de niilismo que em seu entender ajuda a construir uma consciência potencial de oposição que hoje é própria do *gangster rap*: é o niilismo encontrado no emaranhado entre a vida e a morte, entre a auto-preservação e a auto-destruição, emaranhado este implicado em qualquer luta pela emancipação humana na qual o terror é um modo de vida, na qual a “vida” em si mesma apresenta uma cumplicidade com o terror. Se a ordem social impõe o terror (e aqui lembremos do caso sem saída dos jovens dos *banlieues* franceses que vimos no final do capítulo II), aqueles que lutam contra ele e contra a morte trazem a chance de uma nova vida ao mundo, mesmo que tenham de morrer por isso. Este é o niilismo que irrompeu na revolta em Los Angeles em 1992, quando os jovens desafiavam a ordem gritando: “Vamos lá, matem-nos. Nós já estamos mortos mesmo”. Consultar GENOVA, Nick De. “Gangster Rap and Nihilism in Black América: Some Questions of Life and Death”. In: *Social Text*, n. 43, outono de 1995, pp. 89-132. Este artigo também pode ser encontrado disponível em: <http://www.nicholasdegenova.net/resources/De+Genova++Gangster+Rap+and+Nihilism.pdf> (Acesso em: 19/05/2011).

existência de jovens sempre acarretará a existência da chance de mudanças em relação à ordem estabelecida. E de novo, “é assim que se progride”.

Entretanto, Octávio Ianni manteve uma postura e uma consciência de oposição durante sua vida que refinaram seu olhar e sua análise em relação aos momentos históricos em que vivera. Logo, a idéia de América Latina não lhe era apenas uma soma de vetores e forças sociais apontados para todos os lados numa linha reta e infinita da história, mas a possibilidade de transformação que realmente aniquilaria as relações sociais capitalistas, que traria a igualdade e a liberdade para os povos latino-americanos, que os tornaria soberanos de suas próprias vontades e de seus próprios desejos. Esta postura não advém somente da percepção de como os vetores e forças sociais funcionam e nem da tentativa de organizá-los a nosso modo, mas do posicionamento a partir de seus fluxos de modo que nos conectemos a eles para abrir caminhos comuns e para fazer aparecer ou tornar visível aquele caráter destrutivo benjaminiano.

Existem assim dois pontos que mesmo irreduzíveis um ao outro não podem ser separados, quais sejam, a postura do intelectual diante da totalidade do mundo e seu entendimento sobre este mesmo mundo do qual não se tem o controle e do qual não se consegue dar conta em sua totalidade. É na relação e no movimento entre estes dois pontos que talvez exista a chance de uma partilha do sensível diferente para os intelectuais de oposição das ciências humanas. Perceber a aliança entre estes intelectuais e aqueles do hip-hop, muito mais do que ser uma aposta única que, como já vimos, tende a colocar o hip-hop na linha de tiro, é uma forma de refletirmos sobre a possibilidade de uma aposta própria do intelectual acadêmico.

Ter em mente a necessidade desta postura do intelectual de oposição é crucial para adentrarmos na segunda questão aberta pelo texto de Pimentel, a saber, a da transformação-mudança-revolução. Em um primeiro momento, o autor trabalha este conjunto como uma grande negativa, assim como o faz John Holloway no primeiro capítulo de *Mudar o mundo sem tomar o poder*.

simplesmente, um alto e forte grito de NÃO. O insuportável e o intolerável. Este, porém, como nos aponta Albert Camus e seu homem revoltado, é o primeiro passo de uma tomada de consciência. O homem que diz NÃO se nega, mas não se renuncia (uma partilha do sensível?) e neste NÃO já está inserido um SIM.

Todavia, o que significa esse SIM? É o reconhecimento perante a sociedade democrática e cosmopolita inserida na esfera comunicativa de Habermas? É a crença numa nova chance de inclusão dos vencidos numa história em que até os dias de hoje a única catástrofe é que “os inimigos não tem cessado de vencer”? Ou é algo que escapa à possibilidade de um reconhecimento e de uma inclusão mesmo que parcial? De outro modo e partindo de uma provocação de Heiner Müller referente à unificação alemã, o SIM significa a quebra e a extinção do muro ou a construção de novos muros do tempo?<sup>223</sup>

É no pensar em ser tratado como igual que o jogo político se arma tanto para o homem revoltado de Camus quanto para a partilha do sensível de Rancière. Eis então que este outro modo de subjetivação provavelmente se encaixe, já em um segundo momento, na maleabilidade da ordem social. Assim, facilmente um grito de NÃO pode transforma-se, por exemplo, em parcerias entre a milionária indústria fonográfica e os rappers estadunidenses ou, no caso brasileiro, entre a periferia e as instituições de espólio travestidas de incentivadoras culturais tais como alguns bancos e empresas existentes no país<sup>224</sup>. O sociólogo Paul Gilroy nos faz uma provocação bastante interessante a respeito do que realmente significa dar um sentido marginal ao hip-hop:

---

<sup>223</sup> Cf. LOTRINGER, Sylvère, e MÜLLER, Heiner. “Muros”. In: KOUDELA, Ingrid. (org.). *Heiner Müller: o espanto no teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2003, pp. 67-102.

<sup>224</sup> Se houver algum interesse sobre o assunto, basta se cruzar a leitura de dois textos: PORTELLA, Fernando. “50 dicas de Marketing Cultural”. In: *Revista Marketing Cultural Online*. Disponível em: [http://www.marketingcultural.com.br/50dicas\\_mkt.asp?url=50%20Dicas%20de%20Marketing%20Cultural&sessao=50dicas](http://www.marketingcultural.com.br/50dicas_mkt.asp?url=50%20Dicas%20de%20Marketing%20Cultural&sessao=50dicas) (Acesso em: 13/05/2011), e RAMOS, Silvia. “Jovens de favela na produção cultural brasileira dos anos 90”. In: ALMEIDA, Maria I. M. de. NAVES, Santuza C. (org.). *“Por que não?”: Rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, pp. 239-256.

“Para ser mais preciso, em que sentido o **hip-hop** poderia hoje ser descrito como marginal ou revolucionário? Qualquer um que afirme a contínua marginalidade do **hip-hop** deveria ser pressionado a dizer onde imagina que o centro pode estar agora. Prefiro argumentar que a marginalidade do **hip-hop** é agora tão oficial e rotineira como o seu desafio superinflado, mesmo se a música e seu estilo de vida correspondente ainda estão sendo apresentados – comercializados – como formas fora-da-lei. A música insistentemente associada com a transgressão é um mistério raciológico que anseia por uma solução. As pistas para se entender a sua longevidade podem ser apresentadas ao tratarmos de questões incômodas como a associação empresarial em desenvolvimento do **hip-hop** com as subculturas patrocinadas pelo comércio que foram moldadas pela televisão, anúncios, desenhos e jogos de computador, ou ao interrogarmos o conservadorismo revolucionário que constitui o seu foco político rotineiro, mas que é ultrasimplificado, mistificado ou, o que é mais comum, apenas ignorado pelos seus celebradores acadêmicos”.<sup>225</sup>

A preocupação de Gilroy no trecho citado acima, é com a força que ganham o niilismo, a violência e a misoginia como formas de projeção do rap nos EUA, tema aliás bastante perturbador para muitos intelectuais internos e externos ao hip-hop. Porém, a provocação do autor que aqui nos interessa neste momento é: o que acontece quando o grito de NÃO se conecta ao discurso oficial? Quando a marginalidade torna-se “tão oficial e rotineira”? E isto não ocorre somente no caso do rap, mas também com outros elementos como, por exemplo, o grafite.

Os artigos de Ronald Kramer, *Painting with permission: legal graffiti in New York City (Pintando com permissão: o grafite legal ('autorizado') na cidade de Nova York)*<sup>226</sup>, e de Richard Lachmann, *Graffiti as career and ideology (O grafite como carreira e ideologia)*<sup>227</sup>, são importantes para refletirmos acerca de como o grafite inserido em um jogo de forças entre a legalidade e a ilegalidade abre portas para a produção de uma mais-valia de código, de um reconhecimento que potencializa a possibilidade de extração de uma parte da mais-valia financeira<sup>228</sup>.

---

<sup>225</sup> GILROY, Paul. “Depois que o Amor se foi”: Biopolítica e o Declínio da Esfera Pública Negra”. In: *Entre Campos: nações, culturas e fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 214.

<sup>226</sup> KRAMER, Ronald. “Painting with permission: Legal graffiti in New York City”. In: *Ethnography*, n. 11, June 2010, pp. 235-253.

<sup>227</sup> LACHMANN, Richard. “Graffiti as Career and Ideology”. In: *The American Journal of Sociology*, vol. 94, n. 2, Sep. 1998, pp. 229-250.

<sup>228</sup> Para uma melhor compreensão da produção destes diferentes tipos de mais-valia em nossa sociedade, ver SLOTERDIJK, Peter. *A mobilização infinita*. Lisboa: Relógio D’Água, 2004.

Existe verdadeiramente um limite entre legalidade e ilegalidade? Segundo Lachmann, o discurso sobre a ilegalidade, aquele do afrontamento com a propriedade privada, na maioria das vezes torna-se o trampolim para uma carreira e uma vocação artística formal e legal não sendo assim o limite o fator que importa mas, antes, como os grafiteiros “*surfam*” por entre esses dois pólos e o que fazem com isso a partir de então.

O artigo de Kramer é ainda mais emblemático, tendo em vista o trabalho com o que chama de “os dois eixos principais da cultura do grafite”, quais sejam, o *jurídico*, que determina os limites da legalidade e da ilegalidade; e o *estético*, que delimita o que é arte e o que é *kitsch*. Para o autor, os intelectuais só dão atenção ao eixo jurídico e enaltecem aquele pólo da ilegalidade do grafite – anarquista, crítico da propriedade privada, não domesticado, “intrinsecamente rebelde” – em detrimento àquele da legalidade que é percebido como uma “domesticação da subcultura”, uma contaminação da pureza *underground* do grafite.

Contudo, é certo que o grafite legalizado está crescendo, e com isso, o eixo estético vem se tornando cada vez mais importante. De acordo com Kramer, este acontecimento redireciona o foco da relação existente entre o grafite e a sociedade, pois o que antes era percebido como uma espécie de discordância entre ambos, como uma manifestação de “grande recusa” por parte do grafite que desafiava a própria sociedade, direciona-se então para o reconhecimento artístico e social dos grafiteiros. Se, neste caso, o deslocamento de pólos no eixo jurídico mantém a força social do grafite já que não se trata mais de moralizar a legalidade ou a ilegalidade desta ação, é no eixo estético que a contaminação atualmente acontece. E isso porque mesmo que o grafite se torne cada vez mais legal e consentido, o que realmente macula sua aura é a possibilidade de abandono do controle do processo criativo em prol de recompensas materiais:

“De maneira interessante, a maioria dos 'grafiteiros legais' não procuram recompensas financeiras dos proprietários [das superfícies em que trabalharão] e a maioria pintará de graça, já que assim pode controlar o processo criativo. É importante ressaltar que o afastamento da recompensa material não reflete necessariamente a crença de que a troca de serviços criativos por dinheiro de

alguma forma compromete os artistas e torna suas produções 'inautênticas'. De preferência, o dinheiro é evitado porque os grafiteiros procuram ultimamente um reconhecimento hegeliano mútuo de seus pares, a maioria que verá o trabalho na internet ou, talvez, nas revistas após ter sido documentado. Neste contexto, não é o dinheiro que é necessário, mas a superfície que fornece a oportunidade de pintar em larga escala".<sup>229</sup>

Não é a recompensa financeira que guiará a arte legalizada do grafite, mas a busca do próprio grafiteiro pelo reconhecimento de seus pares na Internet ou nas revistas especializadas... O problema só aparece se pensarmos que, se o que eles querem é o reconhecimento de seus pares, logo não há porque pedir permissão para pintar uma superfície! Claro que isso é uma provocação, pois existe uma diferença essencial entre os limites da legalidade e da ilegalidade: a questão do tempo.

O grafite autorizado pode ser efetuado sem a pressão do tempo, podendo durar dias ou até mesmo semanas, pois o que importa em seu caso é a precisão artística que toma o lugar da adrenalina. Já o grafite ilegal é na maioria das vezes feito de madrugada, "na correria", e sua intenção é deixar a marca na superfície, tanto é assim que ele está atrelado à dificuldade de acesso ao local e não à perfeição e à "vocação artística". E também é por isso que, no final das contas, estes dois tipos de grafite podem ter reconhecimentos distintos, além de serem possíveis de ser percebidos como pertencentes a dois estatutos de arte diferentes.

Entretanto, o que de fato incomoda Kramer não é esta questão, mas na verdade o que acontece quando o artista do grafite põe de lado seu processo criativo em prol da recompensa financeira fazendo com que, neste caso, um grão de areia volte a contaminar o ambiente límpido, agora no eixo da *estética*. A solução por ele encontrada é uma nova destilação, desta vez separando o *grafite legal* do *grafite comercial*. Sim, aqui se trata de dois tipos de arte que necessitam de permissão, mas que certamente se diferenciam, pois enquanto a primeira se aproxima do estatuto de arte como uma *não-mercadoria*, a segunda se aproxima do fim "*kitsch*" da dimensão estética.

---

<sup>229</sup> KRAMER, Ronald, *cit.*, p. 243. Tradução própria.

A relação da transgressão com o tempo apontada por Gilroy, mais o “surfar” entre os limites da legalidade e da ilegalidade para a produção e extração de diversos tipos de mais-valia mostrado por Lachmann, mais o modo como Kramer purifica a questão estética e artística do grafite que vai tomando o lugar de uma pureza político-jurídica indicam como as diversas formas de NÃO que negam a ordem vão pouco a pouco se conectando aos vários SIM dos desejos.

Isso talvez signifique que na postura de oposição do intelectual acadêmico deva haver não um redirecionamento do conceito de socialismo “ao seu contexto mais ou menos científico”, como proposto por Giannotti<sup>230</sup>, ou somente uma análise dos diversos tipos de NÃO e de suas possibilidades mas, unida a esta última, a tentativa de enunciar os diversos SIM dos desejos. Assim, neste momento histórico em que vivemos, o processo de construção de uma aposta própria aos intelectuais acadêmicos de oposição talvez não passe apenas por análises concretas e materialistas, mas também pelo tornar visível quais são os nossos desejos e imaginários em torno de um outro modo de estar no mundo<sup>231</sup>. E

---

<sup>230</sup> Ver nota 90.

<sup>231</sup> Sempre se falou muito que Marx nunca trabalhou positivamente os conceitos de socialismo e comunismo, pois era um analista e crítico do capital e não um futurólogo. Porém, é difícil pensar que Marx não fosse capaz de imaginar em sua crítica ao capital como deveria ser uma outra forma de sociedade, e é disto mesmo que estamos falando, já que não é questão de futurologia, mas de colocar algumas cartas na mesa como o fez Sérgio Lessa no *III Colóquio de Marx e Engels* em 2003 na Unicamp diante de um auditório repleto de marxistas. Por conta desta postura, ele foi fuzilado pelos críticos de plantão, contudo, o que ele fez foi enunciar seu desejo e em seguida compartilhá-lo com todos os presentes, e se tratava não apenas de um simples desejo pelo comunismo (como se isso bastasse), mas de um desejo próximo àquele que Deleuze e Guattari formularam em *O anti-Édipo*: “Queríamos dizer a coisa mais simples do mundo: que até agora vocês falaram abstratamente do desejo, pois extraem um objeto que é supostamente objeto de seu desejo. Então podem dizer: desejo uma mulher, desejo partir, viajar, desejo isso ou aquilo. E nós dizíamos algo realmente simples: vocês nunca desejam alguém ou algo, desejam sempre um conjunto. (...) Nossa questão era: qual é a natureza das relações entre elementos para que haja desejo, para que eles se tornem desejável? (...) Proust disse, e é bonito em Proust: não desejo uma mulher, desejo também uma paisagem envolta nessa mulher, paisagem que posso não conhecer, que pressinto e enquanto não tiver desenrolado a paisagem que a envolve, não ficarei contente, ou seja, meu desejo não terminará, ficará insatisfeito. Aqui considero um conjunto com dois termos, mulher, paisagem, mas é algo bem diferente. Quando uma mulher diz: desejo um vestido, (...) é evidente que não deseja tal vestido em abstrato. Ela o deseja em um contexto de vida dela, que ela vai organizar o desejo em relação não apenas com uma paisagem, mas com pessoas que são suas amigas, ou que não são suas amigas, com sua profissão, etc. Nunca desejo algo sozinho, desejo bem mais, também não desejo um conjunto, desejo em um conjunto”. DELEUZE, Gilles, e PARNET, Claire. “D de desejo”. In: *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista realizada entre 1988 e 1989. O vídeo está disponível em: [http://tvescola.mec.gov.br/index.php?option=com\\_zoo&view=item&item\\_id=489](http://tvescola.mec.gov.br/index.php?option=com_zoo&view=item&item_id=489), e a transcrição

colocar as cartas na mesa diante do que são estes nossos SIM dos desejos é um passo importante para percebermos quais são os pontos que se cruzam e se chocam na relação, nem sempre tão clara, entre história e imaginação (utopia) que construímos ao longo do tempo.

Mas voltando novamente nossos olhos para a força social marginal e revolucionária do hip-hop, temos que refletir acerca do que a relação entre centro e marginalidade disposta por Gilroy esconde. Quando ele diz que “a música insistentemente ligada com a transgressão é um mistério raciológico” e também que quem fala que o hip-hop é marginal deveria ser pressionado a indicar onde imagina que o centro possa estar, ele aparenta construir um campo social no qual há um limite distinto entre centro e margem. O único problema é que talvez não exista esta margem, isto é, que talvez *tudo seja centro*.

Sendo este o caso, a marginalidade, por sua vez, deve ser entendida em proximidade ao caráter destrutivo benjaminiano ou, como também vimos, ao acreditar [desejar?] no mundo deleuziano, movimentos que redirecionam os vetores de força pelo menos por um momento.

Agora, se, por um lado, não há explicação para a marginalidade e a transgressão constante do hip-hop, como pensar, por outro, no fato do hip-hop estar plugado nos diversos tipos de acontecimentos marginais e transgressores que se espalham pelo mundo como, por exemplo, as revoltas árabes que inicialmente estouraram na Tunísia e que se dispersaram por diversos países neste início de 2011?

Na Tunísia, o rapper El Général teve sua casa cercada pela polícia e foi levado preso por conta de uma de suas canções se conectar de maneira explosiva

---

em: <http://www.oestrangeiro.net/esquizoanalise/67-o-abecedario-de-gilles-deleuze> (Acessos em: 20/05/2011). A respeito da conferência de Sérgio Lessa, ver LESSA, Sergio. “Comunismo, de que se trata?”. In: GALVÃO, Andréia *et al* (orgs.). *Marxismo e Socialismo no Século 21*. Campinas, SP: Cemarx-IFCH-Unicamp; São Paulo: Xamã, 2005, pp. 197-210. Texto disponível em: [http://www.ocomuneiro.com/nr4\\_08\\_artigos\\_SERGIO\\_LESSA.html](http://www.ocomuneiro.com/nr4_08_artigos_SERGIO_LESSA.html) (Acesso em: 20/05/2011).

aos acontecimentos daquele momento<sup>232</sup>. É sempre bom lembrar que em casos de insurreição popular tais como os ocorridos em Los Angeles em 1992, em Paris em 2005, em Moçambique em 2008 e na própria Tunísia em 2011, não é nada raro que alguns rappers tenham que se defender perante a justiça pela acusação de suas letras incentivarem a violência e a barbárie e serem contra a harmonia e a paz social<sup>233</sup>. De qualquer modo, um dos fatos mais interessantes no caso da música de El Général intitulada “*Rais Lebled*” (“*Chefe de Estado*”), é que ela foi cantada em diversos países pelos quais as revoltas se espalharam como se fosse uma trilha-sonora feita diretamente para as rebeliões árabes. Exemplo: em um artigo para a revista *Times*, o jornalista Bobby Ghosh escreveu que durante os protestos numa pequena nação árabe chamada Bahrain, o povo estava cantando um trecho da música de El Général que diz o seguinte: “Senhor presidente, seu povo está morrendo/ Pessoas estão comendo lixo/ Olhe o que está acontecendo/ Miséria em toda parte, Sr. Presidente/ Eu falo sem medo/ Embora eu saiba que terei problemas/ Vejo injustiça por toda parte”<sup>234</sup>. Adiante, ele, brincando, replica que esta é uma nação que não tem presidente e sim rei, o que de fato não importa já que “os manifestantes em Bahrain sabiam que ‘Rais Lebled’ foi o hino da batalha da Revolução de Jasmine que trouxe a queda do ditador da Tunísia, Zine el Abidine Ben Ali, e que foi adotada pelos manifestantes da praça Tahrir, no Cairo, que derrubaram Hosni Mubarak”<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> Ver “Tunisian Rapper arrested after online protest song”. In: *Al Arabya News*, 01/02/2011. Disponível em: <http://www.alarabiya.net/articles/2011/01/07/132549.html>; e “Le rap, porte-parole de la jeunesse tunisienne”. In: *Le Monde.fr*, 11/01/2011. Disponível em: [http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/01/11/le-rap-porte-parole-de-la-jeunesse-tunisienne\\_1463638\\_3212.html#xtor=EPR-32280229-](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/01/11/le-rap-porte-parole-de-la-jeunesse-tunisienne_1463638_3212.html#xtor=EPR-32280229-) (Acesso em: 19/05/2011).

<sup>233</sup> Ver McLAREN, Peter. *Op. cit.*, MUGGS, Joe. “Should hip hop take the rap for rioting?”. In: *The Telegraph*, 08/12/2005. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/culture/music/rockandjazzmusic/3648576/Should-hip-hop-take-the-rap-for-rioting.html>, e BEULA, Emílio. “PGR intima Azagaia”. In: *Moçambique para todos*, 12/04/2008. Disponível em: [http://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2008/04/pgr-intima-azag.html](http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2008/04/pgr-intima-azag.html) (Acesso em: 19/05/2011).

<sup>234</sup> O videoclipe da música de El Général com legenda em inglês encontra-se disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=leGIJ7OouR0>; e com legenda em francês em: <http://www.youtube.com/watch?v=Q3tesjVIQGW> (Acessos em: 19/05/2011).

<sup>235</sup> Cf. GHOSH, Bobby. “Rage, Rap and Revolution: Inside the Arab Youth Quake”. In: *Times*, 17/02/2011, p. 1. Disponível em: <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2049808,00.html> (Acesso em: 19/05/2011).

Então como concordar com Paul Gilroy que a música insistentemente ligada à transgressão é um mistério raciológico se podemos perceber a todo o momento a insistência que também nela pulsa para se ligar às idéias de transgressão e de marginalidade? É claro que estas mesmas idéias quando atreladas à música potencializam as vendas da indústria cultural, as letras violentas, sexistas, misóginas como parte de uma produção e de uma extração de mais-valia em nossa sociedade, porém, elas também criam, e isto nos momentos em que as margens vêm à tona, vetores que se acoplam às diversas lutas e ações políticas como no caso da canção de El Général ao longo dos países árabes. Assim fica difícil não entender o hip-hop como uma força de transgressão e de marginalidade, obviamente que isso possa acontecer, mas somente se esperarmos como Gilroy parece fazer e como Adorno o fez em relação à violência, que o hip-hop tenha que se explicar o tempo todo à razão. Se há mesmo uma imposição de escolha entre a prontidão da razão *versus* o mistério raciológico, a aposta talvez seja ficarmos com o segundo.

Sendo assim, precisamos dar um sentido diferente às diversas conexões estabelecidas entre hip-hop, transgressão, marginalidade e arte. Aproveitando o que vimos no terceiro capítulo em torno da relação entre os DJs, os b-boys, as b-girls e os MCs, pode ser interessante pensarmos que um caminho possível para isso seja aquele parecido com o do DJ Kool Herc ao descobrir e aumentar o *break* da música funk. Pode ser que uma das potências do hip-hop seja *descobrir, criar e aumentar os breaks dos acontecimentos*. E será isso realmente possível? Será que o que ocorreu nos países árabes não foi uma exceção à regra? Talvez sim, porém este mesmo ocorrido demonstrou ser possível não somente aumentar este tipo de *break*, mas também ajudar a refletirmos a respeito de como descobrir e criar novos *breaks*.

Retornemos aqui ao exemplo do grafite. Não é nada fácil concordar com o argumento daqueles que pregam a sua ilegalidade por seu desafio à propriedade privada. Primeiramente, porque teríamos que, antes de qualquer coisa, saber o que significa propriedade privada em uma sociedade como a nossa. (E neste

ponto abrimos um parêntese para especularmos se de repente o DJ na construção de suas músicas servindo-se da propriedade intelectual alheia, mesmo que sem permissão, ou o hip-hop como produção e distribuição de conhecimento, por exemplo, liberando pela Internet músicas, vídeos, livros e todos os tipos de informações, mesmo que de maneira ilegal mas gratuita, não são vetores muito mais interessantes para uma verdadeira confrontação com a noção de propriedade privada nos dias de hoje). Em segundo lugar, porque grande parte das vezes após um grafite ter sido produzido, ou seja, ter se apropriado da propriedade alheia, a questão se desloca para a autoria enquanto propriedade. Deste modo, é o próprio grafite que se torna propriedade sendo proibido que um outro grafiteiro qualquer desafie este novo estatuto.

Contudo, mesmo que o grafite não questione a fundo a propriedade privada, ele ainda não seria uma poderosa técnica de criação desses *breaks*? E como isso se daria? Poluindo visualmente as superfícies das cidades? Tornando-as mais sujas? Degradando monumentos públicos? Se partirmos da obra *Ossário* do artista Alexandre Orion como exemplo – que é uma espécie de “grafite inverso” já que ao invés do artista utilizar tinta sobre uma superfície limpa ele se vale de um pano limpo sobre uma superfície poluída, tal como no caso do túnel Max Feffer em São Paulo –, podemos perceber que o grafite é mais do que um problema de poluição do meio ambiente ou de vandalismo. Ainda, ao assistirmos ao vídeo disponível no site do artista, é possível percebermos que este tipo de ato que, ao invés de poluir, “despolui”, que ao invés de sujar, limpa, causa um tipo de efeito próximo ao da própria tinta na superfície<sup>236</sup>.

A questão que fica é: o que faz com que estes atos interfiram na normalidade e na harmonia social? Neste momento, é interessante engatarmos nas palavras do arquiteto Sergio Ferro para tentarmos abrir novos caminhos. Em uma entrevista para a revista *Crítica Marxista*, ele vai falar sobre sua idéia de *trace* que parte da noção semiótica de *índice* de Charles Peirce segundo a qual “índice

---

<sup>236</sup> Para maiores detalhes, consultar o site do artista disponível em: [http://www.alexandreorion.com/ossario/ossario\\_port.html](http://www.alexandreorion.com/ossario/ossario_port.html) (Acesso em: 19/05/2011).

é vestígio, marca de um contato efetivo, físico, um fóssil de uma ação sobre o material”<sup>237</sup>. *Trace* seria então algo que amplia a noção de índice por meio da intenção e do propósito do trabalho. Tanto *trace* como índice, no canteiro de obras, no lugar concreto da divisão do trabalho manual e intelectual que separa os trabalhadores dos arquitetos, fazem parte da luta de classes e devem ser apagados, destruídos da percepção das pessoas:

“Mas há mais. Para Pierce, o índice é o único representante do sujeito, sua única forma de aparição. Na obra, portanto, os que deixam o índice, os que fazem devem ausentar-se, apagar ou desviar suas marcas. Os que impõem o traçado (que não é ‘trace’, mas transladação das ‘traces’ do desenhar e seu processo de produção sobre um outro processo de produção, o construir) deixam sem dúvida sua marca – mas que é marca de marca, simulacro. O verdadeiro sujeito sai de cena – entra um ator que mina o personagem ausente. Não há mais ‘trace’ de sujeito na obra: não é sem razão que nos lamentamos sobre a frieza de nossos espaços, sua desumanidade”.<sup>238</sup>

Sergio Ferro reflete sobre a questão do gesso, da tinta e de outros materiais que apagam todos os índices e *traces* do trabalhador no canteiro de obras em vista da beleza perfeita do simulacro que é o produto final “criado” pelo arquiteto. Seguindo um pouco nesta direção, não podemos pensar no grafite como um modo de tornar visível um outro índice, não mais aquele da produção, mas aquele da circulação? Será que o que incomoda no grafite não é a possibilidade e a potência de uma luta política que escape da esfera da produção e do trabalho para ser deslocada para a esfera da circulação, na qual certamente já está subentendida uma naturalização da produção?

O grafite, assim, torna-se um índice que demonstra um determinado tipo de luta de classes numa sociedade cujo sonho utópico é a limpeza total, a tolerância zero da (in)tolerância infinita cosmopolita, a harmonia perfeita, a assepsia urbana que quer apagar o grafite do mesmo modo que intenta eliminar os mendigos das ruas, os viciados em *crack* dos espaços públicos dos centros urbanos, todas as

---

<sup>237</sup> Cf. BENOIT, Lelita O., e FERRO, Sergio. “Arquitetura e luta de classes: entrevista com Sérgio Ferro”. In: *Crítica Marxista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p. 145.

<sup>238</sup> *Idem*, p. 146.

potências que refletem tal como num espelho a imperfeição estrutural da perfeição forçada do sistema capitalista.

Um dos artistas plásticos que trabalham com algo semelhante a este tipo de *break* é o belga Francis Allÿs. Pode-se até dizer que ele é um DJ das artes plásticas, pois o ponto forte de sua produção é aumentar aquele *break* e mostrar as imperfeições de nossa sociedade, uma entropia estendida por toda busca de eficiência e ordem civil<sup>239</sup>. Em alguns de seus trabalhos encontramos cachorros de rua, um de seus grandes personagens, já que durante a execução de sua tese de arquitetura pela Universidade IUAV de Veneza ele estabeleceu um paralelo entre a desapareição e erradicação dos animais das ruas das cidades pré-renascentistas e a desapareição progressiva do conceito de animalidade nas representações populares do imaginário coletivo da época<sup>240</sup>. Já ao ir viver no México, Allÿs percebeu que a presença de cachorros nas ruas constituía uma forma de resistência ao projeto ocidental, fato que também é apontado por Leonel Moura em seu ensaio *Os homens-lixo* que trata da exclusão de determinados tipos de humanos em nossa sociedade, mais um sinal de que “humanidade” se aproxima mais do projeto que Susan George anuncia em seu *Relatório Lugano* do que daqueles de Heiner Müller e Albert Camus:

“Os homens-lixo são também o produto de uma arquitetura de exclusão. Onde não se entende o urbanismo como desenho do espaço público, mas como sistema policial de controle, vigilância, repressão e marginalização. Os vagabundos não vagueiam já pela cidade, mas pelos seus defeitos, na busca incessante de erros e interstícios, fazendo das falhas dos projectistas os últimos redutos de um território precário. Trata-se visivelmente de uma guerra que transformou os arquitectos em militares, a quem se pede cada vez menos criatividade e cultura e se exige crescentemente uma eficácia exterminadora. Que estes aceitam, cumprem e celebram”.<sup>241</sup>

Grafites, pichações, cachorros de rua, vagabundos, ambulantes, viciados são índices das falhas de um sistema que quanto mais próximo da falência se

---

<sup>239</sup> Cf. MEDINA, Cuauhtémoc. “Urbanismo de la imaginación”. In: ALÿS, Francis. *Diez cuadras alrededor del estudio*. México: Antiguo Colegio de San Ildefonso, 2006, pp. 5-9.

<sup>240</sup> Cf. ALÿS, Francis, e DISERENS, Corinne. “La corte de los milagros”. In: ALÿS, Francis, *cit.*, pp. 105-129.

<sup>241</sup> MOURA, Leonel. *Os homens-lixo*, s/p. Ensaio disponível em: <http://www.lxxl.pt/babel/lixo1.html> (Acesso em: 15/05/2011).

encontra, mais bruscamente tenta aparentar sua própria “perfeição”. Perfeição esta, forçada, que possibilita a todo o tempo a criação de novos *breaks* que, por sua vez, devem ser expandidos ao máximo não por uma questão de visibilidade, de uma espécie de “**Olhem!, Nós estamos aqui!**”, mas sim enquanto uma ameaça constante tal como “**Vocês nunca irão conseguir nos apagar**” ou, como nos diz Ice-T na música *Colors*: “*Nós, gangues de Los Angeles nunca iremos morrer, só multiplicar*”<sup>242</sup>.

Esta maneira de perceber o hip-hop como um conjunto de formas de artes é mais interessante do que aquela que o enxerga como um caráter estético que beira o transcendental, aquela dos diversos estatutos artísticos, do artista como vocação de que já tratamos anteriormente, e é com ela que nos aproximamos mais da idéia de arte que Heiner Muller descreve:

“A arte, creio, é um ataque a esse paradoxo [entre pensar e ser, pensar e viver], em todo caso uma provocação que aponta esse paradoxo. Essa é uma função da arte, talvez uma função associal ou pelo menos anti-social, mas uma função moral da arte. A moral não é social, não podemos colocar isso nos mesmos termos. Considero irrelevante a indignação moral sobre o terrorismo, uma hipocrisia, por isso essa frase central no Fátzer de Brecht é tão importante para mim, a palavra ‘humilde’. Matar com humildade é o núcleo teológico candente do terrorismo. Não existe solução, esse é o paradoxo humano. Mas com a arte você foge para a moral, de qualquer modo, não para a moral socialmente embutida. A arte é também, talvez, uma tentativa de animalização, no sentido do livro de Deleuze e Guattari sobre Kafka. Temo que isso tenha de ficar obscuro. Objeto da arte é, em todo caso, aquilo que o consciente não suporta mais, esse paradoxo da existência humana, difícil de suportar, o insuportável do ser. Isso explica também a vulnerabilidade dos intelectuais, justamente na Europa, à ideologia. A ideologia oferece a possibilidade de descarregar o peso que você deveria carregar. Talvez isso seja o mais importante em Nietzsche: ter formulado o que está na raiz de nossa civilização determinada pelo cristianismo: a culpa”<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> Cf. Ice-T. *Colors Soundtrack*. Warner, 1990. Há ainda uma montagem interessante para esta música no site *youtube* que diz respeito às duas maiores gangues de Los Angeles, as rivais *Bloods* e *Crips*. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=KP0OaUOQGCg> (Acesso: 19/05/2011). Um fato curioso é que depois do espancamento do taxista Rodney King em 1992, estas duas gangues propuseram uma trégua em sua guerra particular para pensar um projeto político ligado à Nação do Islã para a cidade de Los Angeles e para as comunidades em que viviam. Chegaram até a gravar em conjunto dois CDs de rap intitulados *Bangin' on Wax* (1 e 2). Sobre a trégua entre ambas, ver DAVIS, Mike, KATZ, Cindi, e SMITH, Neil. “L.A. Intifada: Interview with Mike Davis”. In: *Social Text*, n. 33, 1992, pp. 19-33.

<sup>243</sup> Cf. MÜLLER, Heiner. *Guerra sem batalha: uma vida entre duas ditaduras*. São Paulo: Estação Liberdade, 1997, pp. 229 e 230.

Devemos refletir sobre o que significa essa função moral *associal* ou *anti-social* da arte proposta por Müller. Contrariamente àquela moral durkheimiana que vimos no segundo capítulo, a arte neste caso se direciona para a criação e produção de conflitos, de *breaks*. Heiner Müller, em uma entrevista chamada *Muros*, diz: “O que tento fazer em meus escritos é intensificar o sentido dos conflitos, intensificar as confrontações e as contradições”<sup>244</sup>. Eis a questão, intensificar o sentido dos conflitos, das confrontações, das contradições, “matar com humildade” na própria produção artística: é a arte como terrorismo.

Pensar o hip-hop por este fluxo apontado por Müller é talvez trazer ao primeiro plano alguns grupos tais como Facção Central cuja poesia e ritmo chegam a se aproximar de um verdadeiro terrorismo artístico<sup>245</sup>, assim como compreender o *gangsta rap* não somente como um gênero que é produzido para o lucro e para a venda, mas, antes, percebê-lo como algo que cria um *break* para refletirmos porque sexo, dinheiro e violência se transformam facilmente nos grandes impulsos para a construção de uma subjetividade individualista em nossa sociedade.

Além disso, há que se partir da potência percebida por Jean Baudrillard acerca do tipo de reconhecimento que o grafite impõe, que, ao invés de servir para a inclusão social, faz-se útil justamente para confrontar o sistema, e por isso o emprego de pseudônimos:

“A revolta radical nessas condições é na verdade dizer a princípio: ‘Existo, sou fulano, moro na rua tal, vivo aqui e agora’. Porém isso ainda seria apenas a revolta de identidade: combater o anonimato reivindicando um nome e uma realidade própria. Os graffiti vão mais longe: ao anonimato não opõem nomes, mas pseudônimos. Eles não desejam sair dessa combinatória para reconquistar uma identidade impossível de qualquer maneira, mas para voltar a indeterminação contra o sistema – converter a *indeterminação* em *exterminação*. Réplica, reversão

---

<sup>244</sup> LOTRINGER, Sylvère, e MÜLLER, Heiner, *cit.*, p. 83.

<sup>245</sup> Para se ter uma noção da força das letras deste grupo de rap paulistano, escutar “Versos sangrentos”, disponível em: [http://www.youtube.com/watch?v=Anlw\\_7CYm5E](http://www.youtube.com/watch?v=Anlw_7CYm5E); e “Discurso ou revólver”, disponível em: [http://www.youtube.com/watch?v=a4YplXNCO\\_E](http://www.youtube.com/watch?v=a4YplXNCO_E) (Acesso em: 08/05/2011).

do código de acordo com sua própria lógica, em seu próprio terreno, e com uma vitória diante dele, porque ultrapassando-o no irreferencial”.<sup>246</sup>

O grafite como arma de uma guerra de guerrilha para Baudrillard, como também o fora o atentado do 11 de setembro de 2001. Ou seja, utilizar a própria lógica e as próprias armas do inimigo, do sistema para atacá-lo em seu próprio terreno. Estas são algumas das forças do *break* que o hip-hop pode ajudar a descobrir, criar e a expandir. Entretanto, esta dissertação ainda estaria bastante incompleta se não apontasse para uma outra direção desta mesma potência da idéia de hip-hop como parte importante de um mesmo processo histórico que vise a longo prazo.

### ***Entre o conflito e a mudança***

O que vimos até agora é apenas um dos fluxos que devemos estar atentos. Existe ainda um outro baseado na nossa postura para a construção de um outro mundo possível. No meio dele, o hip-hop também contribui para abrir oportunidades de se pensar em outras formas de se comportar no mundo, não somente pela partilha do sensível, mas igualmente pelo modo como fazemos as nossas alianças com os outros vetores e agentes sociais.

No documentário *Slingshots Hip Hop* que trata dos grupos de rap palestinos no território de Israel<sup>247</sup>, o grupo DAM da cidade de Lyd narra seu processo de formação. Um de seus integrantes, Tamer Nafar, conta que o DAM é constituído por 30% de músicas tais como as de Big Pun, Tupac Shakur, Fugees, DMX, todos os *gangsta*, Wu Tang Clan, Public Enemy, dentre outros; 30% de literatura com nomes como os de Edward Said, Mahmoud Darwish, Naji al-Ali, Ahlam Mosteghanemi, Nawal el Saadawi, Nizar Qabbani, Hanan al-Shaykh; e 40% de ... (ele então aponta para o lado de fora da janela).

---

<sup>246</sup> BAUDRILLARD, Jean. “Kool Killer ou a Insurreição pelos Signos”. In: *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 101 e 102.

<sup>247</sup> SALLOUM, Jackie. *Slingshot hip hop*. Estados Unidos, 2008.

Este tipo de apresentação é interessante para refletirmos sobre como um grupo palestino constrói seu próprio arsenal de possibilidades para elaborar suas letras e posturas. Grande parte de suas alianças, sobretudo as literárias, são desconhecidas ou minimamente pouco fomentadas pela maioria dos intelectuais ocidentais. E aqui apostar no DAM significa pensar em construir junto com eles, com o povo palestino, com o povo árabe uma outra forma de discussão e de visão de mundo que talvez possa ser entendida como uma chance de um *processo de descolonização* o qual, diferentemente da partilha do sensível e de um processo de subjetivação, compreende nossas posturas a partir de então. Assim é que as questões só vão se ampliando e amplificando: quem somos nós? Quem queremos ser? O que fazer para ser quem queremos ser? Qual o preço a ser pago para isso? Onde estamos? Para onde vamos? Para onde queremos ir?

Este processo de descolonização nos remete à imposição histórica e violenta de um sistema que atualmente se passa por pacífico e democrático como igualmente por único possível e insubstituível mesmo agonizando do modo como está. O hip-hop conecta seu mito de origem a grupos que sofreram essa imposição e essa violência ao longo da história, os negros, os latinos, também criando afinidades com outros grupos que passaram e passam por problemas violentamente parecidos como os indígenas, os bascos, os palestinos, os maoris, entre tantos outros.

E pensar o processo de descolonização por meio daquela atitude de Nafar ainda pode nos remeter ao fato de que a idéia de hip-hop, no momento histórico em que vivemos, se conecta a uma variedade de matrizes étnicas – negras, indígenas, árabes, aborígenes, asiáticas – que, distintamente da visão cosmopolita de um *choque de civilizações*, pode nos abrir para uma gama de possibilidades de cruzamentos na construção de novas formas de vida social.

Formar uma rede de alianças étnicas por meio do hip-hop como de certa forma já o faz o grupo Negu Gorriak, ou ainda, como o parece estar disposto a fazer o grupo DAM, ajuda no fortalecimento desse processo já que além de uma

luta potencializar outras lutas distintas, a busca por uma miscigenação das diversas matrizes étnicas pode auxiliar na construção de cosmologias outras, diferentemente daquela ocidental<sup>248</sup>, e, deste modo, contribuir para se encarar o desafio lançado por Fukuyama de pensar uma sociedade que não tenha como base a relação entre economia de mercado e democracia liberal.

Falar em processo de descolonização é também conectarmos as referências árabes do grupo DAM a pensadores africanos como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Kwame Nkrumah, Albert Memmi, entre outros, assim como àqueles que estão pensando hoje a articulação entre o marxismo e a matriz indígena da América Latina como Edgardo Lander e Aníbal Quijano, entre diversas outras possibilidades.

É a partir destas alianças que talvez se mostre possível pensarmos em uma nova maneira de estar no mundo, tal como Fanon e Glauber Rocha por exemplo o acreditaram quando da insistência na potência de um *Terceiro Mundo*. E Terceiro Mundo não significa uma relação intrínseca entre três mundos embutidos em uma única lógica, como Robert Kurz nos apresenta em seu livro, mas uma possibilidade de esperança em um mundo realmente novo, sem relações de dominação para com nenhum dos outros dois mundos. A idéia de hip-hop junto de suas ligações com as periferias globais pode nos ajudar a trazer à tona algumas

---

<sup>248</sup> O que não quer dizer que a matriz ocidental não deva fazer parte do processo de miscigenação, o único problema é que ela deve se conectar a ele de outra forma. Existem alguns grupos políticos e artísticos tais como o *Former West* que estão pensando a partir do esfacelamento do Ocidente – que para este último se deu pela conexão entre a queda do muro de Berlim em 1989, do *World Trade Center* em 2001 e do derretimento dos mercados financeiros em 2008 – em uma nova possibilidade de reconstrução do mundo na qual o próprio Ocidente e sua arte se desvinculem da autonarrativa hegemônica. Refletir acerca de uma nova matriz ocidental pode ser interessante para a composição de uma visão que encare as outras matrizes étnicas não apenas no que diz respeito às suas diferenças culturais como o faz o discurso de cosmopolitas como Guiddens, mas também no que tange às suas diferenças de perspectivas, suas diferenças cosmológicas. Sobre esta questão das diferenças de perspectivas relacionadas ao cosmopolitismo europeu, ver SANTOS, Laymert Garcia dos. “Como a arte global transforma a arte étnica”. Disponível em: <http://www.geopoliticadacultura.org.br/blog/wp-content/uploads/2010/11/Geopol%C3%ADtica-Artes.pdf> (Acesso em: 09/05/2011). Sobre a proposta artístico-política do grupo Former West, consultar ESCHE, Charles, e HLAVAJOVA, Maria. "Former West: introductory notes". Disponível em: <http://www.formerwest.org/ResearchCongresses/1stFORMERWESTCongress/FormerWest> (Acesso em: 19/05/2011).

questões e parcerias relacionadas à força existente entre esta imaginação e esta história – Terceiro Mundo.

Frantz Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, tratou do homem como junção de possibilidades de recomeço e de NÃO, por um lado, e como um SIM vibrando com as harmonias cósmicas, por outro. Para ele, a colonização quebrava a relação entre estes dois pólos, pois o homem nela mergulhado ia perdendo pouco a pouco “devido a uma série de aberrações afetivas” aquele mesmo “SIM vibrando com as harmonias cósmicas”<sup>249</sup>. Este pode ser um modo interessante de se perceber os elementos do hip-hop em relação ao chamado *mainstream*, ao capitalismo cultural de ponta.

A título de exemplo, ao assistirmos ao filme *Tupac: Resurrection* – que conta a história do rapper estadunidense Tupac Shakur, assassinado com 25 anos de idade e que até o momento de sua morte havia vendido cerca de 75 milhões de cópias de seus álbuns –, é possível percebermos que ao invés de tentarmos entender o processo de ascensão de um rapper diante de uma indústria multimilionária (tal como aquele de nossos jogadores de futebol no Brasil), mostra-se mais interessante focarmos em como o capitalismo em uma de suas pontas mais aceleradas é capaz de destroçar o corpo e o espírito de um jovem que atravessa seu caminho, chegando a matá-lo. Ligando esta trajetória ao pensamento de Fanon, podemos tentar compreender a luta deste jovem mais como uma tentativa de re-significação das harmonias cósmicas diante de uma série de aberrações afetivas tais como estupro, prisão, dinheiro, violência, abandono, drogas, dentre outros, do que propriamente de reconhecimento social.

E a importância da linguagem aqui é indiscutível. Como nos apontou Fanon, ela serve não apenas para medir a força e o poder que os colonizadores impuseram sobre os colonizados (e isto não pelo lado negativo de *não poder falar a sua língua materna*, mas sim pelo lado positivo de *ninguém mais querer falar a língua materna*), como também, e a partir desta mesma medição, para traçar uma

---

<sup>249</sup> Cf. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*, cit., p. 26.

estratégia de luta não com a finalidade de reconhecimento pela sociedade humana ocidental, mas em vista do início de um processo de cura de uma doença chamada *colonização*.

Sim, o processo de descolonização não é nada fácil, nem rápido, e dificilmente se conectará aos nossos desejos mais alegres e felizes dentro do sistema capitalista. Porém, é um processo em que devemos apostar, pois nossas alianças, nossas lutas em comum, nossas construções de outros espaços talvez dependam de atinarmos para o quanto o capitalismo nos fez adoecer e para quais os tipos de doença de que se trata. Sim, o hip-hop ajudou na abertura de alguns campos sociais interessantes para reflexão acerca de todas aquelas perguntas que nesta dissertação foram feitas, mas sua potência de miscigenação étnica escancara a possibilidade de uma aposta ainda maior, que intenta responder principalmente à seguinte questão: quem queremos ser?

**Bibliografia Geral:**

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. “O ensaio como forma”. In: *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003, pp. 15-45.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. “Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Jun. 2004, vol. 19, no. 55, p. 33-52.

ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.

ARENDT, Hanna. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica: primeira versão”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura: obras escolhidas volume 1*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, pp. 165-196.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOLLE, Willi (org.). *Walter Benjamin: Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CHARLES, Sébastien. “Uma nova barbárie? Reflexões sobre a História em regime hipermoderno”. In: SANTOS, Antônio Carlos dos, PIRES, Cecília Maria Pinto, e HELFER, Inácio (orgs.). *História e barbárie*. Aracajú: Editora UFS, 2009, pp. 11-39.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CORTÁZAR, Julio. *Nicarágua tão violentamente doce*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CRITICAL ART ENSEMBLE. *Distúrbio Eletrônico*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

\_\_\_\_\_. “A honra e a glória: T.E. Lawrence”. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, pp. 130-142.

DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Felix. “Capitalism: a very special delirium”. In: KRAUS, Chris, e LOTRINGER, Sylvère (orgs.). *Hatred of Capitalism, a semiotext(e) reader*. Cambridge; Londres: The MIT Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

DELMAS, Philippe. *O belo futuro da guerra*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

DOTTI, René A. *Código penal: Decreto-lei n. 2848, de 7 de dezembro de 1940, atualizado e com a reforma introduzida pela Lei n. 7209, de 11 de julho de 1984*. Rio de Janeiro : Forense, 1988.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão social do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lições de sociologia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELIAS, Nobert. *O Processo Civilizador: uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Guerra Civil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FERNANDES, Renata S., PARK, Margareth B., SIMSON, Olga R. de M. von. *Educação não-formal: cenários da criação*. Campinas, SP: UNICAMP: CMU, 2001.

FERREIRA, Tânia M. X. *Hip hop e educação: mesma linguagem, múltiplas falas*. Campinas, SP: UNICAMP, 2005. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Educação.

FOUCAULT, Michel. “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”. *In: A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, pp. 69-78.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIANNOTTI, José Arthur. “O fim da história ou o fim da picada”. *In: Novos Estudos Cebrap*, n.34, novembro de 1992, pp. 31-48.

GUIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolado: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

HABERMAS, Jürgen. “A nova intransparência: a crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas”. *In: Novos Estudos Cebrap*. 1987, n. 18, pp. 103-114.

HARAWAY, Donna. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. *In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). Antropologia do Ciborgue – as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp. 37-129.

HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: Editora Viramundo, 2003.

IANNI, Octávio. *A idéia de América Latina*. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 1990.

JAMESON, Fredric. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Pós-modernismo: a lógica cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. “Reificação e utopia na cultura de massa”. *Crítica Marxista*, vol. 1, n. 1, 1994, pp. 1-25.

KAPLAN, Robert. *À beira da anarquia: destruindo os sonhos da era pós-guerra fria*. São Paulo: Futura, 2000.

KOUDELA, Ingrid. (org.). *Heiner Müller: o espanto no teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2003.

KURZ, Robert. "Existe vida após a economia de mercado? Reflexões sobre a transformação do sistema produtor de mercadorias". In: *Praga: estudos marxistas*, n. 4, dezembro de 1997, pp 21-29.

\_\_\_\_\_. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

\_\_\_\_\_. "O colapso da modernização' – 15 anos depois". In: *Revista Reportagem*. São Paulo, outubro de 2004.

LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

LÊNIN, Vladimir I. *Como iludir o povo com os slogans de liberdade e igualdade*. São Paulo: Global, 1979.

LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARTINS, José de S. *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MÜLLER, Heiner. *Guerra sem batalha: uma vida entre duas ditaduras*. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

NAVES, Marcio B. "A democracia e seu não lugar". In: *Idéias*, n.1, IFCH/Unicamp, 1º semestre de 2010, pp. 61-69.

NOLETO, Marlova J. "A construção da cultura de paz: dez anos de história". In: *Cultura de paz: da reflexão à ação; balanço da Década Internacional da Promoção*

*da Cultura de Paz e Não Violência em Benefício das Crianças do Mundo*. Brasília: UNESCO; São Paulo: Associação Palas Athena, 2010, pp.

OLIVEIRA, Francisco de. "O Estado e a exceção: ou o Estado de Exceção?". In: *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Vol. 5, n. 1, maio de 2003, pp. 9-14.

ORTIZ, Renato. *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PERALVA, Angelina. "Levantes urbanos na França". In: *Tempo Social*, vol.18, nº1, junho de 2006, pp 81-104.

PERKINS, John. *Confissões de um Assassino Econômico*. São Paulo: Cultrix, 2005.

RAMOS, Sílvia. "Jovens de favela na produção cultural brasileira dos anos 90". In: ALMEIDA, Maria I. M. de. NAVES, Santuza C. (org.). *"Por que não?": Rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, pp. 239-256.

RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários: arquivo do sonho operário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

\_\_\_\_\_. *Políticas da escrita*. São Paulo: Ed. 34, 1995.

RETAMAR, Roberto Fernández. "Caliban". In: *Caliban e outros ensaios*. São Paulo: Busca Vida, 1988, pp. 12-73.

ROONEY, Jim. "Why Did the South Bronx Collapse?". In: *Organizing the South Bronx*. Albany, NY: State University of New York, 1995.

SANTOS, Laymert Garcia dos. "Entrevista com Heiner Müller". In: *Tempo de ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHWARZ, Roberto. "Ainda o livro de Kurz". *In: Novos Estudos Cebrap*, n.37, novembro de 1993, pp. 133-137.

SILVA, Helenice R. da. "A violência na história e a legitimidade da desobediência civil". *In: História: Questões e Debates*. Curitiba: Editora da UFPR, n.35, 2001, pp. 43-60.

SOREL, George. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SOROS, George. *A crise do capitalismo global: os perigos da sociedade globalizada: uma visão crítica do mercado financeiro internacional*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

TROTSKY, Leon. *A história da Revolução Russa*. Rio de Janeiro: Saga, 1967.

\_\_\_\_\_. *A moral e a revolução: a nossa moral e a deles*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978

ZIZEK, Slavoj. *A subjetividade por vir: ensaios críticos sobre a voz obscena*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

\_\_\_\_\_. "A visão em paralaxe". *In: SADER, Emir (org.). Contragolpes: seleção de artigos da New Left Review*. São Paulo: Boitempo, 2006, pp: 177-189.

### **Bibliografia específica: hip-hop.**

AKINDES, Fay Y. "Sudden Rush: *Na mele Paleoleo* (Hawaiian Rap) as Liberatory Discourse". *In: Discourse*, n. 23.1, Winter 2001, pp. 82-98.

ANDRADE, Elaine N. (org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Selo Negro, 1999.

BAUDRILLARD, Jean. "Kool Killer ou a Insurreição pelos Signos". In: *A troca simbólica e a morte*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 99-107.

CASSEANO, Patrícia, DOMENICH, Mirela, e ROCHA, Janaína. *Hip Hop – a periferia grita*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

CACHIN, Olivier. *Il rap: L'offensiva metropolitana*. Trieste, Itália: Electa/Gallimard, 1996.

CHENEY, Charise L. *Brothers gonna work it out: sexual politics in the golden age of rap nationalism*. New York: New York University Press, 2005.

DE GENOVA, Nick. "Gangster rap and nihilism in Black America: some questions of life and death". In: *Social Text*, n. 43, 1995, pp. 89-132.

DJ TR. *Acorda Hip Hop!: despertando um movimento em transformação*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2007.

FERRELL, Jeff. *Crimes of Style: urban graffiti and the politics of criminality*. Boston: Northeastern University Press, 1996.

FRADIQUE, Teresa. *Fixar o movimento: representação da música rap em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2003.

GILROY, Paul. "Depois que o Amor se foi": Biopolítica e o Declínio da Esfera Pública Negra". In: *Entre Campos: nações, culturas e fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 211-248.

\_\_\_\_\_. "Jóias trazidas da servidão': música negra e a política da autenticidade". In: *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, pp. 157-222.

GIMENO, Patrícia C. *Poética versão: a construção da periferia no rap*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas: [s.n.], 2009.

GITAHY, Celso. *O que é graffiti*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

HERSCHMANN, Micael (org.). *Abalando os anos 90: funk e hip-hop: globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

HUQ, Rupa. "European youth cultures in a post-colonial world: British Asian underground and French hip-hop music scenes". In: FEIXA, Carles, e NILAN, Pam (ed.). *Global Youth?: hybrid identities, plural worlds*. London and New York: Routledge, 2006, pp. 14-31.

KALYAN, Rohan. "Hip-hop imaginaries: a genealogy of the present". In: *Journal for Cultural Research*, vol. 10, n. 3, jul. 2006, pp: 237-257.

KRAMER, Ronald. "Painting with permission: Legal graffiti in New York City". In: *Ethnography*, n. 11, june 2010, pp. 235-253.

LACHMANN, Richard. "Graffiti as Career and Ideology". In: *The American Journal of Sociology*, vol. 94, n. 2, sep. 1998, pp. 229-250.

MAGUBANE, Zine. "Globalization and Gangster rap: Hip Hop in the Post-Apartheid city". In: BASU, Dispannita, e LEMELLE, Sydney (orgs.). *The vinyl aint't final: hip hop and globalization of black popular culture*. Londres: Pluto Press, 2006, pp. 208-229.

MESSIAS, Ivan dos S. *Hip hop educação e poder: o rap como instrumento de educação não-formal*. Salvador, BA: UFB, 2008. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Comunicação.

NIANG, Abdoulaye. "Bboys: Hip-hop culture in Dakar, S n gal". In: FEIXA, Carles, e NILAN, Pam (ed.). *Global Youth?: hibrid identities, plural worlds*. London and New York: Routledge, 2006, pp. 167-185.

PRICE III, Emmett G. *Hip hop culture*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2006.

ROSE, Tricia. *Black Noise: Rap Music and Black Culture in the Contemporary America*. Nova York, Wesleyan Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Hip Hop Wars: what we talk about when we talk about hip hop*. New York: Basic Civitas Books, 2008.

SHUSTERMAN, Richard. "A arte do rap". In: *Vivendo a arte: o pensamento pragmatista e a est tica popular*. São Paulo: Ed. 34, 1998, pp. 143-194.

TOOP, David. *Rap attack 3: african rap to global hip-hop*. London: Serpent's Tail, 2000.

URLA, Jacqueline. "We're all Malcolm X: Negu Gorriak, Hip Hop, and the basque political imaginary". In: MITCHELL, Tony (ed.). *Global Noise: rap and hip-hop outside the U.S.A.* Wesleyan University Press, 2001, pp. 171-193.

### **Filmografia:**

AHEARN, Charlie. *Wild Style*. Estados Unidos, 1983.

BOTELHO, Guilherme. *Nos tempos da São Bento*. Brasil, 2010.

CHALFANT, Henry, e SILVER, Tony. *Style Wars*. Estados Unidos, 1984.

FONTAINE, Dick. *Beat This!: A Hip Hop History*. Reino Unido, 1984.

ISRAEL. *The Freshest kids*. Estados Unidos, 2002.

LAZIN, Lauren. *Tupac: Resurrection*. Estados Unidos, 2003.

PRAY, Doug. *Scratch*. Estados Unidos, 2001.

RASCHICK, Nico. *Here we come: breakdance in der DDR*. Alemanha, 2006.

SALLOUM, Jackie. *Slingshot hip hop*. Estados Unidos, 2008.



## **Apêndice: Hip-hop: material coletado**

Eis a bibliografia e filmografia coletadas durante os anos de preparação e produção desta dissertação. Quaisquer interesses adicionais, entrar em contato pelo e-mail: [silviosawaya@gmail.com](mailto:silviosawaya@gmail.com).

### **Bibliografia:**

ADAMS, Terry M., e FULLER, Douglas B. "The words have changed but the ideology remains the same: misogynistic lyrics in rap music". *In: Journal of Black Studies*, vol. 36, n. 6, julho de 2006, pp. 938-957.

BALLALAI, Rodrigo C. *O jovem no movimento hip hop: espaço potencial de criatividade e identificação?*. Dissertação de Mestrado em Psicologia pela Universidade Estadual Paulista, UNESP. Assis: [s.n.], 2009.

BARRETT, Lindon. "Dead men printed: Tupac Shakur, Biggie Small, and hip-hop eulogy". *In: Callaloo*, vol. 22, n. 2, 1999, pp. 306-332.

BÉTHUNE, Christian. *Pour une esthétique du rap*. Paris: Klincksieck, 2004.

BUSSELL, Michelle G., CRAW, Penelope J., WALSH, Karen et al. "The mural as graffiti deterrence". *In: Environment and Behavior*, vol. 38, n. 3, 2006, pp. 422-434.

CALDEIRA, Teresa P. R. *Hip-Hop, periphery, and spatial segregation in São Paulo*. p. 257-267. Disponível em: [http://www.cccb.org/rcs\\_gene/teresacaldeira.pdf](http://www.cccb.org/rcs_gene/teresacaldeira.pdf) (Acesso em: 15/07/2011).

CALDWELL, David L. "Affiliating with rap music: political rap or gangsta rap?". *In: Novitas-ROYAL*, vol. 2 (1), 2008, 13-27.

\_\_\_\_\_. "The rhetoric of rap: a challenge to dominant forces?". *In: Bridging Discourses: ASFLA*, 2007.

COELHO, Gustavo. *Pixação: arte e pedagogia como crime*. Dissertação de Mestrado em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ. Rio de Janeiro, 2009.

CONDY, Ian. "A history of Japanese hip-hop: street dance, club scene, pop market". *In: MITCHELL, Tony (org.). Global Noise: rap and hip-hop outside the U.S.A.* Wesleyan University Press, 2001, pp. 222-247.

FORMAN, Murray, e NEAL, Mark A. (eds.). *That's the joint!: the hip-hop studies reader*. New York: Routledge, 2004.

FUENTES-RIVERA, Ada G. "Barrio, ciudad y 'performance': cruce de fronteras en el proyecto mural de James De La Veja". *In: Centro Journal*, vol. XIV, n. 2, 2002, pp. 65-97.

FUJINAGA, Yasumasa. "The life and times of Tupac Shakur: a griot of inner-city America and commodified African American radicalism". *In: The 39th Annual Meeting The Japanese Association for American Studies*, Universidade de Kyoto, junho de 2005.

GANZ, Nicholas. *Graffiti world: street art from five continents*. New York: Harry N. Abrams, Inc., 2004.

GONZÁLEZ, Mario M., e NAVARRO, Héctor S. "Cultura urbana hip-hop. Movimento contracultural emergente en los jóvenes de Iquique". *In: Última Década*, n. 23, dezembro de 2005, pp. 77-101.

GREENE, Camila. "Hip-hop: a crucial addition to the curriculum". *In: Connections: the Journal of the National School Reform Faculty*, 2006.

HALSEY, Mark, e YOUNG, Alison. “Our desires are ungovernable’: writing graffiti in urban space”. *In: Theoretical Criminology*, vol. 10, 2006, 275-306.

HESS, Mickey. *Is hip hop dead?: the past, present, and future of America’s most wanted music*. Connecticut: Praeger Pub Text, 2007.

HOLMES, Rachel. “Risky pleasures: using the work of graffiti writers to theorize the act of ethnography”. *In: Qualitative Inquiry*, vol. 16, 2010, pp. 871-882.

HUTNYK, John. “The dialectics of european hip-hop: Fun^da^mental and the deathening silence”. *In: South Asian Popular Culture*, vol. 3, n. 1, abril de 2005, pp. 17-32.

IBRAHIM, Awad El K. M. “Becoming Black: rap and hip-hop, race, gender, identity, and the politics os ESL learning”. *In: TESOL Quarterly*, vol. 33, n. 3, outono de 1999, pp. 349-369.

KITWANA, Bakari. “De la transformation du mouvement culturel hip-hop en pouvoir politique”. *In: Diogène*, n. 203, março de 2003, pp. 139-145.

\_\_\_\_\_. The state of the hip-hop generation: How hip-hop's cultural movement is evolving into political power. *In: Diogenes*, vol. 51, n. 3, agosto de 2004, pp. 115-120.

KOOPMAN, Remko, SONNEMANS, Hein, e TIGGELEN, Marcel van. *Amsterdam graffiti: the battle of Waterloo*. Amsterdam: Stadsuitgeverij, 2004.

KRAMER, Ronald. “Moral Panics and urban growth machines: official reactions to graffiti in New York City, 1990-2005”. *In: Qual Sociol*, vol. 33, 2010, pp. 297-331.

KRS-One. *El evangelio del hip-hop: primer instrumento*. New York: PowerHouse, 2009.

KUBRIN, Charis E. "I see death around the corner': nihilism in rap music". *In: Sociological Perspectives*, vol. 48, n. 4, 2005, pp. 433-459.

\_\_\_\_\_. "Gangstas, thugs, and hustlas: identity and the code of the street in rap music". *In: Social Problems*, vol. 52, n. 3, agosto de 2005, pp. 360-378.

L'ARGENTON, Françoise R. "Graffiti: tags et grafs". *In: Communication et langages*, n. 85, 1990, pp. 59-71.

LEÃO, Márcia Ap. da S. "O negro no mercado de trabalho pela cultura hip hop". *Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, ABEP, em setembro de 2006.

LIMA, Marília P. J. de S. *A atual crise social e os jovens da região metropolitana de São Paulo: desemprego, violência e hip hop*. Dissertação de Mestrado em Economia Social e do Trabalho pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas: [s.n.], 2006.

LOW, Bronwen E. "The tale of the talent night rap: hip-hop culture in schools and the challenge of interpretation". *In: Urban Education*, n. 45(2), 2010, pp. 194-220.

LYNN, Nick, e LEA, Susan J. "'Racist' graffiti: text, context and social comment". *In: Visual Communication*, vol. 4, 2005, pp. 39-63.

MARTINEZ, Theresa A. "Popular culture as oppositional culture: rap as resistance". *In: Sociological Perspectives*, vol. 40, n. 2, 1997, pp. 265-286.

MATSUNAGA, Priscila S. "As representações sociais da mulher no movimento hip hop". *In: Psicologia & Sociedade*, vol. 20, 2008, pp. 108-116.

MIKLAVCIC, Alessandra. "Slogans and graffiti: Postmemory among youth in the Italo-Slovenian borderland". *In: American Ethnologist*, vol. 35, n. 3, agosto de 2008, pp. 440-453.

MILON, Alain. "Pourquoi le rappeur chante?: le rap comme expression de la relégation urbaine". *In: Cités*, n. 19, março de 2004, pp. 71-80.

MURRAY, Derek C. "Hip-hop vs. High Art: notes on race as spectacle". *In: Art Journal*, vol. 63, n.2, 2004, pp. 4-19.

OBIOZOR, Williams E. "Language and graffiti of exceptional individuals: pedagogical strategies in West Africa". *In: African Journal of Criminology & Justice Studies*, vol. 3, n. 2, julho de 2008, pp. 2-34.

PARDUE, Derek. "Brazilian hip-hop material and ideology: a case of cultural design". *In: Image [&] Narrative: Online Magazine of the Visual Narrative*, 2005. Disponível em: <http://www.imageandnarrative.be/inarchive/worldmusica/derekpardue.htm> (Acesso em: 15/07/2011).

PECQUEUX, Anthony. "J'te chante un rap!". Entre rap et chanson française, vers une continuité des (âges d')écoutes". *In: BARBE, N., e JALLON, E. (eds.). Vous avez dit "Âges de la vie?"*, Champlitte, Musées Départementaux Albert et Félicie Demart, Texte (pluriel), 2006, p. 213-231.

\_\_\_\_\_. *La politique incarnée du rap: socio-anthropologie de la communication et de l'appropriation chansonnières*. Tese de Doutorado em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris: [s.n.], 2003.

PEREIRA, Alexandre B. "As marcas da cidade: a dinâmica da pixação em São Paulo". *In: Lua Nova*, vol. 79, 2010, pp. 143-162.

POWELL, Catherine T. "Rap music: an education with a beat from the street". *In: The Journal of Negro Education*, vol. 60, n. 3, 1991, pp. 245-259.

POWERS, Lynn A. "Whatever happened to the graffiti art movement?". *In: The Journal of Popular Culture*, vol. 29, n. 4, 1996, pp. 137-142.

PRÉVOS, André J. M. "The evolution of french rap: music and hip hop culture in the 1980s and 1990s". *In: The French Review*, vol. 69, n. 5, abril de 1996, pp. 713-725.

ROSE, Tricia. "'Fear of a Black Planet': rap music and black cultural politics in the 1990s". *In: The Journal of Negro Education*, vol. 60, n. 3, 1991, pp. 276-290.

SALAZAR, Tania C. "Instantâneas sobre el graffiti mexicano: historias, voces y experiencias juveniles". *In: Ultima Década*, n. 29, dezembro de 2008, pp. 137-157.

SALES, Ana C. G. de. *Pichadores e grafiteiros: manifestações artísticas e políticas de preservação do patrimônio histórico e cultural da cidade de Campinas-SP*. Dissertação de Mestrado em Artes pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Campinas: [s.n.], 2007.

SALLES, Ecio. "A narrativa insurgente do hip-hop". *In: Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 24, 2004, pp. 89-109.

\_\_\_\_\_. *Poesia revoltada*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2007.

SCHAEFER, Diane. "Perceptual biases, graffiti and fraternity crime: points of deflection that distort social justice". *In: Critical Criminology*, vol. 12, 2004, pp. 179-193.

SCHOLZ, Arno. "Un caso di prestito a livello di genere testuale: il rap in Italia". *In: BAASNER, Frank (ed.). Poesia cantata 2*. Tuebingen: Niemeyer, 2001, pp. 1-32.

SILVEIRA, Fabrício. UpGrade do macaco: grafite expandido. *In: Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, v. 11, n. 1, 2008, pp. 1-14.

SMITH, Christopher H. "'I don't like to dream about getting paid': representations of social mobility and the emergence of the hip-hop mogul". *In: Social Text*, vol. 21, n. 4, 2003, pp. 69-97.

SNYDER, Gregory J. "Graffiti media and the perpetuation of an illegal subculture". *In: Crime Media Culture*, vol. 2, 2006, pp. 93-101.

SOLOMON, Thomas. "Living underground is though': authenticity and locality in the hip-hop community in Istanbul, Turkey". *In: Popular Music*, vol. 24, 2005, pp. 1-20.

SOUZA, David da C. A de. *Pichação carioca: etnografia e uma proposta de entendimento*. Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Rio de Janeiro: [s.n.], 2007.

TADAI, Mindy. "Beautiful Losers: the clashing of culture and capitalism in graffiti". *In: Intertext*, 2007, pp. 10-15.

TICKNER, Arlene B. "Aquí en el ghetto: hip-hop in Colombia, Cuba, and Mexico". *In: Latin American Politics and Society*, vol. 50, n. 3, 2008, pp. 121-146.

TURRA NETO, Nécio. *Múltiplas trajetórias juvenis em Guarapuava: territórios e redes de sociabilidade*. Tese de Doutorado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista, UNESP. Presidente Prudente: [s.n.], 2008.

TYSON, Edgar H. "Rap-music attitude and perception scale: a validation study". *In: Research on Social Work Practice*, vol. 16, n. 2, março de 2006, pp. 211-223.

VALDERRAMAS, Caroline G. M. *Professores de street dance do Estado de São Paulo: formação, saberes e ensino*. Dissertação de Mestrado em Biociências pela Universidade Estadual Paulista, UNESP. Rio Claro: [s.n.], 2008.

VILA, Nuria. *Código de la calle y hip hop en las zonas de autoconstrucción de Caracas*. Tese de Doutorado em Antropologia Social e Cultural pela Universidade de Barcelona. Barcelona: [s.n.], 2008.

WHITE, Cameron. “‘Rapper on a Rampage’: theorising the political significance of aboriginal australian hip hop and reggae”. *In: Transforming Cultures e Journal*, vol. 4, n. 1, abril de 2009, pp. 108-130.

WILKINS, Craig L. “(W)rapped space: the architecture if hip hop”. *In: Journal of Architectural Education*, vol. 54(1), setembro de 2000, pp. 7-19.

WILSON, Jacqueline Z. “Pecking orders: power relationships and gender in Australian prison graffiti”. *In: Ethnography*, vol. 9, 2008, pp. 99-121.

XAVIER, Denise Prates. *Repensando a periferia no período popular da história: o uso do território pelo movimento hip hop*. Dissertação de Mestrado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista, UNESP. Rio Claro: [s.n.], 2005.

### **Filmografia:**

BÄFVING, Erik, e GERTTEN Magnus. *Gå loss*. Suécia, 2004.

BARBOSA, Márcio, e RIBEIRO, Esmeralda (org.). *Bailes: soul, samba-rock, hip hop e identidade em São Paulo*. Brasil, 2007.

BARCLAY, Gerald. *Wu: the story of the Wu-Tang Clan*. Estados Unidos, 2007.

BLU. *Muto*. Argentina, 2008.

BOLTON, James. *The graffiti artist*. Estados Unidos, 2004.

BORGES, Cavi, e DOMINGOS, Emílio. *L.A.P.A.: um filme sobre o bairro da Lapa. Um filme sobre o rap carioca*. Brasil, 2008.

BREWER, Craig. *Hustle & Flow*. Estados Unidos, 2005.

BROOMFIELD, Nick. *Biggie and Tupac*. Reino Unido, 2002.

- BRYAN, Bob. *Graffiti Verité*. Estados Unidos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Graffiti Verité 2: freedom of expreSSion?* Estados Unidos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Graffiti Verité 3: A Voyage Into the Iconography of Graffiti Art*. Estados Unidos, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Graffiti Verité 4: Basic Techniques for Creating Graffiti Art on Walls and Canvas*. Estados Unidos, 2000.
- CALDAS, Paulo, e LUNA, Marcelo. *O rap do Pequeno Príncipe contra as almas sebosas*. Brasil, 2000.
- CHALFANT, Henry. *From mambo to hip hop: a South Bronx tale*. Estados Unidos, 2006.
- CORBERA, Mike. *Eminem AKA*. Estados Unidos, 2004.
- CORRA, Henry. *NY77: The coolest year in hell*. Estados Unidos, 2007.
- EL MUHAJIR, Muhammida. *Hip-hop the new world order*. Estados Unidos, 2000.
- GIBSON, Thomas. *Letter to the President*. Estados Unidos, 2005.
- HANSEN, Nicholas. *Rash*. Austrália, 2005.
- HANSON, Curtis. *8 mile*. Alemanha e Estados Unidos, 2002.
- HASSAN, Suridh, e SANADA, Ryo. *Rackgaki: japanese graffiti*. Japão, 2006.
- HENNELLY, Denis, e SUCHAN, Casey. *Rock the bells*. Estados Unidos, 2006.
- JOHNSEN, Andreas, e RASMUSSEN, Nis Boye. *Inside Outside*. Dinamarca, 2005.
- LATHAN, Stan. *Beat street*. Estados Unidos, 1984.

RAMIREZ, Mauricio. *Hip-hop: sublevacion urbana*. Colômbia, 2006.

RUSKIN, Matt. *The hip hop project*. Estados Unidos, 2006.

SAUNDERS, Grant L. *B.L.A.C.K: an aboriginal song of hip-hop*. Austráia, 2006.

SIKORSKI, Don. *Rap sheet: hip-hop and the cops*. Estados Unidos, 2006.

SPIRER, Peter. *Tupac Shakur: thug angel*. Estados Unidos, 2002.