

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**CARTOGRAFIAS DA CULTURA E DA VIOLÊNCIA:
GANGUES, GALERAS E O MOVIMENTO HIP HOP**

GLÓRIA DIÓGENES

FORTALEZA, ABRIL DE 1998

GLÓRIA MARIA DOS SANTOS DIÓGENES

**CARTOGRAFIAS DA CULTURA E DA VIOLÊNCIA:
GANGUES, GALERAS E O MOVIMENTO HIP HOP**

FORTALEZA, ABRIL DE 1998

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- D622q Diógenes, Glória Maria dos Santos.
 Cartografias da cultura e da violência : gangues, galeras e o movimento hip hop / Glória Maria dos Santos Diógenes. – 1998.
 381 f., enc. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 1998.
 Área de Concentração: Sociologia.
 Orientação: Profa. Dra. Irllys Alencar Firmo Barreira.
- 1.Favelas – Aspectos sociais – Fortaleza(CE). 2.Jovens – Uso de drogas – Fortaleza(CE).
 3.Gangues – Aspectos sociais – Fortaleza(CE). 4.Jovens e violência – Fortaleza(CE). 5.Hip-hop(Cultura popular) – Fortaleza(CE). 6.Dança de rua – Aspectos sociais –Fortaleza(CE).
 7.Movimentos da juventude – Fortaleza (CE). I. Título.
-

CDD 305.23508694098131

Essa dissertação foi submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor, outorgado pela Universidade Federal do Ceará e encontra-se à disposição dos interessados na Biblioteca Universitária da referida Instituição.

Glória Maria Dos Santos Diógenes

Dissertação aprovada em 17 de abril de 1998

BANCA EXAMINADORA:

José Borzacchiello da Silva, Dr.

Suely Rolnik, Dra.

Teophilos Rifiotis, Dr.

Daniel Lins, Dr.

Irllys Alencar Firmo Barreira, Dra.

Orientadora e Presidente da Banca Examinadora

“Escrever é um longo período de introspecção, é uma viagem até às cavernas mais escuras da consciência. Uma lenta meditação. Escrevo apalpando o silêncio e pelo caminho descubro partículas de verdade, pequenos cristais que caem na palma da minha mão e justificam minha passagem pelo mundo”

(Isabel Allende)

**Ao Tiago, Davi, Isadora e Alexandre,
fachos de luz**

**À minha mãe que sempre gostou de
dançar a vida e foi me revelando os
ritos de ser mulher.**

AGRADECIMENTOS

À minha família, especialmente meu pai, que, como um farol, tem iluminado caminhos e descortinado possibilidades;

A Irllys, minha orientadora, no percurso de cumplicidades;

Ao Zezé, por sempre estar disponível para trocar idéias sendo assim um companheiro fundamental no entendimento da vida nas periferias;

A Angélica, minha amiga e apoiadora;

A Ana Consuelo e Neidinha, que estiveram presentes em todos os momentos dessa trajetória como guardiãs dos afetos e sinalizadoras de que na vivência da amizade a vida é quase plena;

A Ana Ângela, minha amiga, mulher curiosa de vida, companheira de caminhadas e revisora, junto com Wellington Junior de parte dessa tese;

A Lídia que quando entra na minha casa traz sempre luz e calor. O brilho dos seus olhos, reparem quando a virem, é de quem sabe da alma humana;

A Francisa Helena sempre pronta para ajudar ;

A Nízia que assim como eu e , às vezes, comigo adentrou o universo das periferias e fez dessa presença um carinho e aconchego;

A Lourdes que quantas vezes, de forma gratuita e espontânea, ajudou-me seja na pesquisa em jornais, seja em outras dificuldades que apareceram ao longo da trajetória;

A Cirlene , amiga do coração, que me auxiliou na parte relativa ao glossário e localização das gangues;

Ao Leonardo que leu parte desta tese e teceu comentários que contribuíram na parte relativa à revisão;

A Ticiane, que pacientemente colaborou na tradução de livros da língua francesa;

Ao Renato Roseno que nas horas mais inusitadas, e muitas tantas inoportunas, propiciou-me o entendimento dos recursos a serem utilizados no computador.

A Irmã Helena, minha bolsista e responsável pelos primeiros contatos das gangues, minha gratidão e respeito pelo trabalho que desenvolve;

A alguém muito especial, que apareceu apenas no final desse percurso, e certamente de outros, enchendo-me de carinho e amor, o nome dele é Expedito;

Ao Henrique, por acreditar, acreditar , acreditar e fazer renascer mulher;

Ao João Alfredo que esteve presente em quase toda a trajetória dessa tese, pelo companheirismo e admiração que sempre depositou em mim;

Ao Marcos que é para mim um fiel e dedicado amigo;

A Neide e Toinha que moram comigo e a cada olhar me enchem de carinho e não terminou, vejam: fazem meus chás, arrumam minhas intermináveis desorganizações, fazem comidas gostosas, ajudam com meus filhos, sem elas tudo seria muito mais difícil;

A Suely Rolnik , Daniel Lins e Teófilos Rífiotis que estimularam essa tese com sugestões, indicações de leituras e com suas produções específicas;

A Zaíra Ary , César Barreira, Ismael Pordeus e Sílvio Gadelha que se colocaram disponíveis a ajudar e a pensar junto comigo;

A Teresa Haguette que acompanhou os meus primeiros passos como pesquisadora. Ela era uma mestra na acepção da palavra. Exigente, rigorosa e muitas vezes, perfeccionista. Comigo foi sempre de uma extrema dedicação e carinho, *in memorium*.

A vocês que, de princípio, achei que viviam do lado de lá, que por serem atores da violência seriam estranhos, inexplicáveis e estariam sempre longe de mim. Com vocês pude viver tudo junto, pude perceber tudo Articulado, caos e ordem, incerteza e certeza, vida e morte. Com vocês, rompi a casca do ovo.

Ao Hip Hop chapas de todo o processo de investigação, mobilizadores de um trabalho nas periferias de Fortaleza que é certamente o grande campo de inovação político-cultural para os jovens proscritos nesse final de século;

À Funcap por ter me agraciado com uma bolsa de estudos o que viabilizou essa investigação;

RESUMO

Esta tese trata de um estudo acerca das relações entre cultura e violência no campo das experiências juvenis de bairros de periferia de Fortaleza. Deve-se ressaltar que não se investigou a violência enquanto acontecimento, enquanto observação direta de uma dinâmica concreta de práticas e relações sociais. O eixo central dessa investigação colocou-se no desafio de identificar o imaginário das gangues acerca da violência e suas construções culturais. As primeiras incursões no âmbito de investigação de dinâmicas juvenis no campo específico da violência, se projetaram sob o objetivo de identificar pistas, recorrências capazes de compor, dentro do contexto cultural desses bairros, mapas de significado cultural. A questão central dessa observação e da construção de um objeto de investigação foi a de pensar o seguinte : o que os jovens de periferia, participantes de gangues e galeras consideram violência? Como se articulam as tramas da violência e, fundamentalmente, que significados elas assumem? o que querem expressar as gangues quando encenam um modo territorializado de violência na cidade? Que referentes culturais dão suporte e produzem a experiência das gangues ? A trajetória metodológica desse estudo seguiu um roteiro etnográfico, constituído a partir de mapeamento prévio do campo e das conexões e encontros com gangues e galeras em múltiplos territórios da cidade. Essas mediações locais quase sempre foram efetuadas por representantes de "posses" do movimento hip hop organizado. No final da pesquisa, escolheu-se uma galera específica (Galera da Quadra) como paisagem etnográfica. Desse modo, à medida em que a pesquisa foi se desenvolvendo, lentamente foi também se delineando o escopo da investigação. A gangue institui-se na dinâmica dos encontros e atuações do grupo; ela não possui uma existência autônoma. A gangue é acontecimento, ato tipicamente mágico de manifestação, ela se traduz na ação, ela nomeia-se na repetição. Sendo muitas vezes a gangue o olhar do outro sobre um conjunto de práticas juvenis. É no momento de manifestação que esses jovens mobilizam o olhar do espectador como meio de traduzir sua inscrição social e instituir-se enquanto gangue. É nessa trilha de ação e produção de sentido, na construção da fenomenologia gangue, que torna-se simplificador o registro de um conceito unificador e totalizador da gangue. Concluímos que se a violência torna-se uma dimensão muda, em nível de discurso produzido no interior da própria gangue, sua manifestação pública acaba ganhando uma positividade e instaurando diferenças. É quando os moradores dos bairros proscritos registram sua existência, tornam públicas as suas redes de exclusão social e desafiam novos olhares e pesquisas.

Palavras-chave: Periferias. Juventude. Arte. Tatuagem. Polícia

ABSTRACT

This thesis presents a study on the relationship between culture and violence within the realm of youngsters' experiences found in poor areas of Fortaleza. It should be noticed that it is not properly an investigation of violence as an occurrence, but as a straight observation of actual dynamics of social practices and social relations. The central challenge of the investigation was to identify the imaginary world of gangs with relation to violence and their cultural background. The first incursions in search of youngsters' dynamics within the field of violence itself aimed at identifying tracks which would lead to occurrences of meaningful cultural maps within the environment of targeted areas. The major issue of the observation and construction of an object of investigation was the following: What is it considered violence by poor youngsters who have joined gangs and groupings? How do machinations of violence are articulated and especially which meaning do they take? What is the gangs' aim when they point to violence-dominated area in the city? What cultural references give support to violence and create the gangs experiences question. The methodological path of this study followed an ethnographic script that was mounted from a previous mapping of the field and a planning for connections and meetings with several territories of the city. Those local mediations were almost always arranged by representatives of "possessions" within the organized hip-hop movement. By the end of the research a specific group (The Courtyard Grouping) was selected as ethnographic landscape. In this fashion, while the research developed, so slowly grew the investigation's major objective. The gang is the breeding grounds for dynamics related to meetings and actions of groups; it does not have an autonomous existence. The gang is an occurrence, a typical spellbinding manifestation; it reveals itself by action, it names itself according to repetition. Many times, the gang is the other's perception about a set of juvenile practices. It is at the time of manifestation that youngsters attract the eye of the public in order to translate their social inscription and imprint their status as members of a gang. As a conclusion, it is advanced that violence becomes a voiceless dimension within the discourse produced in the interior of the gang itself; its public manifestation ends up gaining a positive evaluation and establishing differences. It is at this time that those residents of banned areas register their existence, make public their social exclusion grouping and challenge society in search of a new vision and research of their condition.

Keywords: Poor Areas, Youth, Art, Tattoo, Police

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	12
A NÉVOA BRANCA E O MONSTRO DA NOITE : TERRENOS DA SUBJETIVIDADE	12
INTRODUÇÃO.....	25
GANGUES : “INCLUSÃO” SOCIAL ÀS AVESSAS ?.....	25
ANOTAÇÕES DO DIÁRIO DE CAMPO : FRAGMENTOS DE UM OBJETO DE INVESTIGAÇÃO.....	26
RETALHOS DE UM OBJETO “CONSTRUÍDO”	30
A VIOLÊNCIA COMO MAPA CULTURAL	40
CAPÍTULO UM
O TERRITÓRIO E A FESTA : ESTÉTICA JUVENIL GLOBALIZADA E OS JOVENS EXCLUÍDOS.....	47
A VACÂNCIA DO REFERENTE TRABALHO	48
OS SIGNATÁRIOS DE UMA ESTÉTICA GLOBAL.....	52
O TRABALHO E A REBELDIA URBANA	60
O TEMPO LIVRE É FESTA.....	63
EXCLUSÃO E VIOLÊNCIA : OS OLHARES INDIFERENTES.....	69
CAPÍTULO DOIS.....
TRAJETÓRIAS DA VIOLÊNCIA E DA REBELDIA:
OBJETO E METODOLOGIA.....	75
COMO MAPEAR O IMPRECISO ? : A VIOLÊNCIA DIFUSA E O NOMADISMO JOVEM	76
COMO CONHECER O OUTRO? : O ESTRANHAMENTO DE SI	80
COMO DELIMITAR O DESCONHECIDO? : O “RETARDAMENTO DA CATEGORIZAÇÃO”	85
COMO OLHAR O DIFERENTE ? A IMAGEM VISUAL COMO MAPA CULTURAL.....	88
COMO ABORDAR O DIFERENTE? : “A TEORIA EM ATOS”.....	91
DE FRENTE ÀS GANGUES.....	94
AS ENTREVISTAS : CONVERSAS EM GRUPO.....	97
CAPÍTULO TRÊS.....
REFLEXÕES ACERCA DO IMAGINÁRIO DA VIOLÊNCIA
NAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	102
POR QUE A REFLEXÃO ACERCA DO IMAGINÁRIO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS?.....	103
AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A VIOLÊNCIA NO MUNDO MODERNO	104

MARGENS REVELADORAS DA VIOLÊNCIA.....	119
VIOLÊNCIA E DIFERENÇA.....	129

CAPÍTULO QUATRO

JUVENTUDE E ESTILO : A REBELDIA COMO LEMA, A VIOLÊNCIA COMO MARCA.....138

A JUVENTUDE E A ERA DA RECUSA.....	139
A JUVENTUDE E ESTILOS CULTURAIS DA SOCIEDADE DO CONSUMO...	147
AS GALERAS E GANGUES : FRONTEIRAS TÊNUES.....	156
A GANGUE E O OLHAR DO PESQUISADOR.....	166
GANGUES : A VIOLÊNCIA É A DIFERENÇA	170
ENTRAR NA GANGUE: O EMBLEMA DA INSTITUIÇÃO	172
SAIR DA GANGUE : NOVOS RITUAIS INSTITUCIONAIS.....	178
DA GANGUE PARA O HIP HOP : HISTÓRIAS DE TRANSIÇÃO.....	184
ESTÉTICA E IMAGINÁRIO JUVENIL : AS GANGUES E O HIP HOP	196

CAPÍTULO CINCO

A TERRITORIALIDADE E AS FRONTEIRAS DA VIOLÊNCIA: A DINÂMICA DE FORMAÇÃO DAS GANGUES URBANAS.....201

NORMALIZAÇÃO SOCIAL E REPRESSÃO EM FORTALEZA.....	202
A CIDADE DIVIDIDA; A CIDADE SITIADA	206
O MUNDO DE FORA E O MUNDO DE DENTRO: A TERRITORIALIDADE DAS GANGUES.....	207
A CIDADE E AS INSCRIÇÕES DA POBREZA E DA RIQUEZA.....	212
A REBELDIA URBANA E A AÇÃO JUVENIL.....	218
A CRUZETAGEM : QUEBRA DOS PACTOS TERRITORIAIS.....	221
GANGUES E HIP HOP : A RUA COMO TERRITÓRIO PRIVADO, A RUA COMO POSSE COLETIVA	225

CAPÍTULO SEIS

GRUPOS IDENTITÁRIOS E FRAGMENTAÇÃO SOCIAL :

A VIOLÊNCIA COMO MARCA235

GRUPOS IDENTITÁRIOS E FRAGMENTAÇÃO SOCIAL : QUANDO SER VIOLENTO, SER REBELDE, FAZ DIFERENÇA	236
GANGUES E DELINQUÊNCIA : LIMITES ENTRE A EXCLUSÃO E A VIOLÊNCIA	239

O MUNDO OFICIAL E O MUNDO SUBTERRÂNEO : A “LUTA PELA CLASSIFICAÇÃO”	242
---	-----

SOLIDARIEDADE E IDENTIDADE : A DIMENSÃO LOCAL COMO REFERÊNCIA.	249
---	-----

IDENTIDADE E AUTONOMIA	259
------------------------------	-----

CAPÍTULO SETE

INSCRIÇÕES SOBRE O CORPO:.....

VIOLÊNCIA E MITOLOGIA.....	268
AS CIDADES MODERNAS E A DIMENSÃO DO OLHAR	269
COMUNICAÇÃO VISUAL : O CORPO COMO TEXTO.....	275
SUPER-EXPOSIÇÃO : REFLUXO DOS SÍMBOLOS?	279
IDENTIDADE : O CORPO COMO SINAL	281
DE QUE FALAM AS TATUAGENS?.....	289
MITOLOGIA NO CORPO : TATUAGEM E SINCRETISMO	293
CAPÍTULO OITO	
GANGUES E POLÍCIA : CAMPOS COMUNS DE	
ENFRENTAMENTO, ESTRATÉGIAS DE DIFERENCIAÇÃO .	298
OS CORPOS DOS INICIADOS E OS INVESTIMENTOS DA VIOLÊNCIA: SÃO	
JORGE E O DRAGÃO	299
“ELES SÃO UMA GANGUE”	307
POLÍCIA E GANGUES : A CRISE DAS DIFERENÇAS	309
GÍRIA : LINGUAGEM SECRETA, DEMARCAÇÃO DAS DIFERENÇAS	321
A POLÍCIA, OS DELINQUENTES JUVENIS E A JUSTIÇA	325
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	
ACONTECE TUDO AO MESMO TEMPO AGORA.....	337
BIBLIOGRAFIA	351
ANEXO	368
RELAÇÃO DAS GANGUES DE FORTALEZA IDENTIFICADAS DURANTE A	
PESQUISA	369
GLOSSÁRIO.....	375

APRESENTAÇÃO

A NÉVOA BRANCA E O MONSTRO DA NOITE: TERRENOS DA SUBJETIVIDADE

“Ele é grande, tem ombros largos, anda um pouco curvo : isto passa é o peso da adolescência. Ele é lento, ele é profundo, ele semeia devagar. Ele é desastrado, quebra coisas sem querer, pede desculpas com meio sorriso assustado. É preciso ter paciência com ele. Com os que são grandes como ele. Tanta paciência porque ele pode vir a ser esse silencioso desastrado a vida toda, e não passar disso. É dum dos tipos de adolescência mais perigosos : aquele em que muito cedo já se é um homem curvo, e também se sente a grandeza sem palavras”

(Clarice Lispector. *A descoberta do mundo*, p. 743)

A névoa branca e o monstro da noite

A minha avó paterna era uma contadora de estórias. Não sei bem porque mas, a maior parte das estórias narradas por ela, envolvia morte, fantasmas e madrastas malvadas. Eram almas, esqueletos, bichos-papão, gigantes que engoliam crianças, florestas e bruxas ardilosas. Uma delas chegava ao requinte de focar o caso de uma menina que fora enterrada viva pela madrasta “pelo figo da figueira que o passarinho picou”. Aterrorizada, pedia narrativas de amor com final feliz. Um dia vovó resolveu contar a estória de Maria que espera, interminavelmente, um noivo para casar. Nas noites, é assaltada por uma voz que diz: Maria abra a porta que eu quero entrar. Um gatinho, que com o desenrolar da narrativa se revela como um anjo da guarda, responde: Maria já jantou, já rezou e já foi se deitar. Eis que um dia Maria mata o gato e, sem o impedimento dele, abre a porta e é engolida pelo monstro da noite. Esse monstro passou a rondar minhas noites. Tornou-se preferível deixar a porta sempre fechada para fugir da ameaça de ser devorada pelo imprevisível monstro.

A casa em que fui crescendo localizava-se em frente a uma favela e, de vez em quando, ocorriam discussões, desde bate-boca de vizinhos até brigas mais violentas. Todos corriam para o jardim com a finalidade de apreciar o desenrolar dos acontecimentos. Eu não, procurava o local mais distante e escondido da casa para de nada participar. As situações que envolvessem qualquer tipo de agressão física ou verbal mobilizavam em

mim um profundo sentimento de medo e angústia. Eu tentara, durante muito tempo, fazer de conta que nada disso existia, criara uma névoa branca que filtrava experiências e dava-me a impressão que impedia a visão do lado sombrio dos acontecimentos.

No curso de Doutorado, quando resolvi estudar as gangues, sabia que essa decisão traduzia uma demanda de natureza simbólica. Investigamos temas que estão mobilizando processos internos, investigamo-nos. Ao visitar a primeira gangue, senti que, ali também, embora a névoa não impossibilitasse a visão, revestia tudo de uma tonalidade que não era própria. Esse mesmo véu que parecia encobrir tudo, impedia-me fixar o olhar dos participantes das gangues, era como se eu estivesse lá e não interagisse com a dinâmica dos acontecimentos. Eu sentia como se tivesse um tipo de olhar congelado¹, capaz de reparar apenas aquilo que já conhece, que lhe é familiar. Antes de estranhar as gangues, eu me estranhara. Tudo isso estava me causando um profundo mal-estar. A sensação que tinha, cada vez que adentrava as áreas das gangues, era que experimentava profundos processos de des-territorialização, faltava chão.

Quando cheguei na “gangue sem cérebro das goiabeiras” deparei-me com rapazes visivelmente drogados, reforçados pelo

¹ Suely Rolnik (1997 : 26) numa “insólita viagem à subjetividade”, traduz a importância do olhar, ao convocar do olho uma potencialidade que chamará de ‘vibrátil’, “que faz com que o olho seja tocado pela força que vê”

sentimento de grupo a planejar o próximo “enxame”². Eu não conseguia ver, meu olho buscava refúgio. Eu ouvia mecanicamente como quem sinaliza, logo ao começar, que tem pressa, que não suporta estar muito tempo ali.

Eles sentiam os anteparos que utilizava para não estar diante deles. Vestira uma roupa simples, sem relógio, brincos mas esquecera dos anéis nos dedos. Olhavam uns para os outros e faziam o gesto de quem coloca o anel no dedo, como quem planeja ficar com o que é do outro. Concomitantemente, ligaram um som com um volume alto, música funk, falavam todos ao mesmo tempo, pediam-me trocados aliás, insistiam por trocados e ameaçavam acabar a aula e depois “detonar” tudo, no Centro Comunitário. Era a própria situação tantas vezes evitada que se desenrolava, ali, na minha frente e eu situada bem no centro dos acontecimentos. Queria correr, cerrar os olhos, tapar os ouvidos, queria simplesmente estar longe de tudo aquilo. Pensei que poderia ter escolhido uma pesquisa documental, bibliográfica ou ter continuado em temas que já vinha trabalhando. Paciência, o projeto já havia sido aprovado a minha bolsista contratada e eu estava ali, especificamente, como pesquisadora, para ficar, ver e ouvir. Todos os canais sensitivos deveriam, ao contrário do que sempre ocorrera nessas situações, ampliar meu campo de abertura e percepção. Eu estava diante de núcleos de resistência: meus diante das gangues, das gangues diante de mim. Estávamos perplexos.

² Examinar, a cada termo relativo à linguagem utilizada pelas gangues, o glossário em anexo

Fiquei e conversei. Continuei percebendo os olhares sobre os anéis e, ao invés da reação de esquivar o olhar e fazer de conta que não estava percebendo a trama, decidi expressar que estava vendo e ficar. Quanto mais eles observavam meus anéis, mais eu os olhava e retomava as perguntas sobre suas vidas. Sem me dar conta, fui, lentamente, retirando os véus, a névoa branca dissipava-se e o monstro da noite parecia ficar menos amedrontador.

Ao voltar para casa experimentei uma estranha sensação, um alívio por não estar mais ali e uma vontade enorme de voltar. Porque e para que voltar? Não era apenas pela tarefa de realizar a pesquisa, algo parecia enunciar-se do seguinte modo: **eu quero ver**. Fui ao Pirambu entrevistar os “fanáticos irreverentes executando loucuras”. Nesse segundo momento, ao ser necessário entrar em uma casa e perceber que um cadeado trancava o portão, senti que a minha visão estava mais aguçada³, identificava detalhes, ouvia conversas que me conduziam a pontos antes não observados, e essa visão parecia, também, sinalizar que ali eu estava segura. Vi os santos nas paredes, as fotos de família, as redes armadas em todos os cômodos que da sala podiam ser visualizados, uma única panela no fogão com o “de comer” intacto até aquele final de tarde, quando todos pareciam acordar. Vi as marcas nos corpos e as tatuagens. Comecei a trilhar a linguagem dos sinais, linguagem do silêncio que apenas se

³ Roberto da Mata (1983 : 187), ao falar da sua experiência de pesquisa entre os “apinayé”, coloca que a importância de uma velha frase citada pelos cineastas do passado - diretor, guia meu olho - “Isso para indicar que não é a máquina de filmar que realmente enxerga a realidade, mas o olho do diretor, encarregado de ‘ver’ o mundo como uma unidade em estado de drama permanente. Do mesmo modo todo etnólogo só poderá enxergar aquilo que está preparado para ver”

evidencia nos olhares aguçados e nas escutas atentas. Essa aventura de tudo ver e escutar é paga com energia. Todo o corpo parece vibrar com a percepção que esses sinais vão apontando. Cortes, queimaduras, furadas, marcas de tiros, tatuagens como gritos mudos. Essa estranha linguagem do silêncio que como num movimento arqueológico foi reconduzindo-me às minhas marcas, cicatrizes, vivências de dor e violência. Ao traduzir com as gangues essas marcas, ao adentrar as cartografias do corpo, fui recodificando os signos da violência.

Removida a névoa branca, a nitidez da minha visão traduzia-se num movimento de tudo querer ver. Imaginava-me como um cego que em um dado momento recupera a visão e sai ávido de cor e de formas. Fui então identificando uma curiosa interrelação - quanto mais eu me dispunha a ver e ouvir, a estar realmente ali com eles, até mesmo a ser informada acerca de tudo que eles seriam capazes de fazer, sentia-me mais segura e, conseqüentemente, entre eles tornava-me mais *considerada*, como costumam falar das pessoas que respeitam. Passaram a falar dos roubos, dos assassinatos que cometiam, das tretas com as gangues e a polícia em tom heróico, como quem faz relatos de batalhas vitoriosas, estratégias de luta bem articuladas. Queriam impressionar-me, queriam mostrar “quem se *garante* no bairro”.

Fui pouco a pouco percebendo a necessidade de tomar novas precauções no meu contato com as gangues. Se antes eu não ouvia porque não conseguia escutar plenamente relatos recortados por

experiências de violência, passei a ouvi-los sem a capacidade de discernir o acontecimento em si e as versões caricaturais que as gangues costumam empregar às suas narrações. Pude compreender que a violência para as gangues é um grande espetáculo e que parte dele é pura encenação. Não que elas mintam, adulterem os fatos. É que, para elas, a sensação do excesso, do exagero, do que resvala e transgride ritimiza todo o conjunto de suas experiências. Elas são a caricatura da sociedade do espetáculo e do medo. Foi curioso perceber que tanto as gangues alardeiam sua presença, tentam aterrorizar a população do bairro e das áreas “sujeira”, como a polícia e a imprensa também adentram e protagonizam os espetáculos da violência urbana. O medo se instala em cada um de nós porque somos partícipes de uma ampliada e estratégica engrenagem cuja sustentação é o terror. Fechamo-nos na redoma do individualismo, na crença do salve-se quem puder, tentando eliminar qualquer ameaça de perigo à nossa suposta estabilidade.

Cada vez que dizia pesquisar gangues, seja nas universidades, seja em entrevistas para a imprensa, ouvia sempre a mesma pergunta - como você tem coragem de conversar com componentes de gangues ? Eu então lembrava-me da trajetória de pesquisa em que, não apenas, a noção de medo adquirira novos sentidos como também o significado do termo coragem. Enquanto percebia que vivia cada vez mais em um mundo assolado pelo medo do diferente, do morador do lado de lá, das turbas urbanas juvenis que alardeavam sua presença nos *points* da cidade, ouvia dos participantes das gangues depoimentos sobre ausência total de medo.

Fui então decodificando outras teias do discurso sobre o medo e recompondo cartografias da coragem. Vejam: de um lado percebia que parte do espetáculo da violência era um grande dínamo para uma sociedade com medo, refugiada em muros e fortalezas. Sem o medo não se teria que segregar os diferentes, que estigmatizar os proscritos. De outro, percebia que parte dessa coragem exaltada, panorâmica, advinha da mesma caricatura do medo que constitui as bases da vida social como um todo. Dentro do esforço de investigação, todos esses âmbitos passaram a ser percebidos como uma intrincada rede de relações. Cada depoimento, cada notícia, cada nova ação de enfrentamento policial deveria ser interpretada em uma densa cadeia de acontecimentos e de construções de sentidos.

Comecei a perceber que os relatos das gangues acerca de mortes, de brigas eram muitas vezes recortados por justificações religiosas. Um menino dizia que após realizar roubos ia, às noites, dormir no pátio da Igreja da Sé, Catedral de Fortaleza, porque sabia que lá dormiria sob o olhar protetor e vigilante de Nossa Senhora. Mesmo estando interessada na dimensão da violência entre as gangues, passei a perguntar sobre tudo: passeios, namoros, família, crenças, times preferidos, etc. Parecia descortinar a tão-propalada idéia de que a violência é, de forma restrita, a dimensão destrutiva que recorta a vida social; que violência e não violência atuam de modo **separado**. Ora, essa divisão esboçou-se, logo inicialmente, nas minhas primeiras impressões acerca do caráter de

exterioridade dos acontecimentos relacionados à violência. Tudo estava se recompondo na minha cabeça, eu descobrira que violência e ordem convivem lado a lado. Pensava também que a violência sinalizava apenas destruição, que era expressão isolada da ausência de normas e descontroles pessoais e sociais, como projeção de uma ação intrinsecamente irracional. Com as gangues entendi que a dinâmica da violência induz experiências, institui grupos, ritualiza e positiva os estigmas territoriais⁴. Ao ler estudos sobre violência senti falta de enfoques que pudessem responder a essas percepções que se desenhavam nas experiências com as gangues. Fui compondo o meu campo conceitual à medida que era mobilizada por dimensões que emergiam no relato das gangues. As teorias eram fertilizadas nas experiências, transformavam-se e assumiam tonalidades relativas à dinâmica própria das gangues.

Penso, ao finalizar essa tese, que todo processo de investigação requer do pesquisador uma abertura. Abertura para ver, escutar, deixar mobilizar-se por processos pessoais que possam emergir nessas circunstâncias e que estão, assumidamente, relacionados aos movimentos esboçados no esforço da investigação . O desafio é deixar-se levar, atentamente, pelo rumo dos acontecimentos e, nesse fluxo, construir territórios de sentidos. O pesquisador é um eterno viajante que está sempre conectado e conectando vários mundos culturais. Ao sair de casa e

⁴ Ver Clifford Gertz, **A interpretação das culturas**, 1989 e Michell Foucault. **A microfísica do poder**, 1984, Lóic Wacquant, **Os proscritos da cidade**, 1995 .

adentrar outras esferas da vida social, ele investe energia e recebe na mesma proporção que investe. Ele modifica-se e modifica o mundo.

Ao iniciar uma pesquisa põe-se em movimento uma cadeia de acontecimentos que , certamente, são intermináveis. Passei a ser reconhecida como alguém que pesquisa as gangues e entende de violência juvenil. Percorri fóruns diferenciados para a discussão desses temas. Igrejas, partidos, escolas, corporações policiais, centros comunitários, ONGs e Órgãos Governamentais. Se proibiam os bailes funks, eu era logo consultada pela imprensa a respeito da eficácia da medida acionada. Fui construindo uma **tese em movimento**. Ela se tecia no complexo campo de representação das gangues e nas redes de opinião pública. Quando sentava para ler e escrever partes da tese sentia-me, como bem colocou Gertz, como um anotador, alguém que tenta interpretar uma complexa trama de acontecimentos em que está situado.

Assim como as gangues, estive nas ruas acompanhando os ritos da violência juvenil e, de forma virtual, seus impactos nas mentes e corações dos moradores da cidade de Fortaleza. Compreendi que é esse o meu estilo de exercer o papel de pesquisadora , estar em movimento. Nunca imaginei-me trancada a maior parte do tempo em uma sala, fora do burburinho das ruas, a escrever uma tese. Sou inquieta, é verdade. Quando escrevo por muito tempo, sinto necessidade de mexer o corpo então paro, danço, tomo banho de mar, converso com os amigos e retomo. Foi assim que descobri uma outra faceta relativa ao meu modo de fazer sociologia;

nunca compreendi a elaboração de uma tese como sacrifício. Percebi que cada vez que ela estava próxima de se tornar essa atividade enfadonha, como fala Hanah Arendt (1987), relativa as fadigas e penas, operava-se um corte, nada parecia fluir. Gosto de gente e de escrever. Sou curiosa, observar para mim é puro deleite e escrever é um dos meus prazeres mais raros. Como professora de sociologia, pensei estabelecer um novo desafio como meta para as nossas disciplinas curriculares - mobilizar nos nossos aprendizes o desejo de olhar e escutar o mundo e , sacudidos pelas tessituras do desejo, fazer ciência. Ouvi uma vez, um comentário de Umberto Eco acerca da pouca criatividade no campo das ciências humanas. E ele dizia: *não precisamos de teóricos e sim de pensadores*. Exercitar o pensamento, deixar fluir a imaginação e fazer disso tudo uma aventura do conhecimento é o que se torna emergencial para as ciências sociais nesse final de século.

Foi assim que pude perceber, no contato com as gangues, que nunca em toda a minha vida havia sido tão mobilizada a pensar e a querer compreender. O impacto provocado por uma realidade estranha, por atores que parecem encenar tramas de uma outra cena social, faz do “trabalho de campo” o terreno primordial para o exercício do pensamento e de estímulo à vitalidade do pesquisador social. Quando Löic Wacquant (1995) fala de sua pesquisa nos guetos negros de Chicago, torna efervescente os seus relatos, nos familiariza com o distante e provoca assim a impressão de que todos estivemos lá com ele ou, então, que queremos, também, poder ver e entender. É assim que fui compreendendo a importância da categoria

experiência utilizada por Thompson, historiador inglês. A experiência, quando é vivida sob o signo da abertura, faz do pesquisador alguém que atua no centro da trama dos acontecimentos. Alguém que, ao ousar lançar-se em cartografias estrangeiras na condição de viajante, torna-se um instigante contador de histórias de outros mundos. Para compreender a experiência dos nossos “informantes” - categoria que sempre considerei um tanto quanto instrumental e burocrática - é necessário que estejamos atentos às nossas próprias experiências.

As tramas da subjetividade que tencionamos compreender têm início no complexo e desconhecido terreno da nossa própria subjetividade. A nossa subjetividade, essa eterna desconhecida, se desvenda para nós, em todo o processo de investigação, como matéria-prima dos esforços de decodificação das representações do outro, do desconhecido e como argila para que se possa moldar um mapa possível de interpretação de experiências estrangeiras e muitas vezes exiladas da nossa própria compreensão. Foi assim que percebi a importância de um elemento que acompanhou todo o processo de investigação das gangues: minhas resistências e temores. Eles sinalizavam o campo imaginário que construí ao longo da minha história acerca da violência e de suas instituições no campo da cultura. Aprofundar medos e resistências tornou-se a estratégia mais efetiva para adentrar no complexo mundo das práticas de violências das gangues juvenis.

Foi assim que o monstro da noite guiou-me os caminhos. À distância, podia perceber seu olhar fosforescente a cada momento em que ousava entreabrir novas portas do processo de investigação. Sua ameaça mobilizou em mim o desejo de criação, de precisar pensar novas figurações e novos sentidos para aquele que sempre inquietara meus momentos de escuridão. Com as gangues, na narração de monstros às vezes mais assustadores, mais imprevisíveis, pude notar que a névoa branca é um recurso de resistência utilizado quando é intensa a sensação de estranhamento, quando a ameaça de se diluir na experiência do outro parece fazer sentido. Certamente, quando o monstro se aproxima as névoas parecem, novamente, querer encobrir a visão. De repente, pode-se pensar que não há saída, o olhar resiste e se protege sempre. Mas eis que não. O próprio monstro da noite parece encarregar-se de descortinar os mantos da resistência. Ele quer se fazer ver e, mal sabe, que nesse movimento de apregoar-se ele torna-se, como as gangues, um personagem que parece estar sempre lado a lado dos acontecimentos. Quando as conhecemos, não agem mais por assalto, não vêm como habitante dos pântanos escuros da floresta⁵. Elas estão ali, em cada ponto luminoso das cidades, como figurantes incômodos das cenas costumeiras. Sem névoas, nos fazem enxergar os monstros reais que parecemos

⁵ Roberto da Mata (1983 : 156), ao destacar a importância do papel do etnólogo, indica que “ De fato, só se tem a antropologia social quando se tem de algum modo o exótico, e o exótico depende invariavelmente da distância social, e a distância social tem como componente a marginalidade (relativa ou absoluta), e a marginalidade se alimenta de um sentimento de segregação e a segregação implica em estar só, desembocando tudo - para comutar rapidamente essa longa cadeia - na liminaridade e no estranhamento.

esquecer, nos fazem lembrar dos monstros imaginários que sempre
estamos a ver.

25

INTRODUÇÃO

GANGUES : “INCLUSÃO” SOCIAL ÀS AVESSAS?

“Por que senhor, por que senhor matar, matar ?

o que nos ensinaste a amar, amar

retire do senhor os olhos dos irmãos

para que eles possam ver com o coração”

(Cristiane, “moradora” do território da Praça da Sé)

Anotações do diário de campo: fragmentos de um objeto de investigação

É final de tarde. Fico a esperar nos “points” que o grupo possa se formar. Pouco a pouco, todos vão chegando. Embora se tenha a idéia de que cada um sai da “toca”, na espera por um momento de menor intensidade de luz, que aguardam o momento de se fazerem vistos, não é bem assim. Alguns vêm de casa. Dormem o dia inteiro, não se conta com eles para quase nada antes das cinco horas da tarde. Já outros, vêm do trabalho, da escola mas, curiosamente, com a mesma atitude de quem se encontrava adormecido. É que antes de estar ali, uns com os outros, cada um dos rapazes e das moças, que fazem parte da turma, compactuam um modo de vestir, de se comportar semelhante às outras pessoas da mesma idade.

Usam camisetas, bermudas, sandálias, adereços comuns aos jovens encontrados, por exemplo, no *Shopping Center* mais elitizado da cidade - o Iguatemi. Durante o dia, como nos filmes de heróis clandestinos, protegidos pela máscara do homem comum, anônimo, assumem a identidade de origem, apresentando-se como qualquer jovem estudante ou trabalhador dos bairros de periferia. Nos finais de semana, nos horários de

encontro entre os “enturmados”, vestem-se de modo a não diferenciar-se de qualquer jovem “entendido” de sua geração ou seja, usam brincos, tatuagens e preferem marcas permeadas por signos de um estilo “*bad boy*”.

É nesse paradoxo que a possibilidade de articulação de um duplo jogo de papéis se instaura. É que também os jovens da classe média e dos setores mais privilegiados de Fortaleza, assim como das grandes metrópoles brasileiras, grosso modo, fazem tipos, instauram diferenças. Eles podem ser divididos entre os *playboys*, denominados também de “*mauricinhos*”, e aqueles de estilo mais rebelde, mais alternativo, não importando, para a escolha do estilo, a situação sócio-econômica de cada um deles.

É nos bairros de periferia que os jovens “pobres”, “ganham destaque”, diferenciam-se dos que visivelmente não têm acesso à indumentária capaz de conferir a marca do “cara entendido” e, quando transitam em outros locais, confundem-se com um estilo *global* que parece ultrapassar as barreiras das diferenciações de classe. Esses estilos juvenis, as imagens enunciadas através do uso de *marcas*, não podem ser interpretadas fora da sua inscrição territorial. Em cada lugar, o estilo instaura uma cadeia particular de diferenciações, de semelhanças e de confrontos específicos. Dentro do bairro, o estilo *bad boy* opera um destaque visual, provoca **diferenças**. Os jovens que fazem parte de gangues, contracenantes desse estilo, podem ser mais facilmente

identificáveis dentro dos bairros de periferia que nos espaços que os transcendem. No bairro de periferia, o estilo *bad boy* produz pelo menos dois campos de registros específicos : 1) Identifica visualmente os “jovens pobres”, consumidores das roupas de marca, comumente, de custo elevado no mercado. 2) A marca de “ser pobre”, acoplado aos signos de um estilo *bad*, reforça o estigma do pobre delinqüente.

É nesse jogo de multiplicidade de estilos que eles vão compondo imagens e, através das próprias imagens, possibilitando a produção de **significantes de diferenças**.

Como quase sempre chegava antes da hora marcada, ficava de longe a observar quais dos jovens que se mantinham à distância, viriam compor a turma. Certamente, a idéia acerca do “marginal”, “do mal encarado”, daquele com “pinta” de “mau elemento” - tão recorrentemente descritos nas manchetes da imprensa escrita e falada das grandes metrópoles brasileiras, acerca do fenômeno das gangues de jovens - estava ali cravada no meu imaginário de “pesquisadora neutra”.

No início, eu quase sempre cometia enganos. Imaginava que alguns mais representativos do tipo do pobre, excluído, atores que pontuaram o cenário sociológico dos anos 70 e 80, seriam os participantes das gangues. Eles afluíam para o local do encontro como se fosse necessário cumprir um ritual: vestir-se de modo a sinalizar para os moradores do bairro e demais componentes do grupo que cada um “se garante”, que tem

acesso a todos os itens do consumo “jovem”. É certo que eles não chegam “de cara”⁶; o encontro com o grupo é precedido por uma preparação, por um processo qualquer de drogadição. Ir encontrar-se com a turma significa também, enfrentar brigas habituais dentro da família, onde a figura da mãe aparece como aquela que ralha, que reclama das más companhias e parece não desistir, tal qual pude escutar de algumas delas, de “tirar o filho da malandragem”. Ao chegar, eles pouco falam um com o outro. Ficam e vão ficando ali até chegar o momento de combinar para onde ir, de falar sobre as “galeras sujeira”⁷, e do “agito”⁸ do final de semana.

Curiosamente, ao redor da turma concentram-se crianças de todas as idades. Parecem aprendizes, escutam e quase nunca têm espaço para emitir opiniões ou mesmo para formular perguntas. Elas compactuam de um modo invisível de fazer parte das gangues, assim como as mulheres que quase nunca estão presentes nos locais de concentração. Embora se assinala a sua participação nas galeras, numa proporção de uma mulher para dez homens, em média. É nos “agitos” que elas registram sua inserção nas turmas e, desse modo, acabam participando dos enfrentamentos que possam vir a acontecer.

⁶ Sem terem antes se drogado

⁷ Turmas rivais

⁸ Festas freqüentadas pôr turmas de jovens de periferia cujo DJ, como um animador, vai chamando os nomes de todas as galeras ali presentes.

Os participantes das gangues falam de modo cifrado, quase como uma linguagem forjada para estabelecer diferenças e, desse modo, resguardarem-se. A linguagem das gangues é uma fortaleza das palavras que como um muro delimita lógicas estrangeiras de visão de mundo.

A mesmice das vestimentas, das roupas de marca parece criar um código visual de “inclusão” desses jovens na cultura de massa. As formas de construção das gírias, o seu entendimento restrito no universo das galeras parece conferir um outro estatuto de morador da cidade, uma nova forma de viver, de nela movimentar-se, de ocupar seus espaços e inserir-se nas tramas oficiais dos acontecimentos urbanos. Quando criam formas de sociabilidade “paralelas”, quando excluem-se, (embora formalmente ocupem esses lugares) dos campo de experiência de natureza normativa e de caráter institucional (como a escola, o trabalho, a família) e quando se utilizam das práticas da violência como modo de enunciação, qual o sentido que teriam as experiências das gangues no contexto das grandes cidades brasileiras?

Retalhos de um objeto “construído”

Esses primeiros registros da dinâmica das gangues tomaram uma dimensão mais nítida quando fui apresentada a componentes de um movimento de jovens da periferia, que existe nas grandes metrópoles de

quase todo o Planeta, denominado Hip Hop . Esse grupo tem como campo básico de atuação a música, a dança e o “real grafite”. O contato com componentes desse movimento, como será detalhado nos demais capítulos, ocorreu apenas, coincidentemente, enquanto modo de facilitação do contato com as gangues de alguns bairros, como o Conjunto Ceará e Morro Santa Terezinha. Percebi que parte representativa dos componentes do Hip Hop haviam participado, em algum momento, da experiência de gangues na periferia urbana de Fortaleza.

De acordo com o relato já iniciado, por meio de registros dos diários de campo, pode-se perceber que, inicialmente, os contatos com as primeiras gangues se colocaram como estudos exploratórios que teriam como objetivo tentativas de precisão e delimitação de um objeto de investigação. Eu buscava pistas que me possibilitassem criar hipóteses a respeito de uma prática frontalmente estrangeira às minhas experiências anteriores, tanto do ponto de vista físico-espacial quanto do ponto de vista cultural.

Inicialmente, sabia apenas que queria realizar uma pesquisa acerca da dinâmica da violência juvenil nos bairros de periferia. Não dispunha de eixo básico de reflexão que recortasse todo o esforço de investigação. Como pedaços de um quebra-cabeça, as observações, o encontro com o Hip Hop, as músicas, as tatuagens, a coreografia e a estética corporal dos participantes das gangues enunciaram-se como indícios de uma forma “muda” de comunicação das gangues por via das práticas não diretas da

experiência de violência. A pergunta que formulei para mim, tendo em vista o impacto das primeiras visitas, se colocou como campo central da investigação : **o que querem expressar as gangues quando encenam um modo territorializado de violência na cidade? Que referentes culturais dão suporte e produzem a experiência das gangues ?** Num *rap* produzido por Lobão (Integrante do Hip Hop) pude definir, de forma mais precisa, o campo básico de investigação acerca da dinâmica da violência nas gangues.

“Eu vinha do colégio/mas que situação/eu fui abordado por um cana meu irmão/eu não gostei daquela ocasião/me disseram desaforo e me meteram logo a mão/ eu disse seu guarda não me leve a mal/eu moro aqui no bairro mas não sou um marginal/ Ele olhou para mim e me deu uma cacetada/ parece até piada/ seu guarda você tem que acreditar/ eu venho do colégio e acabo de estudar/ ele disse : tu tá mentindo seu ladrão/ tu vem da Beira-Mar comandando uma arrastão...”

A experiência relativa a associação entre territorialidade, violência e dimensão subjetiva de sentir-se excluído está condensada na frase do *rap* de Lobão quando assinala: **eu moro aqui no bairro mas não sou um marginal**. Essa frase possibilita identificar que a vivência do jovem “pobre” nos bairros de periferia, mesmo sem que o jovem esteja participando de gangues e se inclua na condição de estudante, ostenta uma marca classificatória, segregadora, permeada pelo referente da “marginalidade”. Esse imaginário juvenil é reforçado, por todos os jovens que vivenciam o estigma do pobre/marginal, por meio da idéia de que é necessário criar um modo de se “enturmar” entre os que compartilham da mesma situação.

Porém, há nisso tudo um paradoxo, como o imaginário juvenil está também recortado pelos mesmos significantes que mobilizam um “cana” a tratar um estudante como “marginal”, para os “enturmados” de um bairro, a turma de jovens de um outro bairro, que não seja o seu, é quase sempre denominada de “pilantra”. O jovem de um outro bairro é comumente encarado com desconfiança, sendo considerado quase sempre sob suspeita.

O jovem dos bairros “nobres” da cidade, de outro modo, como não são suspeitos da condição de marginalidade, passam a ser ridicularizados nos discursos da gangues sob o rótulo de “otários”/ “gado”/ “playboy”, e são o alvo preferido do roubo dos jovens participantes das galeras de periferia. Um relato de um integrante do movimento Hip Hop, da Quadra do Santa Cecília, que pode ser identificada como uma “favela” cravada no coração do bairro mais nobre de Fortaleza (a Aldeota), expressa as diferentes significações acerca da condição juvenil na periferia urbana :

“Ontem a noite a gente estava lá e passou um cara. Ai tinha um moleque muito louco, fumou, cheirou, fez lá sei o que. Passou um cara uma e meia da madrugada. Bem parecido o cara. Ai o pessoal dizia -me dá um real, ai o cara respondia - não tenho - Ai os moleque passaram a mão nos documentos do cara. Ai eu disse - devolve os documento do cara ai, que diabo é isso ? Os moleques disseram - é gado. Gado é boy que tem grana, bicho playboyzinho, bicho filho de papai. O cara disse - se eu tivesse dinheiro não estava aqui a pé”

Observa-se que na trama de relações que se constróem nos bairros de periferia, especificamente, o “contexto” cultural juvenil assume

uma configuração particular. Não se pode tomar a cultura como um conjunto de valores e crenças que pairam acima da vida concreta das pessoas. Gertz (1989) explicita o conceito de “contexto cultural”, que vai emergindo na pesquisa acerca da violência juvenil nos bairros de periferia, como pista elucidativa para a análise interpretativa dos registros “anotados” nas várias incursões no campo de investigação.

“Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto⁹, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível - isto é, descritos com densidade”. (p. 24)

Desse modo, a própria dimensão de violência não pode ser pensada de forma dissociada do contexto juvenil dos bairros de periferia. Na situação vivenciada na “Quadra do Santa Cecília”, observa-se que a dimensão do “outro” jovem, que passa dos limites da área da “galera da quadra” - a partir de uma interpretação generalista de cultura - poderia ser percebida dentro de um universo cultural juvenil homogêneo. Por exemplo, na perspectiva “ampliada” da idéia de “cultura de massa”, essencialmente no contexto da “globalização”¹⁰, a “juventude” é a categoria que traduz esse universalismo abstrato, sem contornos definidos. “*A temática da juventude é um dos elementos fundamentais da nova cultura*” (Morin, 1990 : 39), assim como também, aparecem protagonizando as práticas diversas de violência nas cidades. E quais seriam os principais referentes dessa “nova

[GMD1] Comentário:

⁹ Grifos nossos

cultura” e de suas redes de violência, em se tratando da condição juvenil dos moradores de bairros de periferia, dos “proscritos da cidade”? (Wacquant, 1997) Pode-se apontar três dimensões, inter-relacionais¹¹ que compõem os signos de uma “nova cultura” e das tramas de violência dos jovens proscritos : o território, o estigma/identidade, a comunicação visual .

No caso dos jovens moradores dos bairros de periferia, **o território**, embora tenha o referente geográfico como componente simbólico de registro de um “lugar” social, ele vem pode representar zonas de recomposição e de identificação entre os indivíduos e os espaços vividos. Nesse sentido

“O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios ‘originais’ se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais” (Guattari et Rolnik, 1986 : 323).

O território, aspecto central nas observações e pesquisas sobre gangues¹², não diz respeito apenas a uma área circunscrita aos limites traçados nos bairros de origem

¹⁰ Esse tema será aprofundado a seguir

¹¹ Essas três dimensões serão aprofundadas nos demais capítulos.

¹² Ver Maria Stela Graciani - **Gangues - um desafio político-pedagógico a ser superado** - São Paulo, 1994, mimeo.; Mário Jorge Brasil Xavier - **Caracterização das chamadas ‘gangues’ dentro do contexto urbano de Belém: um estudo de casos** - 1995, mimeo; Heronilza Castro e Silva - **Comportamento Juvenil : A representação social dos jovens transgressores construída pela imprensa de Natal**, 1997, mimeo; Coordenação Maria Stela Graciani - **Grupo Organizado de Periferia**

“A medida em que o grupo demarca seu território, seu ‘setor’ onde atua, outros indivíduos devem respeitar essa localização, pois quem por acaso for pego em seu “setor” corre o risco de ser espancado e expulso por ter desrespeitado esta delimitação que fora marcada pelos membros da gangue” (Xavier, 1995 : 32)

*“A respeito de território podemos verificar dois tipos fundamentais : o **território embrião**, no qual se vislumbra a extensão do bairro de origem, sua concentração; o **território de embates**’, onde são travadas as disputas. Nesta área estão inseridas as casas de dança a Av. General Rondon (ponto de encontro da sociedade em geral) a rua” (Wagner, s/d: 14)*

As análises acerca da dimensão territorial, tendo em vista terem assumido um aspecto essencialmente físico-espacial nas observações relativas à dinâmica das gangues, deixam em plano secundário sua inscrição como signo produtor de referentes culturais e de significantes de diferenças entre os moradores da cidade. O território atua, de outro modo, como uma construção cultural, sendo a violência o seu veículo de expressão mais impactante. O território tem a prerrogativa de definir marcas delimitadoras de áreas de domínio mas que atuam, fundamentalmente, como passaporte de *passagem* dos jovens “proscritos” para o palco dos espetáculos iluminados da cultura de massa. Isso porque *“produzida industrialmente, distribuída no mercado de consumo, registrando-se principalmente no lazer moderno, a cultura de massa se apresenta sob as mais diversas formas (informações, jogos, por exemplo)*

do Bairro Jardim Vista Alegre - Norte da Cidade de São Paulo - São paulo, 1994; GAJOP Comportamentos violentos na adolescência - Recife, s/d, mimeo; Wagner Neves de Matos _ Gangues “Protesto à marginalidade ? Um estudo sobre a formação de grupos de jovens denominados gangues em Corumbá; s/d, mimeo; Clivaneide Bezerra - Gangues Urbanas : Os Bárbaros Modernos,

mas particularmente sob a forma de espetáculo” (Morin, 1990: 77). A cidade é desse modo com suas ruas, avenidas, praças, monumentos, edificações uma realidade sógnica que informa sobre o seu próprio objeto: o contexto urbano (Ferraro, 1993: 19). A cidade passa a representar um campo semiológico de referentes da cultura de massa.

O **estigma** do jovem morador dos bairros de periferia atua como *marca* na perspectiva daquela *“dimensão construída pelos homens e escolhida como privilegiada para individualizar o grupo no concerto da diversidade social”* (Ruben, 1986: 23). É o estilo cultural, e os modos utilizados para seus registros, demarcados territorialmente pelo jovem nos “espetáculos urbanos”, que vão definir suas *marcas*. Sob o olhar do “moleque” da “Quadra”, o menino “estrangeiro” que passa pelo “seu” bairro, tal qual foi descrito por integrantes do Hip Hop do Morro Santa Terezinha, *“é um otário, um cordeiro no meio dos lobos, diferentemente do entendido do bairro que já fumou maconha, já foi preso, já furou, que se garante e é considerado pelos outros jovens do bairro”*. Na visão desse grupo, um jovem tipicamente *playboy* que passeia desacompanhado nos bairros de periferia certamente será “detonado” e “escarrado”, ou seja, agredido, quem sabe morto e ridicularizado por todos. O olhar “apressado” do pesquisador iria se deparar com um paradoxo de natureza estética: os “entendidos” da periferia vestem-se de modo a se assemelhar, ao máximo,

aos “plyboys” que só se vestem “nos pano” qual seja, utilizando-se de marcas específicas do consumo juvenil de massa. Como diferenciá-los ?

O estilo utilizado pelos componentes das “galeras” de periferia tem o “boné” - segundo um integrante da gangue do Castelo Encantado - *como documento*, como código de uma **comunicação visual** apenas perceptível entre os enturmados. Eles poderiam ser identificados por meio de um estilo *funk* : “Los Angeles”, “Chicago Blues”, “Orlando Magic”, “Pena”, “Seway”, “Maresia” etc. Os estilos são signos da comunicação visual, um modo de apresentação que opera um refluxo da linguagem para dar passagem a sinais inscritos nos corpos, coreografados nas gestualidades. Esse mesmo estilo é recorrentemente utilizado por um universo ampliado de jovens da classe média que freqüentam o Shopping Iguatemi. De acordo com o “jogo fácil” das aparências, poderia se afirmar que o processo de globalização atingiu frontalmente o universo juvenil padronizando preferências estéticas.

Se percebemos como Gertz (1989 : 28) que a *“leitura antropológica está construindo uma leitura do que acontece¹³, então divorciá-la do que acontece - do que, nessa ocasião ou aquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem , o que é feito a elas , a partir de todo o vasto negócio do mundo - é divorciá-la de suas aplicações e torná-la vazia”*. Acontece que dentro do bairro de periferia, usar “roupas de marca” torna-se um modo de diferenciar-se, de ganhar destaque e, por isso mesmo, segundo o depoimento de integrantes do Hip Hop do Morro Santa

Terezinha, é se colocar quase sempre na condição de suspeito, já que a indagação que se faz de imediato é a seguinte: *“esses caras não têm dinheiro para comprar esse boné, então é roubado”*. Esse mesmo integrante do Hip Hop, que já fez parte da “gangue do Castelo Encantado”, diz o que fez logo que entrou no Hip Hop : *Eu tirei os brincos e troquei logo o boné que era para não chamar atenção.*

“Isso remete à questão de que o padrão veiculado pela mídia não impõe só um modelo estético e sinalizador de um ‘status’ social almejado, mas também um modelo de cidadania - quem não o ostenta é imediatamente jogado para o campo dos desqualificados para o convívio social, sob a suspeita de marginalidade ou de delinquência, ou simplesmente pela demonstração da incapacidade de consumo. Comprar um determinado tipo de roupa passa a ser, assim, quase a condição de circulação no espaço público.” (Abramo, 1994: 73)

A condição de ser excluído, fazer parte de bairros de periferia, como eixo de delimitação temática do objeto de investigação proposto, foi pensado não como “categoria chave” de análise mas, fundamentalmente, como forma de percepção de contextos culturais diferenciados. Como modo de delimitar, a partir do que acontece dentro da dinâmica juvenil desses bairros específicos, um “mapa cultural” particular/universal capaz de produzir uma trama significativa da violência dentro desse contexto. Sendo assim, a condição de exclusão social, aparece na investigação como um “mapa cultural”, capaz de possibilitar perceber ilhas de sentido acerca das práticas de violência ensejadas dentro desses campos .

¹³ Grifos nossos

A violência como mapa cultural

Inicialmente, o trabalho de observação de algumas “galeras” dos bairros de periferia de Fortaleza orientou-se tão-somente pela combinação de duas categorias específicas: violência e juventude. Vale ressaltar que não se investigou a violência enquanto acontecimento, enquanto observação direta de uma dinâmica concreta. O eixo central dessa investigação colocou-se no desafio de identificar o imaginário das gangues acerca da violência. As primeiras incursões no campo de investigação, priorizando o que se pode denominar de exercício de observação da **diversidade** e pondo em destaque experiências e dinâmicas de jovens no campo específico da violência, se projetaram sob o objetivo de identificar pistas, recorrências capazes de compor, dentro do contexto cultural desses bairros, mapas de significado cultural. A questão central, dessa etapa de observação e, concomitantemente, da construção de um objeto de investigação era pensar o seguinte : o que os jovens de periferia, participantes de gangues e galeras consideram violência? Como se articulam as tramas da violência e, fundamentalmente, que significados elas assumem?

A partir da observação direta de gangues localizadas em pontos diversos da cidade foi se delineando algumas ilhas de significado capazes de transmutar a associação entre dois temas violência e juventude em uma “análise interpretativa na busca de significados”. Que pistas foram essas? Quando conversávamos com componentes das “galeras”, auto-entituladas em determinadas situações gangues, como poderá ser analisado nos capítulos subseqüentes o que parecia produzir sentido era muitas vezes uma idéia “esvaziada” de violência, como se não fosse o lógico se falar sobre ela. Um depoimento de um integrante do Hip Hop, ex-participante de gangue, foi elucidativo quando afirmou: *“Glória, eles não vêm violência, violência é a rotina”*.

Nesse momento, a perspectiva de Gertz novamente mobilizou-me a entender que o eixo básico de investigação não deveria se limitar a identificar **como a violência acontece, mas essencialmente “anotar” a sua rede de significados que se produz e reproduz na dimensão territorial como construção cultural**. Para os olhos do investigador a violência é o acontecimento, para a experiência das gangues ela dilui-se até chegar a ser imperceptível, entranha-se no cotidiano até chegar a ser invisível. Desse modo, percebe-se que falar sobre a violência juvenil passa a não fazer sentido no escopo dessa investigação. Assim como na perspectiva de Foucault (1984), sobre a “Microfísica do Poder”, pude perceber que não se deve fazer referências à **violência** e sim às práticas e relações ensejadas no seu campo .

Além do caráter relacional da dimensão de violência, assumido no contexto cultural juvenil dos bairros de periferia de Fortaleza, observou-se que as turmas de jovens de periferia, organizadas em gangues, ao ensejarem suas coreografias de violência, têm como “objetivo” provocar impacto. É na trama da necessidade de impactar, nessa dinâmica de desafiar as outras gangues para que se estabeleça uma “oficialização” (Bourdieu, 1989 : 118) de quem mais **se destaca**, e de quem mais se **garante** no grupo, que se dinamiza a “realização (da gangue)”¹⁴ na manifestação, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado torna-se visível...”

Viana (1996), em suas reflexões sobre o “*Funk* como símbolo da violência carioca”, assinala uma perspectiva elucidativa para compreensão do processo relativo a idéia de como um “grupo virtual, ignorado” passa a ser objeto de atenção da *mídia* e ganha a classificação de “violento”. Ele indaga : *quando o conflito vai ser visto e classificado como violento (...) como um determinado conflito se torna visível para os vários grupos que dele participam e, mais do que visível, passa a ser visto como violento, sendo tratado como tal pelas instituições encarregadas da segurança da sociedade?*” (p. 178/179). Os bailes *funks*, que pontuam a vida social dos bairros de periferia desde final dos anos 80, apenas ao serem identificados pela *mídia* como “violentos”, distanciaram-se da condição de “grupo virtual, ignorado” e tornaram-se manifestos.

“Numa grande cidade, o exótico pode morar ao lado e nunca ser familiarizado. O arrastão foi o “operador lógico” que subitamente transformou o ‘funk’ exótico num ‘funk’ familiar. E como esse caso também prova : a transformação familiarizante nem sempre é domesticação. O ‘funk’ ficou muito mais “selvagem” ao se tornar familiar” (Viana, 1996 : 182)

Que modificações ocorreram nos bailes *funks* além do “operador lógico” acionado pelos arrastões ? Segundo Viana, *“o baile depois do arrastão, passou a ser visto como um fenômeno, antes de qualquer coisa, violento. A violência, e não a diversão, se transformou na sua principal marca, e os funkeiros foram estigmatizados”* (p. 183). De certo modo, os depoimentos dos participantes das gangues vão indicando um outro “operador lógico”, explicitado por um ex-participante de gangue :

“A gente ia antigamente para o baile ‘funk’ e não tinha essa comédia toda. Agora, tem que ver a condição social da juventude. Eu acho que quanto mais ficou pior a situação da juventude na periferia, mais a juventude levou seus tramas para dentro do baile mais deu uma consciência coletiva da batida. Antigamente, tinha o mesmo som e não tinha essa ¹⁵treta. Hoje a moçada diz assim - oh bicho, tá tão paia¹⁶ de um jeito que nem dançar mais eu sei. Tá faltando aquela batida e tal . Antigamente, ia, curtia som. Eu acho que não tinha as brigas de gangues antigamente porque a juventude não levava tantos traumas. O consumo de drogas era menos...”

O baile “funk” , ao “espetacularizar a violência, publiciza todas as tensões sociais que se acirraram na condição juvenil dos moradores de periferia no final do século XX. A violência passa a funcionar como um

¹⁴ Palavra acrescida pela autora.

¹⁵ Briga, confusão

¹⁶ Sem valor

modo de dar visibilidade a conflitos e tensões que permaneceriam virtuais, ignorados se não houvesse o baile como local de “encenação” de uma violência que pulsa no cotidiano dos bairros mas que não encontra, na sua territorialidade, formas de **manifestação** de todo o seu potencial, de toda a sua energia. **A violência atua como um mapa cultural.**

A manifestação da violência, entre os participantes das gangues, passa a ter uma dimensão **positiva** (Rifiotis, 1997) , ela se coloca como campo propulsor de **conflitos** e deflagrador de **diferenças**. Sendo assim, a violência se exerce, dentro da experiência das gangues, como um modo *sui generis* de um segmento ignorado, esquecido nas sombras da periferia se fazer ver, se fazer existir. **A experiência das gangues torna-se assim um modo de “inclusão” social às avessas cujo passaporte é a violência e a marca cultural é o território.** Dentro desse campo de interpretação, delimitador de um “objeto” de investigação, tentou-se identificar que referentes de sentido dinamizam as experiências das gangues.

As práticas ensejadas pelas gangues e galeras, mesmo sob a perspectiva da violência como relação, tendo em vista a visão sinalizada por esses grupos de uma violência difusa, não perceptível; devem ser percebidas de forma entrelaçada aos outros acontecimentos que são, esses sim, identificados e nomeados pelos participantes das gangues. Sendo assim, cada campo de análise interpretativa dessa tese vai se construindo a partir das experiências consideradas significativas para os

representantes das gangues e, desse modo, dignas de serem relatadas.

As tramas da violência foram se delineando “por dentro” dos vários campos de significação recorrentes nas falas das gangues: a vivência juvenil, a idéia de território, a ação policial, a relação entre as turmas (capítulo sobre identidade) e, finalmente cartografia a da violência no corpo.

A discussão do próximo capítulo tomará como referência a perspectiva de produção, em nível global, de uma cultura de massa juvenil e suas interrelações com a dinâmica de formação de turmas juvenis denominadas, de modo geral, gangues e galeras.

CAPÍTULO UM

O TERRITÓRIO E A FESTA: ESTÉTICA JUVENIL GLOBALIZADA E OS JOVENS EXCLUÍDOS

“A lei da selva é traiçoeira, surpresa !

Hoje você é predador, amanhã é presa”

(“Mano na porta do Bar, “Racionais MC”)

A vacância do referente trabalho

Zezé, do Hip Hop, ex-componente de gangues de grafiteiros sabe disso, “arrumar um trampo” talvez seja mais fácil que o cara ficar no “trampo” que arrumou. Há uma marca que está cravada nas mentes e corações dos jovens participantes de gangues que moram nos bairros de periferia: **sentir-se fora, perceber-se excluído**. Esta marca estaria sendo causada pelo fantasma do desemprego? Esta é apenas a ponta do *iceberg*.

O trabalho tem representado o referente central de cidadania nas sociedades mais diversas que pontuam nosso planeta. Ser trabalhador é como adquirir um salvo-conduto moral¹⁷, um suposto passaporte que alinha dois mundos que se entrelaçam através de um profundo abismo: o mundo dos “proscritos”¹⁸ e daqueles que se incluem nas tramas da cidade oficial. *“Ora, esse trabalho, tido como nosso motor natural, como a regra do jogo que serve à nossa passagem para esses lugares estranhos, de onde cada um de nós tem vocação a desaparecer, não passa hoje de uma entidade desprovida de substância”* (Forrester, 1997:7). Produz-se um referente de cidadania que se esvazia de eficácia para uma legião de “proscritos” que se abrigam nas periferias urbanas. O trabalho torna-se uma fantasmagoria. Como uma cidade abandonada, existente e desértica, o trabalho continua

¹⁷ Ver Wanderley Guilherme dos Santos, **Cidadania e Justiça**, 1979, ao introduzir a discussão acerca da dimensão de “cidadania regulada” como medida de criar um hiper mercado informal relativo muito menos a circunstâncias econômicas que a própria regulamentação e intervenção do estado no campo das relações de trabalho.

mobilizando os jovens à procura das ofertas de emprego, inserindo-os momentaneamente no mercado de trabalho. Eles experimentam, participam, até que a força de uma ausência de sentido do trabalho desempenhado, ou a nostalgia do fascínio das experiências de pilhagem vivenciadas entre as turmas nas ruas, manifeste-se:

“O cara tá viciado a roubar relógio fica difícil demais ele sair dessa vida de droga para ir para um emprego ganhar salário mínimo por mês, trabalhando oito horas. Aí, ele começa a ver na cabeça dele a vivência antiga, porque isso fica com a gente sempre. Ganhar cem reais! Então ele fica na vida antiga roubando relógio, vendendo ali, ele ganha cem reais numa semana. Meu irmão é viciado, ele arranhou um trampo no Center Um mas foi despedido porque pegaram ele com chiclete no bolso. É foda ne? Perdeu o emprego por um chiclete e agora tá largado aí. Ele acha que pode sobreviver. Troco muita idéia como ele, digo pra’ ele deixar esse caminho. Ele quer, tô avisando, ele quer!” (Integrante do Hip Hop da Quadra do Santa Cecília).

O chiclete, objeto de pouco valor de troca, acessível a todas as classes sociais, potencializa a expressão da ruptura, do rompimento de uma relação de trabalho que antecede o “descuido”, seja em relação a um chiclete, seja de um objeto de maior valor de mercado. É então que se percebe os motivos da justificação, que o discurso das políticas sociais relativos à “não integração”, à “não socialização”, à “não recuperação” do jovem delinqüente, tenha assumido a estratégia central de inserção do jovem no mercado de trabalho. Essa retórica se reproduz desde o “mundo de dentro”, através da intervenção do companheiro, irmão que já foi de gangue até às ações institucionais: **deixe essa vida, deixe esse caminho,**

¹⁸ Wacquant (1995) evidencia as desigualdades e exclusões etnoraciais e territoriais advenidas do

trabalhe! Eles parecem não acatar sugestões, conselhos, investimentos os mais diversos. Seguem indiferentes e afirmam que podem sobreviver.

“Indiferença da qual a sociedade desperta sempre assustada, escandalizada: ‘eles’ não se integram; ‘eles’ não aceitam tudo com a gratidão que era de esperar - pelo menos sem debater, sem sobressaltos, aliás inúteis, sem infrações ao sistema que os expulsa, que os encarcera na evicção. Nem sem responder à agressão latente e permanente que é seu apanágio, por agressões ainda mais brutais, ostensivas, explosivas que quase sempre ocorrem. Bloqueados numa segregação não formulada, mas de fato, sejam franceses natos ou de origem estrangeira, ou simplesmente estrangeiros, ‘eles’ não têm a decência de não se integrar” (Forrester, 1997 : 58)

A integração é quase sempre tratada, tanto em nível das políticas governamentais, como em certos enfoques acadêmicos, ou do ponto de vista meramente funcional, estrutural ou da perspectiva do “desvio” e da “marginalidade”. São esquecidas as dimensões contemporâneas que têm induzido, de forma mais sistemática, critérios de integração: uma noção de território¹⁹ que transcende a dimensão físico-espacial dos espaços segregados das cidades e uma dinâmica do consumo divorciada dos processos tradicionais de trabalho. A perspectiva de integração ensejada pelos jovens de esferas sociais diversas parece estar atenta a novos

estigma e divisão social no gueto americano e na periferia urbana francesa.

¹⁹¹⁹ A “noção de território é entendida aqui num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que dela fazem a etnologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quando a um sistema percebido no seio do qual o sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente toda uma série de comportamentos, de investimentos nos tempos e nos espaços sociais, culturais estéticos e cognitivos” Suely Rolnik e Félix Guattari em “Cartografias do Desejo”, 1986, pag. 323.

modos de inserção de referentes do que se poderia denominar de uma *cidadania global*. A mundialização concorre para a projeção de um tipo de cidadania que parece não apenas transpor espacialidades tradicionais como, de forma mais drástica, construir outras lógicas de interação indivíduo-espço. Como a cidadania das “cidades mundiais” é por sua essência descentralizada, construída nas navegações de redes internacionais, os indivíduos que não têm acesso a essa dinâmica tendem a enclausurar-se em referentes territoriais catalizadoras de familiaridade e de reconhecimento mútuo. Desse modo, transcender os limites físicos dos espaços “proscritos” do bairro não significa apenas transpor as barreiras da segregação espacial mas, também, experimentar um modo de “re-territorialização” nos espaços integrados à *cultura de massa global*. A cultura de massa “*pode ser considerada como uma gigantesca ética do lazer. Vamos dizer de outro modo: a ética do lazer, que desabrocha em detrimento da ética do trabalho e ao lado de outras éticas vacilantes, toma corpo e se estrutura na cultura de massa*” (Morin, 1990: 68).

Sendo o bairro de periferia o espaço do isolamento e de exaltação da “ética do trabalho”, sendo essa desconectada de uma cultura de massa juvenil, não estariam os jovens, ao transporem os limites do bairro, ao exibirem-se dentro de uma *estética global* juvenil; ao *destacarem-se* através da presença marcante das turmas e dos atos de violência, ensejando um modo de “re-territorialização” na ampliada “ética do lazer” que predomina no lado “oficial” da cidade? Os novos referentes de cidadania, assinalados por Canclini (1994) e por Egler (1995),

aprofundados a seguir, referenciados em aspectos de uma ampla rede de consumo e de comunicação virtual não teriam os jovens signatários da cultura de massa como símbolo e, concomitantemente, porta-vozes mais diretos?

Os signatários de uma estética global

Pode-se falar de uma estética mundial. Nas grandes cidades européias, norte-americanas ou do eixo-sul observa-se um modo universal de vestir-se, da utilização de automóveis, eletrodomésticos, do consumo cultural, do uso da telefonia celular, redes de informatização e de *mídia* homogeneizando gostos e estetizando imagens. Habitantes de pontos diversos do planeta, podem perfeitamente, ao cruzarem por exemplo, a 5ª Avenida, em Nova York, sentirem-se identificados tanto na sua aparência física, como nas gestualidades.

Por outro lado, o critério do consumo que consensualiza e aproxima os diferentes, pode constituir, dentro das mesmas cidades, um profundo sentimento de estranhamento, ao se confrontar produtores/consumidores com a massa crescente dos excluídos dessa mesma trama “global”. Canclini (1995: 61) adverte sobre o surgimento de “comunidades transacionais de consumidores” sendo o consumo,

simultaneamente, um “novo” referente de uma possível “cidadania global” e um “divisor de águas” na construção de uma cidadania inter-territorial.

Território e consumo confabulam um novo modo de produção da cidadania. O que são os espaços segregados senão os signos territoriais daqueles “proscritos” (Wacquant, 1997) das várias esferas de consumo simbólico ou concreto? Situar-se nas periferias urbanas das grandes cidades, registro potencial e tradicional do “cidadão trabalhador”, torna-se signo de expropriação, de destituição de um lugar daqueles que são – potencialmente- não-consumidores. Proscritos da cidade e das suas tramas de consumo. Quando Wacquant realiza sua pesquisa na *banlieu* operária e no gueto afro-americano de Chicago (1997), ele identifica que a ‘desapropriação simbólica’ produz estigmas territoriais. *“O estigma territorial afeta não só a interação com os empregadores mas também com a polícia, a justiça a burocracia do bem-estar social, as quais são todas capazes de modificar o seu comportamento e seus procedimentos quando lidam com um residente de uma cité deteriorada” (Idem: 70).*

Acontece, freqüentemente, dos jovens moradores de periferia, ao trabalharem, preferirem utilizar todo o salário ganho em um mês, apenas com uma roupa de “marca”, com a finalidade de se utilizar dos signos da cultura de massa juvenil. O uso dessas marcas, faz com que a presença do jovem no seu espaço de moradia torne-se o símbolo de uma usurpação, do “roubo” de uma *estética* própria dos jovens de classes média e alta.

Torna-se necessário transpor os limites dos espaços segregados para fazer registros ampliados de uma *estética* que internamente, no bairro, é considerada quase sempre como *usurpação*.

“Olha desde de criança eu trabalho. Sempre gostei de trabalhar. Trabalhei de vendedor de algodão doce, chegadoinha, bronzeador, loreal, tudo isso. Ai eu fui crescendo e ficando com vergonha disso. Ai eu comecei a trabalhar de pedreiro, carroceiro, hoje estou numa firma de carteira assinada. Mas eu acho que todo trabalho que faz receber dinheiro é trabalho. Ai a gente trabalha, compra roupa nova, ai a polícia vem e diz que é roupa roubada” (Integrante da gangue os “Boy Fera”)

Faz-se necessário, para os jovens moradores de periferia, transpor os limites dos espaços “proscritos” para não apenas legitimar-se no campo de uma *estética juvenil globalizada*, como também possibilitar uma profusão de estilos²⁰ através de “*corpos panorâmicos*” (Canevacci, 1990) que *atuam* nos espetáculos urbanos²¹. É sobre a forma do espetáculo que a cultura de massa faz seus registros. “*É através dos espetáculos que seus conteúdos imaginários se manifestam. Em outras palavras, é por meio do estético que se estabelece a relação do consumo imaginário*” (Morin, 1990 : 77). Os corpos dos jovens, corpos expostos em público, ao transporem os limites dos espaços segregados das periferias urbanas, mergulham no turbilhão de olhares e imagens da cidade “inscrita”, oficializando sua *existência*. Por outro lado, verifica-se a vivência de um paradoxo nas

²⁰ Helena Abramo (1994) ressalta que o “estilo não é simplesmente o conjunto de traços que se pode observa num artefato. Ele pressupõe a criação consciente (através de uma eleição intencional de um conjunto de traços com um princípio de ordenação, na qual existe a intenção de diferenciação em relação a outros artefatos. São as dimensões da *escolha* intencional e da *distinção* de um padrão, que são ressaltadas nessa formulação” (pag. 87)

²¹ Ver Helena abramo in : *Cenas Juvenis : punks e darks no espetáculo urbano*, Sertita, 1994.

representações dos participantes das gangues acerca da vivência do trabalho. Se por um lado, eles parecem transgredir o campo imaginário relativo a uma cidadania regulada pelo trabalho, por outro, reproduzem a linguagem dominante cuja tônica são as oportunidades oferecidas ao cidadão trabalhador. No depoimento acima percebe-se, embora o jovem ressalte a idéia relativa às vantagens do roubo ele, por cinco vezes consecutivas refere-se ao termo trabalho. O hiato que parece se constituir na representação dos jovens de gangues é a dinâmica relativa à produção-consumo, ou seja, ser trabalhador, ser consumidor. No imaginário das gangues, embora que ainda reproduzam no discurso a idéia de que o trabalho é o propiciador das necessidades de consumo, é o consumo vetor fundamental. Zaluar (1994 : 115) ao realizar uma pesquisa com delinqüentes percebe que

“O consumismo é uma ideologia da busca do prazer que acabam por valorizar e criar de fato uma ausência de limites aos desejos individuais marcam também a sua presença no quadro de incoerências da cultura predominante que estimula o jovem a tudo isso através da publicidade constante na mídia, especialmente a televisionada. O aqui e agora da realização dos desejos individuais, alguns dos quais impossíveis no atual quadro de baixos salários, diminuição do crescimento industrial e valorização da qualificação para uma carreira profissional de ascensão social, alia-se ao vazio criado pela desmoralização das palavras e das regras de convivência respeitadas e equânimes no país”

Nesse vazio das palavras, nessa ampliada ideologia do consumismo e da busca do prazer, o que passa a dar destaque, a possibilitar campos de inserção social, é a imagem e seus recursos visuais. É sobre o impacto estético e visual que os jovens “proscritos” tornam-se atores nos

espetáculos urbanos. As imagens públicas, nesse final de século, possibilitam modos diversos de existência e de reconhecimento público. “As modernas ideologias estão diretamente impressas sobre a sua superfície visual: elas parecem quase animadas por sua essência ‘mítica’ que as faz agir dentro do corpo da mercadoria. As imagens falantes - ainda que aparentemente mudas - difundem-se a partir de uma mercadoria visual, superando as resistências geracionais, raciais, lingüísticas e classistas” (Canevacci, 1990 : 44) Ganhar visibilidade, fazer excessiva essa visibilidade torna-se um modo não apenas de romper os “muros” e os signos do “estigma territorial” como também, de transposição de dinâmicas localizadas, estancadas nos bairros segregados, para as tramas globais de registro público.

É então que o estigma territorial, marca classificatória, produtora de uma *invisibilidade negativizada*, mobiliza os jovens moradores dos espaços segregados, territorialmente e socialmente, a “positivar” tais referentes, produzindo “confrarias de proscritos” denominadas, quando as práticas de violência tornam-se recorrentes, de **gangles**. A “desterritorialização” produzida na dinâmica segregadora da cidade torna-se, através da experiências das gangles, um modo “avesso” de “re-territorialização”.

A tão desejada integração, vai ocorrer entre as gangles, na apropriação e *adaptação* dos citados referentes básicos de cidadania ao seu próprio modo; a **marca territorial** que ao exacerbar e dar visibilidade à dimensão de estigma provoca uma *inserção*, através de práticas extensivas

de violência; e o **consumo** que intensifica-se através dos roubos de roupas de marcas, bonés, sandálias e adereços possibilitando seus registros, através de uma profusão de estilos, em uma *estética global* juvenil.

“Tal é a importância da aquisição desse tipo de bens para esses jovens, que muitas vezes os vemos fazer enormes sacrifícios para adquirí-los, gastando quase todo o seu salário para comprar apenas uma peça de roupa de marca em mais evidência. É simbólico, também, nesse sentido, que sejam esses justamente os alvos preferenciais de roubo e assalto dos jovens delinquentes - os inúmeros casos de jovens assaltados que têm tênis de couro importados roubados por outros jovens é talvez o emblema mais dramático das ambiguidades e contradições que marcam a condição de inserção/exclusão dos jovens de baixa renda do universo juvenil citadino. (Abramo, 1994 : 73).

“Consumir” a cidade da qual foram banidos, realizarem sua inscrição nos registros do qual foram proscritos, adornarem-se com os elementos estéticos do qual foram expropriados é , finalmente, *ser jovem*.

“Eles são criticados por reagir, por atacar. Na verdade, apesar da delinquência - mas por causa dela também - eles estão em posição de fraqueza absoluta, isolados, obrigados a aceitação total, se não ao consentimento (...) Eles sabem por si próprios que estão sem trabalho, sem dinheiro, sem futuro. Tanta energia perdida. Vítimas por essa razão, de uma dor subterrânea, efervescente, que provoca raiva e abatimento ao mesmo tempo.” (Forrester, 1997 : 62)

As gangues atuam como um campo de propulsão de energias bloqueadas, segregadas, confinadas nos “bairros de desterro” (Wacquant, 1997) realizando, de um modo avesso, a idéia compartilhada de restituição de uma “desapropriação simbólica” (idem) experimentada quotidianamente

na vida dos jovens das periferias urbanas. Qual o momento mais
significante dessa ocupação simbólica que as gangues realizam para fora
dos espaços “proscritos”? A priori, o trabalho seria o campo de
intermediação entre mundos separados. O trem do Maracanaú, distrito de
Fortaleza, traz diariamente uma legião de trabalhadores para o centro vital
da cidade. No domingo, momento de lazer, o trem não funciona. A festa, os
agitos, o baile *funk*, nos finais de semana, vêm possibilitar uma visita da
cidade daqueles, cuja esfera do trabalho, torna-se esvaziada de
significantes de inserção, de inclusão social.

“A pessoa trabalha a vida inteira, no fim não ganha nada. A pessoa tem mais é que roubar as coisas que dá usar, que dá pra’ vender, que dá para lucrar. Por que trabalha a vida inteira, se aposenta e ganha um salário que não dá nem pra sobreviver. Eu trabalhava no Mac Donald’s , na Febemce. Eu deixei porque o gerente disse que eu tava roubando. Só de vez em quando, isso só acontecia quando eu pegava no descuido. Poucos reais, uma mincharia por que o dono de lá é rico. Eu trabalhava no caixa e tirava mesmo, porque ele tinha dinheiro muito e só pagava um salário pra mim de setenta reais” (Integrante da gangue do Santa Terezinha)

“Quando eu era de menor eu era ajudante de mecânico. Mas agora parei. Eu agora não posso nem ir atrás de emprego, nem fazer documento que os pilantra vão atrás. Trabalhar é melhor que roubar, mas ninguém arruma emprego. Roubar tá rendendo mais que trabalhar” (Integrante da gangue FIEL- Fanáticos Irreverentes Executando Lloucucas)

O trabalho aparece para os jovens de periferia como um ponto vazio de definição, seja em relação ao futuro, seja como terreno mobilizador de referentes da *estética juvenil*, seja como fomentador de redes associativas no campo da juventude. O tempo do trabalho passa a ser vivido como um

tempo ausente de significantes no universo juvenil dos bairros de periferia. Assim como o bairro, o trabalho constitui uma “comunidade impossível” (Wacquant, 1997). Que comunidades ainda são possíveis de serem gestadas quando os referentes tradicionais esgarçam-se? Dentro do que Canclini (1995 : 29) vai denominar “novo cenário sócio cultural”, um dos processos que o constitui diz respeito

“à conseqüente redefinição do senso de pertencimento e identidade, organizado cada vez menos por lealdades locais ou nacionais e mais pela participação em comunidades transacionais ou desterritorializada de consumidores (os jovens em torno do rock, os telespectadores que acompanham os programas CNN, MTV e outras redes transmitidas por satélites)”

Tendo em vista a segregação e até mesmo o confinamento dos jovens dentro de espaços segregados dos bairros, tendo em vista as suas dificuldades de acesso e de inserção em comunidades transacionais, eles forjam como alternativa a criação de campos das “comunidades impossíveis”, grupos de “solidariedade fechada”²². Sendo o trabalho um campo minado de reconhecimento, o tempo de vivência e de experiência dos grupos vai se tecendo na vivência compartilhada de um tempo que é quase sempre “livre”. *“Enquanto nada lhes foi sequer insinuado sobre a riqueza que poderia conter seu único luxo, aquele tempo chamado “livre”, que poderia ser livre, vibrante, e fazê-los vibrar, mas que os oprime, torna suas horas desvairadas, inimigas”* (Forrester, 1997: 62) .

²² Ver capítulo sobre “Grupo identitários e fragmentação social “

O tempo livre, tempo pensado como compensação pelo dispêndio do trabalho, é vivido como tempo de vacância, um tempo que é preciso inventar o que fazer. É nesse ponto de indefinição, é nesse vazio, que vem a ocorrer a ruptura com os valores básicos da sociedade do trabalho. A situação do nada o que fazer, a vivência absoluta do “tempo livre” mobiliza o contingente de excluídos a romper com a premissa básica de que “o trabalho dignifica o homem” e afirmar, dentro do campo mais próximo da delinqüência, o seu contrário: “o trabalho não compensa”. É assim que os “vícios da ociosidade” tendem a tornar-se o referente que orienta a conduta cotidiana de todos aqueles que integram o campo da exclusão social.

O trabalho e a rebeldia urbana

A “transgressão” mais evidente da rebeldia urbana talvez seja ficar fora do “campo do trabalho” quando é ele que constitui o terreno básico das relações sociais e produz o seu “capital simbólico”.²³ Ainda no final da Idade Média, o “*mendigo era tolerado e o vagabundo odiado*”²⁴. A vagabundagem era definida pela ausência de domicílio, como “aquele que mora em toda parte”, o “sem fogo, sem lugar”, “sem domicílio”. Observa-se que o nomadismo, no que tange ao “des-enraizamento” do indivíduo de um

²³ BOURDIEU, Pierre. **O Poder simbólico**, Lisboa, DIFEL, 1989

²⁴ MOLLAT, Michell, “**Os Pobres na Idade Média**”, Rio de Janeiro, Campus 1989

espaço físico-geográfico, traz como consequência a ausência de um “lugar” e de um papel social definido.

O fenômeno das gangues juvenis, apesar de se expressar quase quinhentos anos depois, é carregado de um conteúdo simbólico que assemelha-se, de algum modo, àquele projetado em relação ao vagabundos na Idade Média. As gangues instauram uma outra ordem de valores, onde a “vagabundagem”, o “ócio”, a exaltação do “lazer” e a **desvalorização da ética** do trabalho, parecem por em xeque os pilares básicos da sociedade do trabalho. Um dos integrantes da gangue FIEL afirma que *“roubar tá rendendo mais que trabalhar. Eu saio de manhã, roubo dois relógios, é vinte ou trinta reais, isso num dia. Trabalhando um mês todinho você ganha cem reais. E olhe lá, se não atrasar”*.

As gangues condensam um estranho paradoxo, ao mesmo tempo em que rechaçam a ética do trabalho, incorporam e levam ao extremo a realização do lazer e da aquisição, sem dispêndio de energias físicas, dos produtos desejados para consumo. Eles matam por um Tênis, um boné, uma sandália²⁵. A cultura de massa, ao difundir-se por todos os pontos da rede social, realiza um duplo movimento: fala que todos podem ter tudo, e que ao “ter”, eles seriam reconhecidos como sujeitos sociais e, depois nega quase tudo à grande maioria. Ora, se a *“cultura de massa é como uma gigantesca ética do lazer, vamos dizer de outro modo, a ética do lazer que*

²⁵ Mais informações no capítulo referente a Juventude e Rebeldia

desabrocha em detrimento da ética do trabalho”²⁶, não seriam as
gangles porta-vozes e ao mesmo tempo desertoras desse apelo
simbólico?

No estudo sobre os “punks e darks no cenário urbano”, Abramo²⁷
ressalta que “o padrão veiculado pela mídia não impõe só um modelo
estético e sinalizador de um “status” social almejado, mas também um
modelo de cidadania - quem não o ostenta é imediatamente jogado para o
campo dos desqualificados do convívio social, sob a suspeita de
marginalidade ou de delinquência, ou simplesmente pela demonstração da
incapacidade de consumo”. Não seria o “exílio” das gangles uma forma de
adquirir, através da violência, dos saques, dos furtos um passaporte para
sua inserção no campo do consumo e da estetização das condutas?

Porém, ao se contrapor à idéia de que o trabalho “não compensa”,
ela não apenas “afirma” um valor da “cultura de massa” como também
“nega” o pressuposto básico da sociedade do trabalho - apenas o trabalho
confere -respeito e aceitabilidade entre os indivíduos.

Além de se contrapor à idéia básica de que o “trabalho dignifica o
homem”, a experiência das gangles se constitui como apelo a uma
dimensão esquecida na esfera pública, especialmente entre os jovens: a
idéia de pertencimento, de reconhecimento no coletivo do grupo. Ressalta

²⁶ MORIN, Edgar .op. cit. pag. 69

²⁷ ABRAMO, Helena Abramo, op. cit. pag. 73

Morin que²⁸ a “*gangue exerce uma fascinação particular, porque responde as estruturas elementares do espírito humano : baseia-se na participação comunitária do grupo, na solidariedade coletiva, na fidelidade pessoal, na agressividade em relação a tudo o que é estrangeiro, na vindita (vingança em relação ao outro, responsabilidade coletiva dos seus) para a realização dos instintos predadores e depredadores*”. É na festa que todas essas dimensões ganham ritmo, cor, movimento e, nos rituais de reconhecimento, instituem novos modos de registro social.

O tempo livre é festa

Se para uma parte representativa de pessoas ter tempo sobrando é como se fosse uma morte, para aqueles que têm todo o tempo sobrando a vida é morte, é inutilidade e o futuro parece ser sempre uma projeção sem sentido. De outro modo, a própria estrutura do que se denomina divertimento nas sociedades modernas vem se modificando com a mais recente exaltação do lazer. Dumazedier (1994), no seu estudo sobre “A revolução cultural do tempo livre”, observa que nas “festas de antigamente” havia um maior equilíbrio entre cerimônia e divertimento. Ele ressalta que

“Desligado da festa sagrada, o espetáculo tornou-se o aspecto preponderante do lazer cotidiano: espetáculo de teatro, de cinema, de esporte, de televisão, etc. Em função do que se chamou de

²⁸ MORIN, Edgar, op cit. pag. 112

“sociedade do espetáculo, é difícil hoje a participação mais ativa das coletividades que existia na festa antiga” (p. 57).

A festa torna-se o espaço de compensação, proporcionalmente ao dispêndio de energia no processo de trabalho, das frustrações, do sacrifício, das “fadigas e penas” (Arendt, 1987) diárias ou mesmo da ausência do que fazer. O lazer nas sociedades modernas passa a representar a “válvula de escape” das tensões que se acumulam no processo de trabalho ou das frustrações e exclusões que se originam da falta dele. É assim que Dumazedier ressalta a função de equilíbrio que as festas exercem na vida social:

“O indivíduo tem pouca existência autônoma, ele está integrado à comunidade. Se ele não estiver integrado, será marginal, desamparado, condenado. Seus comportamentos são totalmente socializados. Sua liberdade de rejeitar seu deus, seu soberano, seu trabalho, sua família é muito frágil sob pena de sanções graves, freqüentemente mortais. A festa é contexto social onde o indivíduo pode ter direitos de expressão, proibidos na vida cotidiana; ela é uma ocasião para um indivíduo se divertir livremente”, cometendo excessos de todos os tipos, de comida, de bebida ou de luxúria, permitidos ou tolerados, até encorajados, dentro dos “limites” desse quadro social” (1994 : 54).

Desse modo, a “festa” é um acontecimento social que justifica “excessos”, tendo em vista o intenso dispêndio de energia e o conseqüente desgaste sofrido pelos indivíduos nos processos de trabalho. Ela atua como forma de ritualização dos conflitos e tensões sociais, sendo a violência o campo por excelência gerador de visibilidade de tais conflitos e tensões, como um fogo que ilumina e , simultaneamente, incendeia. “O gosto pelo

excessivo (...) parece-nos, com efeito, ser um outro aspecto dominante da violência, aliás, intimamente ligado ao presente, pois é o paroxismo do presente que condiciona as manifestações de excesso" (Maffesoli, 1987 : 52) Na situação vivenciada no terreno da exclusão social, especialmente nos segmentos jovens, a ociosidade, a sensação de descartabilidade já vivenciada na família, a idéia de que o trabalho "não engrandece o homem" torna a vida cotidiana uma experiência intensa de transposição de limites e de investimento absoluto no presente.

A violência ensejada pelas gangues nos momentos de festa, de encontro das galeras "limpezas" com as galeras "sujeira", torna-se apenas mais um modo de expressão da situação de "clandestinidade" que os jovens de periferia experimentam cotidianamente. Abramo (1994 : 94) ao analisar o trabalho de alguns autores acerca da música *punk* assinala que *"as gangues formaram-se para ir e vir dos salões. Foram, assim, criando elementos de identificação próprios - peculiares dentro da elaboração mais ampla do estilo punk - e um sentimento de pertencimento territorial, a partir do qual se distinguiram de outros grupos e mesmo de outras gangues punks. É nos bailes punks que as gangues não apenas fazem registros de sua existência e concomitantemente, do bairro e do território, como também se opõem, se diferenciam e rompem os limites da homogeneização e do enclausuramento a quem são relegadas nos bairros de periferia.*

Para os jovens, que ocupam os **points e os agitos** da cidade, a “festa” passa a ser o acontecimento social por excelência. A festa torna-se lugar de encontro e de formação de galeras demarcadas territorialmente.

“A galera dos Boy Fera começou com o baile funk do Regatas. Aí um colega me disse: vamos formar a nossa galera e aí a gente pode juntar e encarar o som. Ai nos fomos se agrupando, no tempo só tinha cinco e foi chegando mais e hoje somos quinze.” (integrante da Galera Boy Fera)

“Dentro do som a gente fica gritando, junta os bairros e fica dando ‘enxame’ nos outros. Ai lá fora a turma que apoiou não se garante e se junta com outra, a turma maior para pegar outra turma que mora lá dentro. Fica esperando lá fora e rola a peia” (Integrante da Galera do Baixa Pau)

O enfrentamento entre galeras no baile *funk* obedece a um modo de constituição de alianças e disputas segundo uma geografia do estigma territorial que pontua a cidade de Fortaleza. Um estigma territorial que como uma bomba implode com todo os seus megatons na forma das Batidas por Minuto (BPM) das músicas funks, culminando na explosão de energia dissipada nos momentos de “enxame”. O baile funk é o momento onde o sentido de morar num bairro segregado e esquecido ganha notoriedade através dos “gritos de guerra” mobilizados pelos Djs e pelo reconhecimento e afirmação da força de cada galera no momento dos “enxames”. Viana (1996: 187) identifica no baile *funk* um espaço social propulsor de conflitos, de diferenças e de construção de identidades:

“Na pista de dança, há o conflito jovem/adulto, o conflito homem/mulher, o conflito charme/balanço, e tantos outros. Há principalmente conflitos entre as galeras, em oposição/contraste a outras galeras. Todo tipo de festas envolve muitos conflitos, mais ou menos latentes, mais ou menos aparentes. Assim como todo o resto da vida social”.

A música mobiliza e ritualiza os conflitos. Não pode ser qualquer “som”, não pode ser qualquer “batida”, não pode ser qualquer DJ. O som tem que agitar as galeras com batidas elevadas e o DJ deve ser conhecedor de uma certa territorialização e divisão entre as galeras “limpeza” e “sujeira” que se desenha no salão de danças.

“No baile é assim. No meio fica os seguranças, só espaço e os seguranças. Fica de um lado, por exemplo as Barreiras e do outro a Quadra, no meio fica o “X”²⁹, ninguém vai pra cima um do outro porque se for é um chute, uma queda, uma tapa, outra queda” .(Integrante da Galera da Quadra).

“Fica uma turma de um lado e outra turma de outro. Ai quem tá de um lado não pode passar para o outro lado. Ai se o pessoal de um lado vê muito gente no meio, vê muita gente querendo brigar, ai pronto já tá sujo. Quem fica atrás, sentado, namorando tá na santa paz. Os que ficam na frente são os que estão atrás de briga e os que estão atrás estão na santa paz, pode ser de qualquer lado, não tem sujeira, passa lá e não é sujeira não. Pra gente da Quadra o banheiro fica do lado de lá. Quando a gente quer ir no banheiro vai a turma todinha, vai tudinho. A gente se olha e vai com pressa” (Integrante da GDQ - galera da quadra).

O salão do baile projeta a dinâmica de uma cidade dividida, sitiada. O salão do baile é desenho em movimento, um mapa concreto, denso de

uma dinâmica da exclusão social muitas vezes expressa apenas em índices estatísticos. Herschamann (1997 : 73) nas suas observações sobre os bailes *funks*, evidencia que

“A sensação que se tem ao chegar a um desses bailes de comunidade ou clube (no momento em que já atingiu um certo estágio) é de que tudo neles é um convite à fantasia. Ali os jovens colocam toda a sua energia, lançando-se na busca de prazer e exorcização de todas as marcas de opressão e estigmatização. A música e a dança são elementos cruciais de ligação entre as pessoas, são os fios condutores dessa operação alquímica”

O baile *funk* de uma capital nordestina como Fortaleza torna-se um modo juvenil de expressão da estigmatização, da segregação urbana e da exclusão social semelhante a outros que ocorrem em pontos diversos do planeta. As gangues de jovens moradores de periferia, organizadas em torno dos bailes funks, expressando-se através da música, da estética e da violência tornam-se um modo *globalizado* de produção e registro do signo relativo ao ser *jovem “morador do outro lado da cidade”* ³⁰ nesse final de século. Nos bailes *funks* os jovens transpõem as “barreiras da alfândega” ³¹, explicitam a existência da periferia para o centro, expõem, “excessivamente” suas diferenças e, finalmente, instituem, através de rituais não normatizados, códigos próprios sobre o permitido e o proibido.

²⁹ O integrante da GDQ - Galera da quadra se referia ao líder dessa galera, um rapaz muito alto, com músculos bem torneados, com porte de segurança, temido por todas as outras gangues, que um ano depois morreu assassinado.

³⁰ Expressão utilizado pelo Movimento Hip Hop Organizado, de Fortaleza, acerca da condição dos jovens moradores de periferia.

³¹ Expressão utilizada por Michelle Perrot no seu artigo sobre “Os Apaches” noa coletânea “Os Excluídos da História”

Se a “sociedade só se torna permissiva em dias de festa ritual” (Dumazedier, 1994: 45) para os jovens que vivenciam a exclusão social, a permissividade é a tônica cotidiana. Esta permissividade, dentro da própria estrutura do divertimento da sociedade moderna, espetaculariza-se. Dentro das cenas das experiências juvenis a transgressão à ordem torna-se habitual, banaliza-se nas ruas e nas manchetes da *mídia*. Esses seres “desqualificados”, esquecidos, relegados a restos, que meios teriam para ensejar seus espetáculos, para encenar seus “excessos”? Nestas cenas, a violência é meio e é fim, a violência é o próprio espetáculo.

Exclusão e violência: os olhares indiferentes

Uma particular dinâmica da exclusão social passa a ter como foco os “sem lugar”, os “sem trabalho”, os “sem teto” e, inusitadamente os jovens “proscritos” que parecem não apontar uma falta específica, uma carência determinada. Eles evidenciam a cada ato, a cada exposição pública de *corpos panoramáticos*, nas práticas alardeadas de violência, uma territorialidade que parece transpor os limites centro/periferia. Eles põem em destaque uma outra lógica que parece escapar a compreensão da sociedade como um todo, provocando terror e perplexidade.

“Para esse ‘jovens’ (...) o desastre é sem saída e sem limites, nem mesmo ilusórios. Toda uma rede rigorosamente tecida, que já é quase uma tradição, lhes proíbe a aquisição não só de meios legais

de viver, mas também de qualquer razão homologada para fazê-lo. Marginais pela sua condição, geograficamente definidos antes mesmo de nascer, reprovados de imediato, eles são os 'excluídos' por excelência. Virtuoses da exclusão! Por acaso eles não moram naqueles lugares concebidos para se transformar em guetos ? Guetos de trabalhadores, antigamente e sem-trabalho, de sem-projeto, hoje" (Forester, 1997: 58)

Esse segmento, correntemente denominado de “novos pobres”, espalha-se por pontos diversos e parece emergir do lado avesso e obscuro das cidades modernas. Eles parecem vir “do lado de lá”, de territórios que escapam das tentativas de ordenamento e disciplinamento das suas redes de sociabilidade e das regras acordadas entre pares. Telles (1993: 6) ressalta que

“...o fosso social é tão imenso que parece obstruir a possibilidade mesma de uma linguagem comum e, portanto, do convívio social, interlocução e debate comum em torno de questões pertinentes. Isso é propriamente o “apartheid social””

Os “bárbaros modernos”, dos anos 90, se não conseguem alterar os limites que os separam, que os segregam, “invadem” paulatinamente o “lugar do outro”, criando novas territorialidades. Provocam nas suas aparições constantes nos semáforos, nos estacionamento, nas praças, nos *shoppings*, nos *loci* mais apazíveis para o turismo, uma curiosa interlocução entre a ordem e a desordem. Se as regras da segregação urbana pareciam, de certo modo, banalizar e até mesmo não dar visibilidade aos limites de existência e de condição da pobreza ; o

nomadismo dos “novos pobres” já parece representar, por si só, uma forma de violência.

Zaluar (1993:6) identifica os efeitos da presença insólita dos “novos pobres” no espaço urbano quando ressalta que

“Os efeitos mais evidentes desta postura foram a modificação do visual das residências, que passaram a exhibir muros altos, grades fechaduras, alarmes e cadeados, mas principalmente o descrédito na participação em espaços públicos”

A simples presença do “nomadismo pobre” nas grandes cidades já aparece, para aqueles que têm “algo a perder, como uma afronta e um convite aberto à violência. A “quebra” das regras implícitas de estratificação dos “lugares sociais”, a transposição desses limites, enuncia novos modos de expressão da exclusão e da violência urbana. É assim que formas variadas de sociabilidade vão se constituindo a partir dessa inusitada dinâmica da exclusão social.

Os efeitos dessa nova dinâmica da exclusão social vão ser expressos, de forma mais marcante, entre os jovens. O processo de formação de “grupos urbanos”, constituindo uma pluralidade de turmas denominadas “galeras”, parece expressar uma maneira dos jovens se contraporem ao vazio de referentes que recortam o cotidiano das grandes cidades. Eles formam verdadeiros territórios, onde a circulação é apenas permitida entre os enturmados.

Os novos cenários de exclusão social parecem ensejar uma insólita dinâmica social, a presença recorrente de indivíduos destituídos de seus liames com o mundo do trabalho e da sociedade, “descolados” da dimensão tradicional da vida cotidiana dos bairros, ocupando pontos da cidade de intensa visibilidade. Essa forma de vivência da pobreza parece resvalar do campo de ação dos atores clássicos da política: partidos, sindicatos e mesmo das ONGs. Os “novos excluídos”, assim como os “novos movimentos sociais” dos anos 80, parecem surgir “fora”, não apenas do “lugar” da política mas, fundamentalmente, do campo básico da vivência dos direitos sociais e da prática da cidadania.

De certa forma, esses novos excluídos parecem mover-se como alienígenas no cenário social das grandes cidades modernas. Quase nenhuma relação se estabelece entre eles e os demais “incluídos”, inseridos no campo das ações normatizadas e compactuadas coletivamente. Paira a indiferença. *“A indiferença é feroz. Ela constitui o partido mais ativo, e certamente o mais poderoso. Ela permite todas as exceções, os desvios mais funestos, mais sórdidos. Este século é sua trágica testemunha”*. (Forrester, 1997: 41). Não seria a violência uma resposta sangrenta e espetaculosa à indiferença a que são relegados os jovens moradores de periferia? Isso porque se não alardeiam sua presença, assim como os meninos de rua, ela banaliza-se e passa a fazer parte da “paisagem”. As gangues, ao contrário dos demais atores da exclusão social, criam uma *misé en scène* própria da exclusão social; pois ao realizarem sua visita urbana, suas festas, seus atos de “violência

gratuita”, enunciam-se do não-lugar, onde o que predomina é o negação do “passado” e o rompimento de referenciais relativos a qualquer dimensão de futuro.

As gangues expressam as tensões e as rupturas das tramas da exclusão social, oferecendo, ao público, a visão de sua face mais exacerbada, seu ponto paroxístico. É assim que ressalta Dubet (1987: 13) ser *“La galère serait la pointe extrême de la domination, une expérience de survie, tout entière définie para la convergence des forces de domination et d’exclusion”*³²

A experiência mais expressiva e “globalizada” das gangues juvenis urbanas torna-se, talvez, nesse final de século, a face mais visível e mais eloqüente, embora “muda”, da vivência da exclusão social. As gangues representam o “ponto extremo da dominação”, o “amordaçamento” ou mesmo a ausência da esperança no futuro, o espelho onde se pode visualizar facilmente o dilaceramento de valores e das crenças que marcaram o século XX. Se a juventude simboliza a idéia do novo, o estágio de vida referente à passagem do mundo da infância para a fase adulta, ou seja, o signo das transformações; que significantes trariam as gangues para a compreensão de novas tensões na cena social?

³² “A galera seria o ponto extremo da dominação, uma experiência de submissão, inteiramente definida pelas forças de dominação e de exclusão”. Tradução da autora.

A descrição dos passos metodológicos trilhados nessa pesquisa vai possibilitar a compreensão de como as dimensões da cultura e da violência juvenil se projetaram como matrizes centrais de observação. A idéia de um percurso de investigação que vai ganhando forma e sentido ao longo da pesquisa, como poderá ser identificado no próximo capítulo, se por um lado “retardou a categorização” e o melhor delineamento do objeto, por outro possibilitou a abertura para outras dimensões não facilmente visualizáveis na dinâmica juvenil das gangues. Passemos então ao próximo capítulo.

CAPÍTULO DOIS

TRAJETÓRIAS DA VIOLÊNCIA E DA REBELDIA: OBJETO E METODOLOGIA

*“A razão ocidental remete à violência como à sua
condição e ao seu meio, pois tudo aquilo que não
é ela própria encontra-se em “estado de pecado”
e cai então no campo insuportável o desatino”*

(Pierre Clastres, 1968, “Entre o silêncio e o
diálogo”)

Como mapear o impreciso?: A violência difusa e o nomadismo jovem

Talvez a faceta mais peculiar das práticas da violência seja o seu caráter difuso, imprevisível, sem “lugar” definido no corpo social. A violência é uma prática que foge do curso presumivelmente disciplinado e estável da ordem social. Ela emerge como aquilo que não deveria ocorrer, ela parece resvalar de uma outra ordem. A violência urbana assume uma característica mais difusa ainda que outras práticas de violência, isso porque qualquer território, qualquer acontecimento, no cenário ampliado da cidade, pode ser potencialmente violento.

As cidades modernas levaram a um ponto paroxístico as suas experiências de violência urbana. Sabe-se que o “zoneamento urbano”, especialmente nas grandes metrópoles, tenta disciplinar os lugares da “pobreza” e da “riqueza”, qual seja, do caos e da ordem. Com a presença recorrente de setores do “lado de lá” da cidade nos espaços reservados à “ordem” e à “disciplina”, o confronto entre os segmentos excluídos da sociedade e os demais tornou-se freqüente. A violência intensificou-se, espalhou-se, diversificou-se, assumindo uma pluralidade de facetas e uma plêiade de ações.

São, fundamentalmente, os grupos de jovens os “novos” protagonistas da violência urbana neste final de século. Os jovens aparecem como atores por excelência dessas novas dinâmicas urbanas,

adotando o **movimento**, a **velocidade** e a **super-exposição** como referentes centrais nas encenações protagonizadas nos espetáculos urbanos. Como poder acompanhar toda essa dinâmica excêntrica da juventude tendo ainda como foco central de observação as práticas difusa da violência? Dubet (1987: 11) , no seu estudo acerca das “galeras” em Paris, indaga - *“Une expérience aussi faible et diluée peut-elle constituer un objet d’ étude ?”*³³

A tradição peculiar do “fazer” Ciência Social tem a delimitação territorial, qual seja o fator concreto, fixo como referência básica de análise. Tanto as práticas da violência urbana, de modo geral, têm sido difusas, como também, os seus principais protagonistas, os jovens, nomadizam³⁴ em espaços múltiplos da cidade. *“Essa multiplicidade de experiências e papéis sublinha a precariedade de qualquer tentativa fixista na construção de mapas sócio-culturais”* (Velho, 1994: 25). Como “os indivíduos transitam entre n domínios e/ou níveis sócio-culturais”(idem) é necessário se exercitar um olhar descentralizado, em movimento, para fazer também nomadizar o esforço de investigação.

Assumir assim essa perspectiva excêntrica, delineada pelas grupos juvenis, talvez ainda não seja suficiente para possibilitar a compreensão da dinâmica peculiar de suas práticas. É necessário se

³³ “Uma experiência assim falível e diluída pode se constituir num objeto de estudo.? Tradução da autora.

³⁴ A respeito do nomadismo ver Giles Deleuze e Félix Guattari. **Mil Platôs : Capitalismo e esquizofrenia** (I). Rio de Janeiro, Ed. 34, TRANS, v 1, 1995.

exercitar um olhar nômade em relação à dinâmica juvenil, qual seja um olhar aberto à percepção da construção de uma racionalidade recortada pela dimensão do trabalho, da família, da cidade, da violência, dentre outras. Como poder apreender, enquanto “morador do lado de cá da cidade”, as visões acerca da violência e a dinâmica de suas práticas?

Sabe-se que o desejo de compreensão tem se revestido, nas Ciências Sociais, quase como uma forma antropofágica de eliminação das diferenças, cujo objetivo é: trazer o “diferente” para a lógica racional e ordenadora da ciência. A experiência de Clastres, com tribos remanescentes das sociedades-pré escritas, aponta para o drama clássico da antropologia: como compreender “os diferentes”? Para ele, (1990 : 13-14) *“ter-se-á desde muito reconhecido o adversário vivaz, o obstáculo permanente presente à pesquisa antropológica o **etnocentrismo**, que mediatiza todo o olhar sobre as diferenças para eliminá-las e finalmente aboli-las”*. Imagina-se que muitos já estarão indagando: como falar de “diferenças”, de “etnocentrismo” em uma pesquisa cujo cenário é urbano, cujo ator não pertence a um grupo étnico em particular?

Alcança-se assim o ponto nodal do desafio da estratégia de investigação ora proposto - ao mesmo tempo que as turmas de jovens de periferia assemelham-se e buscam mesmo assemelhar-se aos atores-jovens que ganham destaque nas grandes cidades, elas se organizam em “grupos fechados”, criam uma linguagem peculiar, rechaçam o trabalho como forma de sobrevivência, inserem-se na dinâmica da cultura de

massa, desautorizam as famílias e constituem-se na metáfora designada por muitos, como tribos urbanas. Sendo assim, as práticas de rebeldia e de violência, ensejadas por turmas de jovens de periferia, podem representar um modo de “inclusão” social às avessas. Dentro dessa perspectiva, de acordo com Magnani (1992: 50)

“Tribo evoca o ‘primitivo’ e designa pequenos grupos concretos com ênfase não em seu tamanho mas nos elementos que seus integrantes usam para estabelecer diferenças com o comportamento normal : os cortes de cabelos e tatuagens de punks, carecas, a cor da roupa dos darks e assim por diante”

As turmas de jovens, embora busquem formas de expressão estética referendadas no consumo de massa, são os atores sociais que mais parecem expressar *diferenças*, tendo por base a noção compactuada de território e a construção de códigos culturais compartilhados apenas entre os “enturmados”. É como estudar o “diferente” dentro do campo homogêneo das práticas sociais e, por isso mesmo, se incorrer no risco de estabelecer os mesmos padrões metodológicos e as mesmas categorias teóricas utilizadas para os demais atores. Daí se traduz um dilema particular nos estudos de sociedades complexas: como estranhar o aparentemente semelhante ? De outro modo, estabelecidos os liames da diferença, como evitar tentar enquadrá-las, movidos pelo esforço de decifração, nos mesmos referentes clássicos da sociologia dos grupos urbanos?

Essa visão “pendular” (Jefrey) é que possibilitou-me observar as gangues imersas em um foco específico de tensão: expressões de seu caráter idêntico, semelhante e , de outro, estratégias de produção da diferença. Ao colocar-me, então, diante dessa natureza multifacetada das gangues, fui percebendo a necessidade de por em ação uma estratégia metodológica “não fixista”, capaz de dar conta do movimento, da mutação, concomitantemente, ao lado da necessidade de esconderijo encenada por esses atores específicos.

Como conhecer o outro?: O estranhamento de si

A ciência formal é o campo que mais parece permitir a ocultação do trabalhador em relação ao seu ofício. Esse processo de ocultação, inclusive, emerge como ponto positivo no percurso científico quando, mesmo antes de iniciar sua reflexão, o pesquisador sente a premência de justificar: não estou envolvido com o meu objeto de investigação, ou se estou, saberei como distanciar-me. Durante algum tempo, escolhi pesquisar temas fazendo sempre, inicialmente, a isenção necessária, o salvo-conduto da neutralidade científica. Eu não sabia, não pressentia que em cada tema eu também incursionava na aventura do estranhamento e do conhecimento do “objeto-eu- relação-com-o-mundo”. Quanto mais tentava me afastar de um possível envolvimento com o tema de pesquisa,

mais tinha dificuldades de perceber as teias de envolvimento imaginárias tecidas na ocultação entre mim e o “obscuro” objeto de decifração.

Quando imaginei pesquisar dimensões relativas à violência urbana, tomando como “ator-chave” as gangues das periferias de Fortaleza, imediatamente indaguei-me: por que violência? Como mencionei inicialmente, sempre fugi de situações violentas. Para mim, uma manifestação da violência era a pura expressão da irracionalidade, da ausência de domínio do ser humano sobre suas pulsões, seus desejos. O estranhamento, em relação ao uso e manifestação da violência, já havia sido registrado antecipadamente na minha história de vida; adentrar territórios de violência era como “...*tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos...*” (Gertz, 1989: 20). Entender a trama da cultura e da violência na sociabilidade juvenil na cidade, de início, foi como adentrar no terreno do “inexplicável”, do “sem sentido”.

A primeira vez que entrevistei uma gangue talvez movida pelo medo que sobrepujou a neutralidade científica e teimou em mostrar a sua cara, talvez por estar tão distante das áreas que significavam, para mim, a dimensão de cidade ou, quem sabe, por puro temor diante do desconhecido, fui também muito estranhada pelos seus participantes e fui, conseqüentemente, hostilizada. Imagina, eu diante da Gangue sem Cérebro, na Barra do Ceará com os dedos cheio de anéis indianos, sentada com a minha estagiária, freira, diante de uns dez rapazes

visivelmente drogados. Pensei em desistir. Que fazia tentando entrevistar pessoas que mal falavam? Como comunicar-me com eles se apenas a dimensão da fala se apresentava para mim como possibilitadora do entendimento?

O meu “batismo de fogo”, com a Gangue sem Cérebro me levou a pensar, a pensar muito. Tudo parecia confuso, como que invertido, às avessas, ao contrário. Vou tentar esclarecer tanto estranhamento. Primeiro: impossível entrevistar uma gangue. Seus integrantes não respondem perguntas, eles apenas conversam³⁵. Segundo: quase nunca é permitido abordar, em separado, um participante de gangue. Eles são “um conjunto”, apresentam-se no coletivo e, quando falam, são “todos ao mesmo tempo”. Terceiro, e esse ponto, utilizando a linguagem das gangues, “detonou” os meus referenciais clássicos de pesquisa; os integrantes das gangues “falam” quase sempre com o corpo, com gestos, adereços, estilos de vestir, tatuagens que expressam modos de ser e pensar.

Desse modo, quando no segundo momento, adentrei o Bairro do Pirambu ³⁶, e entrei em contato com a “Gangue FIEL - Fanáticos Irreverentes Executando Loucuras - experimentei uma sensação de maior

³⁵ Sobre isso Gertz (1989 : 35) ressalta que “o ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles”. Grifo da autora.

³⁶ O Pirambu é um bairro emblemático da periferia de Fortaleza. No início dos anos 60 organizou a famosa “marcha do Pirambu” pela cidade de Fortaleza como forma de manifestação na luta pela posse do terreno. É, atualmente, um dos bairros mais populosos de Fortaleza, concentrando um dos seus maiores índices de pobreza. É associado tanto a ação de grupos de extermínio como nele atuam setores importantes da Igreja, do grupo “Emaús”, assim como segmentos ligados à área de Direitos Humanos. É

familiaridade e fui convidada a visitar a “fortaleza” da gangue - uma casa de muro alto toda cravada de marcas de tiros.

Dentro da casa pude perceber a aproximação entre a violência e a domesticidade. Na sala bem pequena, uma rede armada, flores no jarrinho de plástico, muitas fotografias, inclusive a de São Jorge com a sua espada vencendo o dragão, painéis no fogo e a presença familiar da mãe. Com o relato dos sete integrantes da FIEL ali presentes, casa e rua, no sentido da rua como espaço da violência e do risco, e da casa, como lugar da família e da segurança, pareciam se fundir e produzir novas textualidades da violência. Para mim, a violência como uma ocorrência que se projeta “do lado de lá” da cidade mas, fundamentalmente, do lado de lá da “ordem” e da “normalização” , começava a se expressar como possibilidade de decifração. Isso porque fui podendo compreender, através da vivência direta nos espaços das gangues, que a violência pulsa e se produz ali no cotidiano da casa e da família, ampliando-se para além dos seus muros.

Ouvi histórias de arrastões , de agressões físicas, relatos contundentes acerca de violência policial ... *“Quando é de menor enrola num tapete e aí mete a chibata que é pra não ficar os hematomas. Há quatro anos atrás me pegaram, algemaram minhas mãos prá trás, algemaram meus dois pés, me derribaram no chão (s.i.c). Botou câmara*

nesse bairro que se iniciam as primeiras “aparições” de grupos denominados de gangues, chegando a ser apontado como bairro de existência de 20 gangues ainda no ano de 1995.

de ar no meu rosto, eu desmaiei três vezes". Nesse momento, após histórias de "furos", tiros e perseguições senti o "mundo rodar". Um menino que há quatro anos atrás viveu isso tudo falando como quem conta que foi ao supermercado e, no caminho, escorregou e se machucou. Foi então o meu segundo "batismo". Com a "FIEL", a violência parecia transbordar as falas e assumir, inusitadamente, texto e contexto.

Tomei cafezinho, "bati papo" com a mãe do "cabeça" da FIEL e, em dado momento me dei conta de que a insistente sensação de constrangimento e estranhamento parecia se esmaecer naquele final de tarde no Pirambu.

Após a visita às outras gangues, senti-me bem mais à vontade, foi quando no Morro de Santa Teresinha, com a gangue da Proafa um dos seus integrantes me propôs - "tia deixa agora eu te fazer as perguntas". Com o olhar fixado no meu, como que querendo confirmar a veracidade da resposta, indagou-me : "Você é contra a violência³⁷"? Eu respondi: Acho que a gangue é uma forma que os jovens encontram para serem vistos, reconhecidos como gente. Falta trabalho, lazer, boas escolas... Foi então que ele interrompeu-me, insistindo: "Você é contra a violência?" Eu retomei o curso da resposta: "A violência é a última coisa que se pode fazer para dizer que se existe no mundo. O melhor é que não se precise usar da violência e que a palavra pudesse valer para fazer acordos, ter direitos, se

sentir parte do lugar em que se vive. A violência é pura ação, ela quebra, fura, atira rouba e mata. Ela é calada, não diz nada”. E devolvi a pergunta: “O que você quer dizer quando usa a violência”? Ele parou, pensativo, e silenciou.

De cima do Morro Santa Teresinha, com a nítida visão da cidade, o lado oeste das favelas, o lado leste das mansões e dos espigões, através da entrevista dada a Marcos³⁷, finalmente pude compreender que a violência não está concentrada no “lado de lá”, assim como nas tentativas de zoneamento urbano do lugar da “ordem” e da “desordem” nas cidades. Ela se dá entrelaçada a todos os outros acontecimentos, ela é , concomitantemente, “destrutivamente criativa”.³⁹

Como delimitar o desconhecido?: O “retardamento da categorização”

Ao ampliar a rede de contatos com galeras territorializadas em pontos diversos da cidade de Fortaleza, fui compreendendo minha dificuldade inicial em delimitar antecipadamente o tema de investigação. Como decidir o que estudar especificamente se, praticamente, desconhecia a dinâmica de vida das gangues dos bairros de periferia de Fortaleza?

³⁷ Esse rapaz encontrava-se num momento de possível passagem da gangue para o movimento Hip Hop, talvez por isso a sua preocupação e formulação de um **discurso sobre a violência**, pouco recorrente entre as gangues.

³⁸ Todos os nomes utilizados são fictícios como maneira de resguardar a identificação dos narradores.

Percebia, enquanto moradora vigilante da cidade, a existência de “turmas” de jovens tanto de periferia como dos bairros de “classe média” e “alta”, atuando em pontos diversos de Fortaleza. Duas decisões foram tomadas antes da minha incursão direta nas “galeras”: interessavam-me os moradores da periferia, onde o sentimento de **exclusão** ganhava contornos também econômicos e, ainda, os grupos que se formavam tendo a **violência** como foco central de ação, denominados amplamente de gangues.

Ao adentrar o espaço de convívio das gangues, ao *conversar* com eles, fui compondo a minha “colcha de retalhos” metodológica. O sentido das tomadas de decisão foram se construindo na medida em que ia adentrando a referência de sentido construída entre os componentes das gangues. Na verdade, assim como Becker (1994: 13), *“eu desenvolvi a lógica depois do fato de sua utilização de modo a tornar meus métodos mais inteligíveis e úteis para os outros”*. Após essa experiência de investigação com as gangues pude compreender que a construção metodológica se verifica mais ou menos assim: o caminhante sabe a direção que quer tomar, conhece os mapas, os obstáculos, a direção dos ventos, ouviu falar de certos atalhos que pode usar alternativamente, mas é, fundamentalmente no caminho que, obviamente, **faz a sua própria trajetória**.

³⁹ Terminologia utilizada por David Harvey no seu trabalho sobre “A condição Pós-moderna”

As “camisas de força” teóricas e metodológicas, onde o argumento de autoridade científica funciona como referencial do saber, impedem que cada investigador se coloque enquanto **autor**. Foi interessante para mim perceber que o quase vazio de referentes existente em torno da temática das gangues, contexto de final do século XX, projetou-me na descoberta do prazer da aventura de se lançar no caminho apenas com algumas pistas. Percebi que assim como Becker (1994 : 12) *“posso parecer antiquado mas prefiro um modelo artesanal de ciência, no qual cada trabalhador produz as teorias e métodos necessários para o trabalho que está sendo feito”*. Desse modo, a liberdade de, imersa no campo de observação, poder adequar registros destacados em outras teorizações, fez-me perceber o esforço de investigação como esforço de criação e, desse modo, em um tema tão marcado pela violência, ser tocada pelo prazer de pesquisar e de compartilhar dessa experiência.

Thiollent (1982: 87), em uma interlocução com Michelat, assinala a importância de se utilizar, como forma sólida de se empreender a investigação, a “estratégia de retardamento da categorização”. As categorias utilizadas se construiriam dentro de um tempo de maturação e solidificação a partir de sua importância no campo de investigação. Foi adotando essa perspectiva de “retardamento da categorização “ que pude observar dois aspectos importantes na experiência das gangues:

a) Que lado a lado às gangues, em alguns bairros, atua o movimento denominado **MH2O - Movimento Hip Hop Organizado**, sendo a rebeldia

o seu núcleo central de ação. O Hip Hop, ao propor uma outra forma de lidar com a violência⁴⁰, incorporando ex-integrantes de gangues, se coloca em um espaço-limite na dinâmica de atuação das gangues.

b) Sendo a comunicação corporal uma prática usual nas experiências das gangues, percebeu-se a necessidade de se desenvolver uma observação através da dimensão do **olhar**, como matéria-prima para uma **antropologia visual**.

À medida em que a pesquisa foi se desenvolvendo, lentamente foi delineando o seu escopo de investigação. Pesquisar a violência entre gangues, tendo como foco de observação os espaços exilados de vivência da exclusão social, representou uma incursão no desconhecido, a aventura de viver o diferente, enquanto expressão tolerada **da diferença** e apenas ir identificando os nexos perceptíveis entre dimensões aparentemente díspares.

Como olhar o diferente? A imagem visual como mapa cultural

Identificar os aspectos múltiplos de comunicação utilizados pelas gangues e o MH2O, onde o aspecto visual assume importância fundamental, mobilizou-me a criar estratégias de investigação

⁴⁰ “violência direcionada” - “ao invés das brigas entre as gangues, que é pobre matando pobre, é melhor brigar rico contra pobre”

concatenadas às nuances próprias dos atores. Desde as primeiras vezes que encontrei e conversei com as gangues, percebi que o esforço de compreensão exigia-me, constantemente, o exercício exaustivo do olhar. Era como se o vazio no uso recortado de certas palavras fosse sendo combinado, tanto pelos gestos desenhados pelos jovens, como pelo meu esforço de compreensão, balizado pela trajetória e movimento do olhar. *Pode-se dizer que eu “ouvira-olhando”*, sendo praticamente impossível fechar os olhos e ensejar uma compreensão das *conversas* apenas pelo sentido das palavras ou frases formuladas.

Tendo sido “o antropólogo geralmente treinado para comunicar o máximo com o objeto de suas próprias pesquisas, apurar o ouvido, usar o próprio caderno de apontamentos (...) porque o que conta é a voz de outras subjetividades” (Canevacci, 1993: 44), vê-se então emaranhado na cultura urbana atual. Nas sociedades complexas, o “corpo é um mapa cultural” (idem), ele fala, explicita “com plena e espontânea autonomia”. Esse caráter visual da comunicação ocasionou um impasse nos parâmetros por mim apreendidos de fazer pesquisa. É como se apenas a fala fosse reveladora e, concomitantemente, era como se apenas a audição fosse mobilizada no processo de pesquisa.

Muitas vezes senti-me como que sacudida pelos jovens no seu afã de se fazerem ser ouvidos pelo que explicavam através do corpo. Eles diziam assim: “Ei!, tá vendo aqui ? Isso aqui foi quando o “Catita” me furou na praçinha da televisão” e, então, encenavam o ocorrido. Depois fui

descobrimos o núcleo central da minha resistência. Nós, cientistas sociais, ouvimos histórias de fatos ocorridos e, mesmo quando fazemos “observação participante”, passamos a maior parte do tempo a perguntar, a indagar, a querer, de preferência, apenas ouvir. Viana (1988: 16) , na sua pesquisa sobre o “Mundo funk carioca”, apesar de muito exercitar a observação, expõe essa dificuldade:

“Além das conversas informais com dançarinos, no final do trabalho de campo, resolvi aplicar um pequeno “questionário” que deveria ser respondido por poucos dançarinos na entrada dos dois bailes (...) Eu mesmo fiz as perguntas para quase uma centena de dançarinos e procurava conversar sobre outros assuntos sempre que possível (...) Eu me sentia completamente ridículo tentando pescar dançarinos aqui e ali, contra suas vontades”

Verifiquei, no caso das gangues, que a fala tem um tom menos realista que a coreografia da violência continuamente estampada diante do olhar protegido do pesquisador. A partir dessa constatação, assim como na experiência de Canevacci (1993: 44) na Praça do Pantheon , em Roma, a pesquisa com as gangues foi tomando o aspecto visual como centro polimórfico que deve ser interpretado e como meio de interpretação. O visual tornou-se, de certo modo, objeto e método (idem). Aos poucos fui observando que , do ponto de vista do olhar-investigador, é como se uma névoa, como anteparo minimizador da visão, atuasse na cena da investigação para que a compreensão se fizesse toda ouvidos. Aos poucos, à medida que a angustia de visualizar a violência foi sendo tolerada, a visão foi adquirindo novos matizes, focalizando pontos reveladores, gestos comunicativos, cicatrizes desenhadas sobre o corpo, tatuagens; a

linguagem corporal foi sendo apreendida como “texto inscrito da lei primitiva, e nesse sentido, *uma escrita sobre o corpo* “ (Clastres, 1990 : 130).

Como abordar o diferente? : “A teoria em atos”⁴¹”

Precauções metodológicas

A experiência de abordar o “diferente” é antes de qualquer coisa o esforço de compreensão em perceber quais os mecanismos utilizados por eles para expressar suas diferenças e estabelecer liames de identificação com as práticas sociais como um todo. O desafio desse tipo de investigação é o de poder mapear “diferenças” sem incorrer no equívoco de percebê-las como uma porção isolada, segmentada ou, de outro modo, como já ressaltou Clastres (1990), “identificá-las” para “aboli-las” e, ao “explicá-las, trazê-las para o campo da racionalidade global. Evitando incorrer no impulso de; ou traduzir as experiências das gangues dentro do campo das práticas essencialmente heterogêneas, como expressões correntes de uma “outra ordem” ou, por outro lado, homegeneizá-las como mais um “produto” da expressão dos *media* e da dinâmica da sociedade de

⁴¹ termo utilizado por Michell Thiollent In “Crítica metodológica, Investigação social e enquete operária”, 1982

consumo; decidi adotar a perspectiva de *conversar* indagando sempre como ocorriam os principais fatos a serem elucidados.

Perguntar “por que” coloca o entrevistado na situação de intérprete das situações que estão sob o foco de interesse do pesquisador. “Por que? *Transfere para o entrevistado um trabalho analítico que o próprio pesquisador deveria estar fazendo*” (Becker , 1994 : 164). Ao perguntar as gangues como ocorriam suas experiências é que pude adentrar numa cadeia de narrações, certamente improváveis de acontecer a partir de uma indagação construída em torno do “Por que”. “As perguntas que sondam detalhes concretos de eventos e sua seqüência produzem respostas que serão menos ideológicas e mitológicas e mais úteis para reconstrução de vivências e eventos passados” (idem).

Ao realizar uma outra pesquisa, em meados dos anos 80, acerca da experiência dos Movimentos Sociais Urbanos, presenciei uma estagiária indagar, mesmo utilizando a perspectiva do “como”, acerca da relação do “estado” com as Associações Comunitárias. A resposta foi a seguinte : “tá muito difícil aqui no bairro o estado das coisas”. Verifiquei a necessidade de identificar - como se desencadeiam os **referenciais de linguagem compactuados** entre os acontecimentos - a partir da experiência específica observada.

Ao longo da minha trajetória enquanto pesquisadora, fui entendendo que a fala, assim como a linguagem, tem o poder de revelar e

de ocultar ou, de outro modo, de falar para além do texto legível, daquilo que é “dito”. Na pesquisa entre as gangues, quantas vezes, aconteceu de indagar a respeito de determinado assunto e ouvir relatos relacionados a outras vivências. Entre os jovens, pertencentes a grupos visivelmente estigmatizados, a fala é um terreno ambíguo, “deslizante”, sendo necessário, antes de se tentar trabalhar com “pedaços” de narrações, se **tentar perceber como aqueles atores “falam”, como organizam a lógica de sua cadeia discursiva.**

É desse modo que pude perceber que nem sempre negações e silêncios significam o nada a declarar. *“Uma palavra pode ser ao mesmo tempo uma mensagem trocada e a negação de toda a mensagem, ela pode se pronunciar como signo ou como contrário de um signo”* (Clastres, 1990 : 87). Entre as gangues a duplicidade das palavras, suas ambigüidades, tanto no sentido da não afirmação como na tentativa de negar o que eles supõem enquanto valores dominantes, é uma prática decorrente, cabe ao pesquisador ir rastreando os vários significados assumidos.

Em pesquisa, assim como nas Ciências Sociais, vivemos sempre um incômodo movimento “pendular”(Jefrey). Quando pesquisamos, somos seres falantes, perguntadores, queremos saber tudo. Ao obter respostas , muitas vezes deparamo-nos com um emaranhado de depoimentos que manipulamos mobilizados pela expectativa de encontrar ali todo o “quadro explicativo” para as questões previamente formuladas. Bourdieu (1989:

121) evidencia os meandros do impasse vivido pelo pesquisador quando se depara com o o conjunto de “representação dos agentes” :

“Mas esses investigadores não fazem melhor quando, abdicando da distância do observador, retomam à sua própria conta a representação dos agentes, num discurso que, à falta de meios para descrever o jogo em que se produz essa representação e a crença que a fundamenta, não passa de uma contribuição entre outras para a produção da crença acerca da qual haveria que descrever os fundamentos e os efeitos sociais”

Compreende-se que mesmo de posse de um rico acervo de entrevistas, onde a diversidade de detalhes concretos, eventos e de sua seqüência estejam contemplados, faz-se necessário a percepção - que embora construída a partir da trama de investigação a transcende - do **jogo em que se produz essa representação e a crença que a fundamenta**. Essa talvez tenha sido a minha preocupação fundamental ao pesquisar a dinâmica das gangues, tentar dar conta da diversidade de representações de seus participantes mas sem perder de vista o “jogo de representações” encenados assim como as crenças que a consolidam.

De frente às gangues

Como não parti de uma estratégia teórico-metodológica fixa, pré-elaborada, iniciei as entrevistas com as gangues tendo em vista o

seguinte requisito : sendo uma gangue pertencente aos bairros de periferia da cidade e tendo conseguido transpor o difícil acesso à mesma, ela já se tornava assim parte do quadro de investigação. Sabia que não apenas era impossível, como arriscado, chegar a uma gangue por um contato direto, nos locais em que atuam e se concentram. Mesmo podendo conseguir uma aproximação amistosa, o desconhecimento da minha identidade, da minha procedência iria provocar uma limitação drástica na veracidade de nossas *conversas*. Desse modo, inicialmente, não poderia eleger um critério rígido de escolha dos meus entrevistados.

A seleção da minha assistente de pesquisa obedeceu, fundamentalmente, à condição de facilidade de contato com algumas gangues. Ela como estudante de Ciência Sociais, freira, dentro da linha da Igreja Católica de “opção pelos pobres”, enquanto moradora de um bairro próximo à maior concentração de gangues da cidade de Fortaleza, o Pirambu, preenchia os principais requisitos. Começamos no seu bairro, como já mencionei, com a Gangue sem Cérebro das Goiabeiras. A presença de um mediador de confiança dos participantes das gangues foi um fator fundamental para o processo posterior de abertura que pode fluir nas entrevistas. À medida em que ia pesquisando essa temática fui sendo solicitada pelos meios de comunicação local para participar de debates, seminários, opiniões em rádios de reconhecida audiência o que, em certas circunstâncias, me valeu o “reconhecimento” de “Glória das Gangues”.

Alba Zaluar (1996: 52) ao mencionar dos limites da explicação local diante da globalização do crime destaca o impacto de sua presença no terreno de discussão de tal temática :

“Às vezes tinha a impressão de que um alto falante acompanhava a minha trajetória de pesquisadora e que, uma vez entrando no debate político que expõem, inflama, aumenta, distorce, é difícil dele sair”

Essa “legitimação” social, como pessoa que pesquisa essa temática, foi abrindo novas fronteiras. Algumas vezes, ao chegar em uma gangue um deles dizia- “Ela é ‘limpeza’ eu já ouvi falar dela”. Ser considerada *limpeza* se colocou como fator fundamental para abertura à informações, à fatos que certamente, se denunciados, poderiam levar à prisão não apenas componentes de gangues, mas também devidamente comprovados, muitos representantes da Lei. Aos poucos o medo foi novamente emergindo e não mais pelo impacto do desconhecido mas por perceber que ia tornando-me alguém que “sabia demais”.

Quando entrevistei, quase sempre com duas visitas, o total de sete gangues, percebi que o conteúdo das *conversas* se repetiam. Desse modo, o problema do acesso à amostragem foi se constituindo através do efeito “bola de neve”⁴², apontando densidade e repetição das narrativas como o momento de finalização do trabalho de campo.

⁴² Ver Howard Becker em “Métodos de Investigação Social”, 1994, p. 155.

Assim como Gertz (1989 : 53), a pesquisa desenvolvida nos vários contatos entre as gangues se construiu tendo em vista a percepção de “pontos invariantes de abordagem” que possibilitaram, na escolha de apenas uma gangue, aprofundar a observação, destacando temas-chave para investigação. Escolhi uma gangue que pode ser considerada “caso exemplar” para a observação das previamente identificadas, “invariantes de abordagem”: exclusão, práticas recorrentes de violência, reconhecimento de suas práticas nos meios de comunicação de massa, convivência próxima ao “Hip Hop” e, talvez, o mais elucidativo, uma “ocupação”, hoje denominada “quadra”, cravada no coração da Aldeota⁴³, toda cercada de residências e edifícios de alto valor no mercado imobiliário.

Foi na Gangue da Quadra que pude, finalmente, fotografar tatuagens, adereços e, tendo sido decidido, espontaneamente entre eles, obter fotos de cada um assim como do grupo “de cara limpa”, todos reunidos: Gangue da Quadra e componentes do Hip Hop.

As entrevistas : conversas em grupo

Considereei o meu primeiro contato tre com as gangues como “ato inaugural” qual seja, uma busca de informações passíveis para uma maior

⁴³ Bairro “Nobre” da Cidade de Fortaleza. valeu uma música de Ednardo que diz assim : Aldeia , Aldeota, estou batendo na porta pra’ te apeirar ...

familiarização com o tema pesquisado, denominado de “estudos exploratórios”. Não levava nenhum roteiro elaborado, tinha apenas elencadas, “de memória”, questões que mobilizavam-me a curiosidade, dando abertura para uma série de outras que emergissem como significativas nesses primeiros contatos. Posteriormente, elaborei um roteiro “aberto” para entrevistas de natureza “não-diretiva”. “O estudo da entrevista não-diretiva, como instrumento de pesquisa sociológica, é indispensável para podermos avaliar seus mecanismos, possibilidades, limitações e implicações” (Thiollent, 1982: 8). A entrevista não- diretiva se colocou como “material bruto” que ia sendo esculpido na medida em que outros referentes foram se delineando.

As pesquisas qualitativas , diferentemente das abordagens quantitativas, exigem uma presença mais vigilante do pesquisador, o uso da sua intuição, assim como da imaginação sociológica enquanto atitudes/atributos primordiais de investigação. *“As situações de pesquisa qualitativa incentivam, poder-se-ia dizer, exigem a improvisação”* (Becker, 1994: 14). Com as gangues o jogo de corpo torna-se um referente “metodológico” fundamental para possibilitar a escuta e a comunicação. As gangues desenvolvem, quase o que se poderia denominar de linguagem cifrada , como forma mesmo de proteger a comunicação. Foi assim que, tendo sido estabelecida a confiança, passava o tempo a indagar: “Mas o que vocês querem dizer com isso”?

Com isso estabeleci uma outra estratégia metodológica, às vezes, mesmo já sabedora do significado de certos termos, ainda assim perguntava, como modo de perceber a lógica da explicação desenvolvida por diferentes jovens. Becker (1993: 165), ao trabalhar com *outsiders*, também indica, no que se trata do uso de gírias, que “*se pode obter informações muito boas insistindo para que seus informantes e entrevistados expliquem a linguagem a ele (entrevistador)*”. Ao explicar, por exemplo, o que é “enxame”⁴⁴ cada grupo acrescentava novos detalhes à essa dinâmica de acontecimento.

À cada entrevista com gangues, eu ficava a imaginar que outra categoria era aquela de captação de informações onde, ao chegar para entrevistar um participante “X”, pouco a pouco, estavam em torno de nós, um número nunca inferior a cinco outros participantes. O reforço do grupo parecia ser um modo usual de enfrentamento do diferente, do estrangeiro. Precisei muitas vezes falar que ia escrever um livro para dizer muitas verdades sobre eles para poder, enfim, dar curso a uma conversa menos tumultuada por uma multiplicidade de vozes em uníssono. Era assim que com a ajuda deles mesmos podia prosseguir e, certas vezes, até mesmo interromper por brigas entre eles provocadas por um apelo não atendido - “cara, deixa a mulher gravar! Foi assim que a perspectiva da **entrevista** foi sendo substituída pela situação freqüente das **conversas em grupo**.

⁴⁴ A junção do grupo para “ganhar destaque” (aparecer em público de forma a provocar impacto), roubar ou “enfrentar” uma outra gangue.

Havia uma “desigualdade” entre nós, não escamoteada.

Thiollent (1982: 81) , ao falar acerca da importância da entrevista não-diretiva, ressalta que

“A desigualdade é inerente a uma situação de comunicação sobre a qual o respondedor não tem controle e permanece separado da interpretação e da utilização social da informação transmitida. Em situação como esta, a não-diretividade dissimula, sob a máscara da reciprocidade e liberdade de fala, a hierarquia e monopolização do saber”

Foi desse modo que as entrevistas foram transmutadas em *conversas*, onde a minha posição de mobilizadora de questões e “ouvidora” das várias *conversas* “desencadeadas pelos temas postos em circulação, colocou-me na condição de uso de uma “atenção flutuante”. Discutida por Thiollent (1989: 86) a “atenção flutuante” permite estimular o entrevistado a explorar o universo cultural sem questionamento forçado”. A “**atenção flutuante**” é um modo de deixar a conversa fluir sem que deixe de ser necessário, em dados momentos, estimular certos assuntos, pedir esclarecimentos de outros e, até mesmo, tentar conduzir os temas das conversas para questões de interesse do pesquisador.

E após compilado o resultado de todas as conversas registradas e transcritas através do permitido uso do gravador, o que fazer? Inicialmente, é válido afirmar que é da pretensão generalista que tem marcado a produção sociológica que desejo afastar-me com essa experiência de pesquisa.

A desistência em alcançar vãos generalistas advém, atualmente, do meu gosto pelo detalhe, da certeza de saber que pesquisar é “anotar” (Gertz, 1989) e inter-relacionar “anotações”, perceber seus jogos, suas tramas, aparentemente invisíveis. Isso porque *“qualquer generalidade que se consegue alcançar surge da delicadeza de suas distinções, não da amplidão de suas abstrações”*. (idem: 35). Foi através desse olhar “denso”, da condição que Saramago, no seu Ensaio sobre a Cegueira, parece apontar: “Se podes olhar vê, se podes ver repara” - que aventurei-me a conhecer as gangues, presenciar sua *misé en scène* da violência, suas marcas singulares, ouvir seus *raps*, prestar atenção nas suas tatuagens para tentar entender seus “gostos” e “desgostos”.

Depois desse dois anos vivenciando de forma não sistemática a dinâmica das gangues, tendo em vista a observação de Morin (1996: 185), quando fala que o “observador altera a observação microfísica; que toda observação que comporta aquisição de informação é paga com energia”, com certeza, eu não sou mais a mesma.

Uma análise mais detalhada do imaginário da violência e rebeldia juvenil talvez, possa lançar novos caminhos para se desvendar os sinais que a experiência das gangues e galeras nos remetem na compreensão de novos códigos de sociabilidade

CAPÍTULO TRÊS

REFLEXÕES ACERCA DO IMAGINÁRIO DA VIOLÊNCIA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

“Essa é a realidade de vida sentida, sofrida

Muitas saudades.

A favela é a nova galera que vai construir o Brasil.

A favela é a nova morada

que ficou pro povo negro que torturou-se no Brasil

Quanta lei maldita, a corrente vai se quebrar

Cai as algemas da polícia.

A favela é a senzala que ficou para o povo negro

Construir o Brasil”

(“Dura realidade”, W Man, MH2O do Conjunto Ceará)

Por que a reflexão acerca do imaginário das ciências sociais?

Concomitante à observação direta das gangues, fui realizando leituras diversas relativas à teorizações e investigações referentes à temática da violência. A primeira idéia que se estabelece, para alguém cujo olhar passa a ser seduzido pela curiosidade acerca das práticas da violência, é de que a violência é uma dimensão estritamente destrutiva da vida social. Quando entrevistamos as primeiras gangues, observei que as mesmas não se situam, como poderá ser identificado ao longo da leitura dessa tese, nos lugares tradicionalmente pensados para interpretar as redes e acontecimentos relativos à violência.

O impacto desse paradoxo foi traduzido pela percepção de toda uma rede de acontecimentos, de códigos de honra e de conduta, da lealdade entre seus membros tão bem traduzida no lema de seus integrantes - todos por um, um por todos - e na produção de uma rede de sociabilidade que na gangue funciona como núcleo mobilizador de experiências e reconhecimento entre seus participantes. Um insistente ponto de interrogação foi acompanhando todo o percurso de investigação : que lugar ocupa a violência como campo propulsor de experiências entre as gangues ? Desse modo, fui começando a esboçar a hipótese: nas gangues, a violência tem uma **positividade**. O mergulho na discussão

acerca da violência e as reflexões que recortam o temário das ciências sociais, mobilizaram-me não apenas a mapear o imaginário relativo às produções que pontuaram essa temática mas tentar identificar, até que ponto, as várias visões acerca dela, instituíram um saber que acaba limitando uma visão mais ampliada e complexa das redes de violência. Percebi que apenas trilhando caminhos já realizados poderia retomar os fios de sentido e reconstruir os campos de produção imaginária da violência. As ciências sociais representam o terreno, por excelência, de discussão e produção de sentido acerca das tramas da violência social. Seguiremos os seus rastros.

As ciências sociais e a violência no mundo moderno

As ciências sociais nascem no coração do mundo moderno. Talvez, por terem sido gestadas sob o signo do “efêmero, do fugaz, do ambíguo” (Lefbevre, 1962) é que, as teorias, nas ciências sociais, são marcadas por todas essas turbulências que recortam o cenário moderno. Tal qual a dinâmica da natureza, um ciclone pode, por um período de tempo considerável, soterrar, deixando no esquecimento, determinado campo de expressão teórica podendo, posteriormente, num esforço arqueológico, ser devidamente resgatado.

A sucessão de fatos históricos e as suas teorias explicativas/compreensivas, não seguem uma orientação linear. Como bem coloca Jeffrey (1987:13) as ciências sociais assumem um movimento pendular, oscilando entre teorias da ação e teorias estruturais. Esse caráter “movediço” das ciências sociais as coloca permanentemente sob o foco de um instigante “dissenso teórico”. É que *“a relação entre a sociologia e seu objeto - as ações dos seres humanos em condições de modernidade - deve, pelo contrário, ser entendida em termos de hermenêutica dupla... o conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto esse universo como a si mesmo como parte desse universo”*. (Giddens, 1991:24).

Talvez, por tais motivos, é que as ciências sociais, mais que as ciências naturais e exatas, sofram diretamente o efeito ciclomático da dinâmica social, sendo mesmo para elas quase uma rotina. As ciências sociais têm a peculiaridade de não apenas interpretar/explicar o mundo e seus acontecimentos mas também, ao analisar, produzir uma teia de sentidos do vivido, recodificar as experiências que recortam o social. Como enuncia Harvey (1992: 153) *“ a circularidade do conhecimento social (...) o conhecimento novo (conceitos, teorias, descobertas) não torna simplesmente o mundo social mais transparente, mas altera sua natureza, projetando-a para novas direções”*. Certamente, por tais motivos é que o movimento pendular das ciências sociais ocorre num ritmo tão intenso, pois, ao produzir conhecimento, ele muda a face do mundo e aponta a necessidade de outras estratégias explicativas.

As produções que recortam o temário da violência nas Ciências Sociais são profundamente reveladoras de sentido. Somos signatários do ideal da ordem, da unidade e do equilíbrio. Para que surgem as ciências sociais senão para explicar o caráter estranho e caótico das insurgentes cidades urbano-industriais? Podemos até mesmo afirmar que está colada à própria ciência social uma série de demandas explicativas capazes de projetar uma idílica idéia de funcionamento estável, de estruturas sólidas, de lógicas racionais de representação de atores sociais não visíveis na observação e vivência social mais concreta. As ciências sociais teriam então um papel emblemático na formação de um imaginário sobre o social, tendo em vista que lhe atribuem um sentido e uma ordem não evidentemente dinamizadas nas suas vivências concretas.

“Do ângulo das ciências sociais, cabe combinar ‘imaginário’ ao adjetivo ‘social’, formando uma expressão compósita e mais apropriada ao tratamento das dimensões simbólicas da sociedade. O objetivo dominante, nesse sentido, diz respeito à recusa em autonomizar a esfera cultural e, reversivelmente, à busca de interrelacionar estrutura social e processos simbólicos” (Arruda, 1993)

Os estudos sobre violência, como se poderá observar a seguir, tendo em vista seu caráter difuso, pouco afeito às observações diretas e de difícil ordenamento por parte dos pesquisadores, têm quase sempre sido elaborados como dimensões complementares, ilustrativas ou auxiliares de fenômenos considerados centrais. Do ponto de vista da violência, um conhecimento mais localizado e outro de natureza mais circular

reproduzem, nos seus enfrentamentos, o movimento pendular referido por Jeffrey.

Observa-se que as teorizações acerca do funcionamento/estrutura da vida social têm quase sempre se constituído tendo por base dualizações; as margens em relação à centralidade; o desvio contraposto à normalidade; a contra-cultura à cultura dominante; o singular ao universal (Gauthier, 1994: 178). Recorrentemente, é na centralidade da dinâmica social que se sedimenta, imaginariamente, aquilo que os cientistas sociais projetam como sendo a sociedade de modo geral. Sendo assim, a “marginalidade”, os “desviantes”, os precursores de uma contra-cultura, fragmentos particulares de experiência social, expõem modos de sociabilidade considerados não “integrados” à dinâmica social mais ampla. Como se constituiria o imaginário social acerca da dimensão da violência? Como se dá a funcionalidade de um sistema imaginário acerca da violência nas ciências sociais?

*“A funcionalidade toma de empréstimo seu sentido fora de si mesma; o simbolismo refere-se a alguma coisa que não é simbólico, e que também não é somente real-razional. Este elemento que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse signifacado-significante central, fonte do que se dá cada vez como sendo indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais ou coletivos - este elemento nada mais é do que o **imaginário** da sociedade ou da época considerada” (Castoriadis, 1982: 175)*

O imaginário social acerca da violência nas ciências sociais tem elegido como “estruturante originário”, como “significado-significante central”, “fonte do que se dá como sendo indiscutível e indiscutido; o “centro” como lugar da ordem, estando os demais acontecimento situados nas “margens” da vida social. O caráter dual das explicações nas ciências sociais, como poderá ser detectado ao longo dessa discussão, parece se utilizar freqüentemente de estratégias contrastivas qual seja, alguém é considerado “desviante” tendo em vista o referente da normalidade. Isso torna-se possível quando a utilização de categorias se dá através de contraposições que projetam regularidades, sistematicidades, possibilitando um tratamento interpretativo “ordenador” por parte do cientista social. Desse modo, até mesmo o leque de conceitos e categorias, comumente utilizadas nas ciências sociais, explicitam a preferência dos cientistas sociais por fenômenos de maior “densidade”, tendo em vista aspectos “estruturais” e “funcionais” da vida social. O imaginário da violência nas ciências sociais, se utiliza dos contrastes das “distinções do que importa e do que não importa” (Castoriadis) nas tramas duais da dinâmica da violência.

A demanda de ordem, o temor da não-unidade, a idéia recorrente de totalidade tem projetado os campos de estudo da violência como a “porta dos fundos” das teorias sociais. A violência “é apresentada como uma parte estrangeira da experiência social, uma ameaça ao

consenso , um arcaísmo social a ser eliminado“ (Rifiotis, 1996: 1) De certo modo, é como se as mesmas visões acerca do caráter “irracional” e “maldito” da violência , o temor da desintegração, se projetassem do psicossocial para o campo imaginário das reflexões e pesquisas nas ciências sociais. É quase sempre no lado sombreado das análises qual seja, situados nas margens, que se projetam os estudos sobre a violência. Do mesmo modo que a dimensão imaginária supõe uma duplicidade, uma virtualidade, uma dobradura no real, a violência se estrutura nesses mesmos significantes.

“O imaginário é o além multiforme e multidimensional de nossas vidas, no qual se banham igualmente nossas vidas. É o infinito jorro virtual que acompanha o que é atual, isto é, singular, limitado e finito no tempo e no espaço. É a estrutura antagonista e complementar daquilo que chamamos real, e sem a qual, sem dúvida, não haveria o real para o homem, ou antes, não haveria realidade humana” (Morin, 1990 : 80)

Como o “retorno do recaiado” (Wacquant), a violência parece, nesse final de século, difundir-se, de forma mais visível, por todo o corpo social, tornando real o irreal , o lado de lá, o antagonico, a realidade generalizada. A violência “deslocaliza-se”, não sendo mais possível se traçar uma espacialização geografia da ordem/violência nas grandes cidades modernas.

Por essas razões é que “o campo de estudos da violência é um território estratégico para os discursos da contemporaneidade, “(Rifiotis: 1996), apontando a necessidade de uma visão do social que, finalmente,

articule ordem e caos e transcenda os discursos de natureza essencialmente denunciatórios, restritos a uma visão fincada na matriz destrutiva do fenômeno da violência.

As discussões acerca da violência circulam em torno de uma idéia-chave que parece aproximar o campo acadêmico e o denominado senso comum: a violência é uma prática essencialmente destrutiva. Não há argumento capaz de por em xeque essa percepção tendo em vista a sua natureza óbvia e também não é esse o ponto que ocasiona a inflexão nas análises acerca desse fenômeno. A formulação simplificadora acerca do caráter destrutivo da violência tem se colocado com um ponto inicial e final, das análises nesse campo, afastando-se do que representa o “fio de ariadne” no estudos sobre a violência “: qual seu papel, qual sua funcionalidade na dinamização da vida social? Girard (1990 : 47), ao analisar as inter-relações entre a violência e o sagrado, sugere que

“O sagrado é tudo que domina o homem, e com tanta mais certeza quanto mais o homem considere-se capaz de dominá-lo. Inclui portanto, entre outras coisas, embora secundariamente, as tempestades, os incêndios das florestas e as epidemias que aniquilam a população. Mas é também , principalmente, ainda que de forma mais oculta, a violência dos próprios homens, a violência vista como exterior ao homem e confundida, desde então, com todas as forças que pesam de fora sobre ele. É a violência que constitui o verdadeiro coração e a alma secreta do sagrado”.

A interrelação entre a violência e sagrado, na visão da Girard, possibilita perceber que, ao contrário de seu teor essencialmente

destrutivo, a violência vai exercer um destacado papel para o *equilíbrio* da ordem social. A violência, nesse final de século, tem como referentes, valores relativos tanto ao campo do sagrado como o das grandes mitologias. Ela aparece sempre na projeção fantasmagórica de um acontecimento que se projeta de fora da racionalidade da vida social. Embora o imaginário sobre a violência se constitua no centro operativo de um saber técnico, justificado sempre por processos de caráter científico e prático, ele tem uma existência virtual, amparada nas mitologias travestidas de uma luta entre o bem e o mal.

“As grandes mitologias contêm, de maneira misturada, as diferentes virtualidades e os diferentes níveis imaginários. Mas cada grande mitologia possui suas próprias estruturas, e cada cultura orienta relações próprias entre os homens e o imaginário. Uma cultura, afinal de contas, constitui uma espécie de sistema neurovegetativo que irriga, segundo seus entrelaçamentos, a vida real de imaginário, e o imaginário de vida real. Essa irrigação se efetua segundo o duplo movimento de projeção e identificação (...) o imaginário é um sistema projetivo que se constitui em universo espectral e que permite a projeção e a identificação mágica, religiosa ou estética” (Morin, 1990: 81)

Na nossa cultura, a violência, quando emite seus sinais, irriga o imaginário de vida “real”, aquilo que aparece como da ordem do *instituinte*⁴⁵, como *criação social* torna-se, por um instante, realidade. Quando se fala que a violência é destrutiva, o que quase nunca fica expressa é a idéia nela embutida que ela é sempre considerada exterior,

⁴⁵ “A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou; ela representa a fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas-figuras instituídas em

tanto no que tange às pulsões dos indivíduos que a praticam como também, no que se refere à dinâmica própria dos acontecimentos. A crença recorrente é que a violência é um fato imprevisível, que ataca de surpresa e muda a (pretensamente estável) rota dos acontecimentos. Esse imaginário de uma violência exterior, em relação ao que se projeta como sendo a essência da vida social, pontua, de modo geral, o imaginário da produções que gravitam no campo da violência. Essa visão, que vamos denominar de “violência vinda de fora”, tem se alicerçado na crença que a ordem e o equilíbrio são estados a serem atingidos em sua plenitude, sendo muitas vezes dificultados por práticas incontidas de violência.

Não seria o banimento da violência, como esfera “exterior” ao acontecimento, que teria criado no próprio campo imaginário de estudos das ciências sociais a idéia de centro e periferia, de ordem e desordem, de normalidade e do desvio, do funcional e do não funcional, do estruturado e do não estruturado? Não teria sido o imaginário sobre a violência o campo emblemático instaurador do caráter “dual” e “pendular” que tem recortado a produção das ciências sociais desde sua origem? O isolamento da violência, do “impuro”, de um suposto “lado de lá” dos acontecimentos não teria sinalizado a necessidade de se pensar sempre um “outro”, como **margens** que se contrapõem ao ordenado “lado de cá”, representado pela categoria sociedade?

e pelas quais somente o imaginário radical pode ser e fazer ser como social-histórico”, Castoriadis, 1983, pag. 416

A partir dessa idéia, o imaginário de uma “violência vinda de fora” termina por eleger outra dualidade central nos estudos sobre esse tema entre vítimas (não violentas) e sujeitos (protagonistas da violência). Desenvolve-se uma série de argumentações que, quase sempre, levam a supor a existência de “ações violentas” que seriam possivelmente controladas com a eliminação ou contenção do sujeito praticante de atos violentos. Ao ser pensada como ato isolado, mesmo configurado-se de forma mais ampla a partir da visão de um cenário propício às práticas de violência, tende-se a deixar de perceber a violência como uma extensiva rede fenomenológica.

A reflexão que se propõe realizar parte da seguinte indagação: como a idéia de dualidade, projetada na concepção de uma “violência vinda de fora”, recortou alguns campos específicos dos estudos da violência? A incursão em esferas diversas de produção da temática da violência, deverá ser balizada tão-somente pelo recorte relativo às teorizações de natureza dual, centradas na temática urbana. O objetivo central é o de perceber como a violência urbana aparece nas várias reflexões que marcam a sociedade brasileira nos últimos 30 anos, tendo por base as seguintes teorizações: marginalidade/centralidade, desvio/normalidade, e contribuições mais recentes sedimentadas no eixo mais amplo ordem/desordem. Porém, antes de se adentrar nessas pautas específicas de teorização, como modo de melhor situar os vários campos de produção imaginária a serem destacados, se fará uma breve discussão

de algumas abordagens que antecedem àquelas de natureza mais recente a respeito da temática da violência.

As matrizes discursivas clássicas e tematizações sobre a violência

A visão mais estrutural da violência tem sua gênese na explicação, seja dos conflitos/desordem, seja dos mecanismos de funcionamento do social/ordem. Os estudos das estruturas de conflito social, especialmente em Marx/Engels, colocam em cena uma violência cujos protagonistas é possível localizar e cuja estrutura do acontecimento é possível reproduzir. A violência, neste enfoque, pode ser comparada a uma bipolaridade negativo/positivo ou seja, de alguns (ativos) a outros (passivos); sendo o estado o instrumento de violência sob o comando da classe dominante. No “Manifesto do Partido Comunista,” Marx e Engels falam sobre a “guerra civil”, existente na sociedade, *“até a hora em que essa guerra explode numa revolução aberta e a derrubada violenta da burguesia estabelece a dominação do proletariado.”* (1978:104).

A violência, partindo do enfoque marxista, é analisada a partir desse duplo, qual seja, violência da classe dominante contra o proletariado e, contra-violência, no momento de “revolução aberta”, do proletariado em relação à burguesia e ao seu *locus* de dominação, o estado. A violência do ponto de vista estrutural é percebida apenas no seu caráter mais visível, concreto, deixando “nas sombras” as violências mais sutis, denominadas

por outros pensadores de “violência intestinal”, “violência simbólica”, “violência doce” etc.

Quando Marx lança a sua frase emblemática - “a violência é a parteira da história” - em nenhum momento a violência recebe tratamento especial seja enquanto categoria primordial de análise, seja relativa a sua eficácia enquanto tática revolucionária. A violência aparece de forma mais destacada, no campo das produções marxistas, quando se vai discutir estratégias revolucionárias propriamente ditas. Lenin (p. 43), em “O Estado e a Revolução”, afirma que “o estado é a organização especial de um poder; é a organização da violência destinada a esmagar uma certa classe”. É assim que se torna, nessa concepção, necessário “quebrar a velha máquina administrativa em seu conjunto para começar a construir sem demora uma nova”. A violência torna-se, dentro da estratégia revolucionária, uma tática de efeito especial.

Sorel (1992), nas suas “reflexões sobre a violência”, faz uma declaração menos sutil da importância da vinculação da violência à concepção de poder no campo marxista : “A violência proletária não só pode garantir a revolução futura, como parece ser também o único meio de que dispõem as nações européias, embrutecidas pelo humanitarismo, para reencontrar sua antiga energia” (p. 103). É inserida nesta tradição que a violência é quase sempre observada como sub-fenômeno dentro das “grandes narrativas” do poder, da dominação e da política. A violência é, freqüentemente, enfocada como registro “auxiliar” e/ou mesmo

complementar nas análises do poder, da política, da revolução assim como de outras ocorrências de natureza macro-estrutural da sociedade. Esta “visão instrumental da violência” tanto marcou teorias mais estruturalistas, tal qual o enfoque de Marx e Engels, como, de algum modo, recortou a “teoria da ação” de Weber, sobre o poder e a dominação.

Weber (1974) considera o poder como a possibilidade de impor a própria vontade ao comportamento do outro. Para Weber, o poder apenas pode se exercer pelo *medium* da coerção, e, conseqüentemente, da violência. A percepção da violência enquanto meio, ou como sub-categoria de categorias mais amplas, deixou um vácuo, especialmente na sociologia, de análises mais específicas sobre a violência. Não há uma alusão direta na sociologia compreensiva de Weber relativa ao fenômeno da violência.

Na visão Weberiana, “O Estado é o domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima”(ver a política como vocação). A violência torna-se um mecanismo ventríloquo do poder político e até mesmo parte constitutiva fundamental.

Verifica-se que, embora com enfoques bem diferenciados, de modo geral, as teorizações, no campo marxista ou weberiano projetam a violência como possuindo uma certa eficácia instrumental e simbólica.

É na filosofia política que as tendências diferenciadas da análise da violência emitem seus sinais para o conjunto das ciências sociais. Em

Hannah Arendt, poder e violência são pólos opostos, mutuamente exclusivos. As produções de Hannah sobre poder/violência (1973, 1988), demonstram todo o seu esforço em diferenciar estes dois campos. *“O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo (...) Poder e violência constituem dois aspectos distintos de um mesmo campo de relações sociais”(1973: 129).* Sendo assim, Hannah Arendt supõe que é possível se exercer o poder fora da violência; *“onde um deles domina totalmente o outro está ausente.” (Ibdem, 132).*

A concepção de poder/violência de Hannah Arendt consegue, de algum modo, “isolar” a fenomenologia da violência, destacando esta temática de suas “linhas auxiliares” de interpretação. Porém, a visão de Hannah (1994: 37) sobre violência, embora destacada do campo do poder, ainda se encontra recortada pela visão instrumental :

“...a violência, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor⁴⁶, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo”

Mesmo pressentindo uma “relutância geral em se tratar a violência como um fenômeno em si mesmo” (p. 31) Arendt, ao “isolar” a “violência”, parece apenas antecipar um enfoque normativo que vai nortear o período pós-guerra na produção global sobre violência: a violência vem do “lado de

⁴⁶ Traduzido por Hannah enquanto sinônimo de poder, autoridade, força.

lá” , provocando desequilíbrio e desintegração social. Poder-se-ia considerar tanto a Teoria da Estrutura em Marx como a “Teoria da Ação” em Weber, enquanto signatárias da tradição hobbesiana⁴⁷, no que tange à superposição entre poder e violência. Nessas contribuições, a violência aparece com eficácia instrumental, do ponto de vista dos acontecimentos sociais e, como sub-categoria, quando se trata de análises sociais. Na filosofia política de Hannah Arendt, a violência é “seccionada” do poder tornando-se um fenômeno relegado às margens da vida social.

Desse modo, os estudos clássicos que tocam direta ou indiretamente na temática da violência, se estruturam em dois níveis:

1) Atribuem à violência um valor instrumental, acoplando-a a dimensão de poder/dominação/classe , sendo analisada enquanto epifenômeno.

2) Embora se destaque a violência enquanto campo diferenciado do poder, por sofrer esse “isolamento”, a partir de teorizações construídas sob o signo da idéia de marginalidade/desvio, ela passa a ser entendida como acontecimento que ocorre “fora” das relações travadas no corpo social .

⁴⁷ Para Hobbes, poder e violência identificam a própria natureza humana, portanto são indissociáveis. Sua marcante indagação - *Pactos sem espadas são apenas palavras?* - expressa a sua visão sobre a necessidade do uso da força para que se efetive o poder. São três as principais causas que marcam em Hobbes a natureza do homem. Primeiro, a competição, segundo, a desconfiança e terceiro, a glória. “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro... eles usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos” (Cap. XIII, p. 74). Sem violência não há poder, não há glória.

Pode-se afirmar que a produção acadêmica que passa a pensar, no final dos anos 50 no Brasil, o “crescimento desordenado das cidades”, a “marginalidade social”, os “desvios” de certa forma foi marcada por esse imaginário “duplo”, porém complementar. *“Com efeito o desvio é sempre ‘segundo’, é sempre por referência a um ‘primeiro’ (na realidade, o mesmo), que pode ser um comportamento, um estilo de vida, o exercício de papéis etc, não importa”* (Gadelha, 1997 : 27). É dentro dessa estrutura contrastiva que a violência se institui como eficácia instrumental e/ou como forma de ocorrência projetada “do lado de lá” da ordem, do estado de equilíbrio e de integração social.

Margens reveladoras da violência

Partindo-se do pressuposto que a violência tem atuado como limite norteador do caráter dual que recorta o imaginário das produções sobre esse tema, passa-se a pensar que as “margens” projetam um sentido revelador da sociedade. É como imaginar que se encontram, nas supostas “margens sociais”, os acontecimentos que traduzem experiências menos normatizadas e mais timidamente recortadas por valores consensuais. Os esforços de manutenção da estabilidade social produzem cidades e redes de sociabilidade “maquiadas” de ordem e segurança. Vias de passagem não permitidas para pedestres, locais públicos de extrema luminosidade e pontuados por esquemas de segurança pública. Os *shopping centers*

expressam o cenário por excelência do sonho idílico da segurança na sociedade de consumo. Espaços zoneados, espaços segregados.

O imaginário da violência que recorta as ciências sociais no Brasil, nos anos 60 e 70 mais destacadamente, se constituiu em torno da idéia de ordem e segurança. As várias temáticas que pontuam as discussões acadêmicas nesse período têm como objetivo central explicar e justificar certas instabilidades, dinâmicas de desadaptação, redes de violência como forma de se retomar uma suposta estabilidade perdida. Becker (1976: 17), ao fazer a crítica ao funcionalismo, destaca que “se havia algo a ser explicado era a estabilidade”. A idéia, segundo o autor citado, era de que se havia “uma tensão na sociedade, ela de alguma maneira se consertará, fazendo com que o desarmônico se torne harmônico”(*idem*).

Nas “margens” é que se projeta a sociedade sem máscaras e se expõem as **diferenças**. A diferença se projeta como ameaça, como o pano que cai e torna o “real” pura encenação teatral, expondo os “bastidores” da oposição. Segundo Deleuze (1988 : 65), *a diferença é monstro*.

“A diferença em geral se distingue da diversidade ou da alteridade, pois dois termos diferem quando são outros, não por si mesmos, mas por alguma coisa, quando convém em gênero, para as diferenças de espécie, ou mesmo em espécie, para as diferenças de número, ou ainda “em ser segundo a analogia”, para as diferenças de gênero - Qual é nessas condições maior diferença ? A maior diferença é sempre a oposição. Mas, de todas as formas de oposição qual é a mais perfeita, a mais completa, aquela que melhor ‘convém’? Os relativos dizem de outro modo; a contradição já se diz de um sujeito, mas para tornar a sua substância impossível, e qualifica somente a mudança pela qual ele começa ou deixa de ser;

a privação exprime ainda uma impotência determinada do sujeito existente. Só a contrariedade representa a potência que faz com que o sujeito, ao receber opostos, permaneça substancialmente o mesmo (pela matéria ou pelo gênero)” (Deleuze, 1988: 66)

Os desviantes tornam-se uma *oposição*, *projetam-se* como expressão de uma diferença⁴⁸ que cristaliza o componente “genérico”, como registro do corpo social ampliado e o componente “específico”, no que se refere a personificação concreta do exercício da diferença, em atos, estéticas e palavras.

*“A adoção da norma cria um centro (ou centros) e periferias. O louco, o anormal não está mais integrado numa organicidade social da qual ele é parte integrante; ele entra na grande categoria dos **excluídos** que não podem submeter-se à dominação absoluta da razão. Essa dominação é insidiosa, ela se ramifica no conjunto do corpo social e produz o reino da equivalência generalizada, o que significa que a determinação da normalidade não pode suportar a diferença naquilo que ela tem sempre de excessivo e cruel” (Maffesoli, 1987 : 22).*

O que seria a “sociologia do desvio”, campo emblemático da produção acerca do imaginário da violência nas ciências sociais, senão um modo de isolar o inexplicável, de projetar para as sombras, para as margens, a expressão incômoda da diferença? A Escola de Chicago introduz, na sociedade americana dos anos 50, a discussão acerca das denominadas “subculturas da delinquência”. Cohen (1968 : 139) vai refletir os problemas de ajustamento” de segmentos delinquentes, partindo do pressuposto que a agressividade desses atores se dá devido a uma

“frustração de status”. Haveria um *descompasso* entre padrões dominantes e outros padrões que pontuam as “subculturas da delinquência”. Os desvios, as “subculturas” se colocam como “atraso” na dinâmica homogeneizadora da “cultura de massa” (Morin, 1990). A noção de unidade, camuflada na idéia de sociedade, autonomiza-se.

“...na sociedade contemporânea os laços entre o individual e o coletivo foram repostos, de modo a acentuar o peso do conjunto, abafando as particularidades, promovendo, concomitantemente, a fragmentação social, ao não restituir os espaços físicos a cada um. A ‘ruptura dos espaços fixos tradicionais’ (Guattari, 1985) tornou viável o isolamento e a emergência de uma identidade auto-referida, exprimindo a frouxidão dos liames entre as partes. A imaginação emerge como abrigo, como preservação da identidade do ego. Não é de se estranhar, portanto, a relevância, adquirida pela categoria do imaginário no quadro das ciências sociais”
(Arruda, 1993 : 50)

Quando as particularidades são abafadas, quando as diferenças tornam-se incômodas é a idéia de desvio que se estabelece como campo de registro e de marca de todos aqueles que insistem nos processos de singularização. Verifica-se um dado interessante nas reflexões acerca do “desvio” : os atores da “subcultura da delinquência” quase nunca têm voz, opinião, não sendo contemplados nas reflexões que pontuam esse escopo teórico. Clastres (1968 : 87) adverte que acerca da “notável intolerância da civilização ocidental diante das civilizações diferentes, sua incapacidade de reconhecer e aceitar o outro como tal, sua recusa em deixar subsistir aquilo que não lhe é idêntico”. Não seria a “teoria do desvio” a expressão da

⁴⁸ Para melhor compreender a discussão sobre diferença ver : Daniel Lins - “Como dizer o indizível “? - in Cultura e Subjetividade- Saberes nômades , Campinas, Papirus 1997; Flávio Pierucci - “Ciladas da diferença”- Tempo social, 1997; Thierry g. Verhelst - “O direito à Diferença”- 1992.

própria compulsão “centralizadora” (etnocêntrica) do cientista social ?

Essa crítica de Clastres refere-se à intolerância com o diferente de outras etnias, de outras culturas. Na visão dos signatários da “teoria do desvio”, o diferente não é o nativo de outra cultura é o “outro-semelhante” que traduz diferença ao ser classificado como personagem de uma subcultura, a da delinqüência. Se a xenofobia é o medo do diferente , na teoria do desvio, a “endofobia” seria o temor entre os que compartilham a mesma cidade, a mesma língua e são regulados, supostamente, pelas mesmas leis.

No Brasil, a idéia de “desvio” esteve sempre mesclada pela noção de “marginalidade”. O termo marginalidade passou a ser utilizado amplamente após a segunda guerra mundial, com a intensificação do ritmo de urbanização que culminou com as grandes concentrações urbanas. Populações que migram para os centros urbanos passam a se localizar nas periferias e áreas não valorizadas pela especulação imobiliária das grandes cidades. Como marginal, na língua portuguesa e espanhola, significa um vagabundo, um indolente, um indivíduo perigoso, verifica-se que utilizar esse termo, no Brasil, tem o mesmo significado empírico de se falar em desviantes. Vai ocorrer uma “criminalização da pobreza” ou seja, falar de morador de favela vai ter o mesmo sentido de se apontar os setores considerados perigosos na sociedade.

Verifica-se que mesmo os estudos que relativizam o uso do termo “desvio” (Velho, 1974 : 23), acabam utilizando a mesma categoria tendo em vista a justificativa de seu “uso generalizado”. “Interacionistas”, como

Becker (1977, 1985) e Goffman (1975, 1989), mesmo encarando o “desvio como produto de uma transação entre um grupo social e aquele que é encarado por aquele grupo como um infrator” (Becker, 1977 : 60), ainda assim, na sua “teoria da ação coletiva” por exemplo, Becker (1977) apresenta o que denomina “tipos de desvio” e indica as etapas para se ingressar em “carreiras desviantes”.

Velho (1974 : 17) ressalta que “a própria noção de desviante vem tão carregada de conotações problemáticas e que é necessário utilizá-la com muito cuidado” mas, ao apresentar resultados de uma observação de pesquisa realizada no Rio de Janeiro, usa o título: Estigma e comportamento desviante em Copacabana. A idéia dos “interacionistas” era que o “desvio”, assim como o “estigma”, é criado pela sociedade, sendo ele um rótulo relativo às “respostas de pessoas a tipos particulares de comportamento” (1977 : 67). O desvio só existe enquanto é rotulado com essa conotação e se realiza nos vários processos de interação social.

Entende-se que, entre os “interacionistas”, o desvio como patologia foi substituído pela idéia do desvio enquanto “rotulação” social. A mudança fundamental é que os denominados desviantes ganham voz, traduzem opiniões e passam a povoar, mesmo enquanto “desviantes-rotulados”, o imaginário da violência que recorta as ciências sociais. Evidentemente que os estudos acerca dos então considerados desviantes passam a dar projeção aos processos de formação de categorias desviantes. É verdade que adentram a cena social atores que até então se encontravam

silenciados, relegados às margens da sociedade e das teorias sociais. O que se pretende chamar atenção é que mesmo com essa abertura, em relação aos “desviantes”, as visões acerca da temática da violência ainda ficam sombreadas, “segregadas” nos estudos das populações marginais.

A abordagem psicossocial da marginalidade, desenvolvida por Park (CF. Perlman, 1977 : 132), põe em destaque a idéia de um hibridismo cultural relativo a “um indivíduo a margem de duas culturas e duas sociedades que nunca se interpenetram e fundiram totalmente” (*idem* : 132). Observa-se que a idéia de duplicidade, mesmo entre aqueles considerados (rotulados) desviantes, ainda expressa uma visão social partida entre mundos culturais distintos .

As discussões acerca do desvio ou mesmo da marginalidade, na produção das ciências sociais no Brasil, quase sempre se depararam com noções duais consolidadas em matrizes diversas qual seja, cultural, política, econômica etc. Perlman (1977 : 143) faz um levantamento extensivo do que denomina “alguns dos mais importantes esquemas dicotômicos usados para diferenciar estilos de vida rurais-tradicionais e urbanos-modernos”. Fazendo um minucioso mapeamento de esquemas com nítidas características dualistas, a autora ressalta que “o problema com a maioria desses esquemas é que se preocupam em caracterizar os opostos sem se deter nos mecanismos pelos quais uma pessoa ou um grupo passa de um desses extremo para outro”(p. 143). A natureza dualista da realidade pobreza/riqueza, mais recentemente camuflado pelo debate

tradicional (rural)/moderno (urbano) , não é, por nenhum um momento, questionado pela autora. A indagação fica apenas relativa à mecanismos de transição entre as dimensões opostas.

Observa-se que também não fica destacado o por que da razão da existência de formulações que se constróem a partir da idéia de oposição, qual seja, análises essencialmente *contrastivas*. É nesse sentido que a idéia de rejeição do diferente , colocada por Clastres, torna-se oportuna. Pierucci (1990 : 13), ao pesquisar acerca das “ciladas da diferença” entre a direita e a esquerda ressalta que

“O funcionamento retórico da linguagem ordinária dos ativistas entrevistados, o seu modo de argumentação (que visa à persuasão, é claro, quando não supõe já de saída o consentimento espontâneo com o seu ponto de vista, posto que todo conservador, mesmo aquele não muito elaborado intelectualmente, tem quase sempre a boa consciência de estar expressando a opinião de todos, instalado desde logo na convicção de que a opinião pública está com ele) oscila o tempo todo entre a celebração (auto-referida) e a repulsa aos diferentes, entre a afirmação e a negação, entre a constatação inescapável do fato, da existência efetiva das diferenças, e a recusa (mais ou menos agressiva, mais ou menos violenta) de conviver com elas. A afirmação e negação, celebração e repulsa convertem-se indefinidamente um no outro nas suas falas, que uma obsessão (hetero-referida) percorre: eles são diferentes”

A diferença, através de suposições que ressaltam diversidades naturais, “existência (s) efetiva (s) da diferença”, passa a funcionar tanto como um argumento operacionalizador de classificação e esquadrinhamento social assim como, campo propulsor de contrastes étnicos, de gênero, região, dentre outros. No caso das dualizações

construídas em torno das dimensões centro/periferia, desviantes/normais, verifica-se que a idéia de contrastes representa o modo capaz de dar visibilidade à idéia da sociedade ideal, aquela que é referência, pondo em contraposição os espaços não integrados à dinâmica social ou que ainda atingirão, oportunamente, o seu grau de evolução. A idéia de marginalidade supõe a idéia de *falta*. “Ela é definida por um não-ser, isto é pela ausência de algo” (Kowarick, 1981 : 44).

Perlongher (1993 : 138) ressalta como o imaginário antropológico se constituiu na idéia do “outro” e na aplicação da noção de “identidade contrastiva”. Nesse sentido, *“a aplicação da noção de identidade contrastiva baseia-se numa circunstancia política e histórica : a conquista e a colonização. Os outros - sobre os quais se vai falar - são os primitivos, ou como diríamos modernamente, os oprimidos”*. Ora, as ciências sociais produziram seu imaginário, não apenas em relação a outras etnias, tal qual se observa nas idéias de desvio e marginalidade, baseadas na noção “contrastiva” do “outro”, obviamente , no caso, o diferente.

São as práticas de violência que vêm representar, no imaginário das ciências sociais, de forma mais radical , referências de natureza contrastivas. O comportamento violento é quase sempre pensado dentro de referenciais negativos, como expressão daquilo que deveria ser, que falta, que se projeta da ordem do “outro”. Esse esquema de pensamento pode ser sustentado até mesmo uma década. Verifica-se, mais atualmente, que violência parece romper as barreiras “dualistas” e “contrastivas” e se

apresentar ali, lado a lado à “ordem”, em relações cotidianas que pareciam até então conseguir isolar ou abafar esse incômodo “outro”. Torna-se comum depoimentos desse teor: *“As ações violentas já não têm ideologia ou projeto universalista que as justifique; explodem e se disseminam no território sob o impulso da agressão pura, sob o signo da violência irracional”* (Marcondes Filho , 1996 : 224).

Toda a sociedade queixa-se de uma difusão de práticas da violência e observa-se que, mesmo de modo perverso, finalmente, a violência vai des-sacralizando dualidades; os morros “descem” , as torcidas de futebol reúnem setores populares e de classe média, as polícias tornam-se atores de destaque na dinâmica da violência, turmas de jovens da classe média, *playboys*, gangues da periferia protagonizam as experiências de violência juvenil. A violência rompe fronteiras, ultrapassa os “limites da alfândega” e parece alardear que as dualidades estão para ruir.

As produções das ciências sociais começam a identificar novas territorialidades expressas através da vivência da violência cujo mote, anteriormente qualificado por categorias relativas à integração, adaptação, estabilidade põem em evidência a noção de **diferença**.

Violência e Diferença

Nesse final de século, a idéia de lugar, de território, de segmentação espacial parece ter sofrido transformações profundas. As redes imaginárias sobre a violência nas ciências sociais compartilhavam amplamente da idéia de que era possível organizar, segregar e até mesmo controlar o ritmo e o teor das experiências vivenciadas nos espaços da cidade. As tentativas de zoneamento urbano, de forma não muito explícita, pretendiam racionalizar o uso do espaço, re-produzindo dualidades “pobreza/riqueza; violência/ordem”. Pode-se afirmar que, até meados dos anos 80, essa configuração urbana parece respeitar os limites invisíveis entre a *polis* e os povos *bárbaros* que a circundam. No final dos anos 80, os chamados “novos excluídos” rompem barreiras delimitadores da “cidade da ordem” e “cidade da desordem”. A impressão que se tem é que os “pobres” decidiram “invadir” a cidade muitas vezes, realizando visitas inusitadas nos espaços de maior movimento e maior adensamento urbano, recusando-se à condição de “moradores do lado de lá”.

A que se deve essa presença considerada por muitas como insólita? Parodiando Sader poder-se-ia afirmar que “os novos personagens **invadem** a cena” e certamente, não podendo mais oferecer aos cientistas sociais as

ilusões para nutrir seu imaginário de “dualidades”, de lados “contrastivos”, põem para o ar esquemas explicativos fincados numa suposta harmonia, equilíbrio e estabilidade da vida social. Após um significativo período de hegemonia das teorias estruturais/explicativas, de natureza globalizante e etnocêntricas, experimenta-se o recrudescimento das teorias da ação/compreensão com ênfase no particular; assim como a irrupção de temas “latentes”. A preocupação em explicar as estruturas que formam e modificam as instituições e as práticas sociais ampliam esforços para compreensão dos indícios, das “significações”, das “representações”, do “simbólico”, dentre outras.

Há quem diga que essa reviravolta possibilita “o retorno do recalcado” (Löïc Wacquant), outros falam do “retorno do ator” (Touraine) ou, quem sabe o retorno mesmo de tudo aquilo que foi banido dos cânones da ciência oficial. Como bem colocou Jeffrey (1987:24), os dilemas vividos nas ciências sociais podem ser entendidos como uma tensão entre liberdade e ordem. É assim que o “retorno do recalcado” recoloca em cena novos critérios do fazer ciência como: a indeterminação, o caos, a incerteza, o reconhecimento local, as pequenas narrativas, a subjetividade; dimensões antes consideradas de auxiliares no processo do conhecimento.

A retomada de perspectivas subjetivas, relativas às experiências dos “atores” sociais, resgata dimensões antes consideradas como epifenômicas, põe em evidência o “inusitado”, o “imprevisível” e é assim que a discussão sobre a violência amplia seu escopo de investigação

dentro das ciências sociais. Acreditamos que um processo gradual de “antropologização” da sociologia possibilitou a ampliação e relativização das próprias categorias que povoam o universo de preocupação dos sociólogos e antropólogos.

Estudos mais contemporâneos a respeito da violência ⁴⁹ reportam-se ao que se poderia denominar de “positividade” e “construtividade” (Rifiotis, 1996; Maffesoli, 1987) da violência. Obviamente são vários os desafios que se colocam para que se gestem formas diferenciadas de estudar as tramas da violência que se espalham nas grandes cidades.

“De fato, o nosso problema inicial será o de descrever positivamente as situações de violência, procurando identificar como elas são vivenciadas segundo os diversos agentes nelas envolvidos. Assim, livrando-nos dos fantasmas que a linguagem suscita em nós, poderemos voltar-nos para os atos e as percepções dos sujeitos, evitando o caminho das grandes noções, como “a violência”, “a liberdade” que banalizam e tornam anacrônica a percepção dos sujeitos. Em outros termos , com relação a violência, o nosso objetivo não está na definição de limites da temática, mas aquilo que Paul Veyne chamou de “operadores de individualização” (Rifiotis, 1996 : 5)

A idéia de “positividade” da violência levantada por Rifiotis está certamente vinculada à noção da “positividade” do poder discutido por Foucault (1984) qual seja, assim como poder a violência não apenas diz “não”. Ela evidencia demandas sociais de reconhecimento de diferenças ,

⁴⁹ Ver VELHO, Gilberto et ALVITO, Marcos. Cidadania e violência, Rio de Janeiro, 1996; COLETIVO NTC, MARCONDES FILHO, Ciro org, São Paulo, 1996; RIFIOTIS, Theophilos. No campos da violência : diferença e positividade , 1996, mimeo; GIRARD, René, A violência e o Sagrado, São Paulo, Paz e Terra, 1990.

formação de redes de sociabilidade e de “micro-poderes”, de práticas de “solidariedade fechada” (ver capítulo 6) deixando muitas vezes, atrás de si, marcas de sangue e lágrimas.

Maffesoli (1987) assinala que o barulho, a fúria e a revolta têm uma função estrutural dentro da sociedade. *“Com efeito, a violência ‘construtiva’ não é um paradoxo; ela é expressão da fundação social (...) a violência ‘destrutiva’ é a manifestação da afirmação individual”* (pag. 24). O desafio posto para os cientistas sociais reside nessa difícil dialética entre ordem e desordem, construção e destruição, vida e morte. No nosso imaginário ocidental cristão, a violência é percebida apenas como pulsão de morte e o que é mais drástico quando acontece, é sempre pontuada como ação de um “outro”, abalando a perspectiva de estabilidade e equilíbrio.

O que significa para a produção acadêmica sobre a violência pensar que ela anda sempre, lado a lado, à ordem e aos acontecimentos considerados mais estáveis? Como seria pensar a violência quebrando as barreiras etnocêntricas, para além de um acontecimento relativo a um “outro”, estranho ao corpo social? Velho (1996: 11), assinala que *“longe da vida social constituir-se em um processo homogêneo em que a sociedade como unidade circunscreve e produz atores linearmente, explícito uma visão que a negociação da realidade, a partir das diferenças, é consequência do sistema de interação social sempre heterogêneo e com potencial de conflito”*. Verifica-se que a expressão das diferenças “deslocaliza-se” no que tange à produção de contrastes de situações duais

ela pode explicitar-se, nas múltiplas experiências de conflito que recortam o corpo social.

Obviamente que as práticas de violência explicitam a não-aceitação de “um outro”, de certas regras sociais, da violação direta à idéia de Lei. Nesse sentido, a violência, seria por princípio, o campo de negação das diferenças. Porém, em certas circunstâncias, a violência pode chegar até a mesmo a atuar como força propulsora das diferenças. *“A violência pode atuar como uma espécie de força dispersiva, voltada para a manutenção das diferenças, em contraponto à homogeneização que a centralidade dos poderes procura instaurar”* (Rifiotis, 1996 ; 5). Quando se destaca a “positividade” da violência não se quer com isso deixar de levar em conta seus efeitos destrutivos e devastadores. Pretende-se, de outro modo, se insistir na necessidade, cada vez mais premente, de perceber uma teia de acontecimentos que se constróem no campo “desconhecido” e “maldito” da violência e qual sua “eficácia” nas redes de sociabilidade dos atores que a praticam . A tendência é de que, ao se banir determinados temas para o campo da “irracionalidade” eles certamente, acabam dando a idéia do inusitado, do que vem “de fora” e toma a ordem “de assalto”.

Talvez o artigo de Löic D. Wacquant (1994) possibilite a percepção da tão complexa rede de violência urbana que pontua as grandes metrópoles - a “violência vinda de baixo” e a “violência vinda de cima” se articulam no mesmo enredo e põem face a face atores diferenciados. A “violência vinda de baixo”, antes “invisível”, pelo distanciamento das zonas

de concentração de grandes contingentes de excluídos, cada vez mais explicita-se. Ela ganha as ruas, assume faces diversas, potencializa-se de tal forma que ordem e desordem “ocupam” o mesmo “lugar”; tornando potencialmente qualquer espaço um *locus* de expressão da violência.

O imaginário sobre a violência nas ciências sociais tem como marca e como efeito mobilizador de suas teorizações, o sentimento de desamparo e perplexidade diante dos fantasmas que têm pontuado as produções nesse campo: a desordem e anomia social. As práticas de violência são fundadas na incerteza e no acaso, elas são essencialmente fragmentárias, tendo por tais características, mobilizado teorizações duais, compartimentalizadas e estigmatizantes. Esse caráter dividido, que pontua o imaginário da violência, não deixa de ser uma resistência à percepção da mesma como uma ocorrência de “dentro da vida social”, articulada à sua intrincada rede de acontecimentos. Apenas uma abordagem centrada na idéia de *complexidade* poderia potencializar uma visão *multidimensional* da dinâmica da violência nas ciências sociais.

“...‘complexus’ é tudo que está junto; é o tecido formado por diferentes fios que se transformaram numa coisa só. Isto é, tudo isso se entrecruza, tudo se entrelaça para formar a unidade da complexidade; porém, a unidade do ‘complexus’ não destrói a variedade e a diversidade das complexidades que o teceram” (Morin, 1996 : 188).

Como nas construções imaginárias acerca da violência, quase nada se entrelaça, tudo parece desconectado, sem “razão ou juízo”, a violência

se mobiliza de um lugar inexistente ou, de um lugar daquilo que não deveria existir. As práticas de violência que recortam a vida social, suas manifestações sem aviso, suas práticas impactantes têm projetado nos indivíduos uma profunda “insegurança simbólica” (Lechner). A marca dessa insegurança é a sensação de desamparo experimentada pelos indivíduos diante de assuntos que parecem minar certezas e racionalidades já alcançadas , nesse final de século, no mundo da ciência.

Talvez a intrigante e necessária aprendizagem de poder conviver frente a frente com o caráter de incerteza e de imprevisibilidade das práticas de violência (para, quem sabe, poder melhor enfrentar o medo do desamparo), é que me tenha levado a pesquisar o universo das gangues: pois não seria a violência juvenil a expressão do mais profundo brado de desamparo dos excluídos? Não seria a violência juvenil o “lugar por excelência da incerteza e do acaso?

Quais seriam os personagens centrais desse enredo que se constrói no campo da incerteza e do acaso ? Quais seriam os atores que parecem incorporar e “vitrinizar” a febre do olhar cujo panorama é o corpo, cujo dínamo é a experiência cotidiana e, por isso mesmo banalizada de vivência da violência ? São eles, os jovens proscritos das cidades.

CAPÍTULO QUATRO

JUVENTUDE E ESTILO: A REBELDIA COMO LEMA, A VIOLÊNCIA COMO MARCA

“Siga o meu exemplo e tome a coisa mais fácil

Faça o que eu faço

Agora brigo pelos meus direitos

Contra o que fazem com a gente

Contra espancamentos

Não brigo com faca , com revólver ou coisa assim

Brigo com uma arma que encontrei em mim

A minha consciência”

(“Consciência” , Lobão, do Hip Hop - Fortaleza)

A juventude e a era da recusa

Falar em juventude é movimentar-se em um campo ambíguo de conceituação. A juventude se constitui enquanto categoria social, no que tange a definição de um intervalo entre a infância e a vida adulta, apenas no final do século XIX, ganhando contornos mais nítidos no início do século XX. A juventude é uma invenção moderna sendo, desse modo, tecida em um terreno de constantes transformações. Como uma produção social e cultural, a juventude, mais do que qualquer outra categoria, tem a característica “de ser irreduzível a uma definição concreta e estável” (Levi et Schimitt, 1996 : 8)

Ela se tece no turbilhão do tráfego das grandes cidades, na necessidade de mutação permanente, no impulso “criativamente destrutivo”(Harvey, 1992) do desenvolvimentismo moderno. O movimento é a sua marca e a inovação o seu signo. Com a expansão do industrialismo, onde o consumismo e a cultura de massas tornam-se a tônica da nova era, a juventude se expressa enquanto agente catalisador e propagador de um *estilo* moderno e cosmopolita. Nesse sentido, a juventude é recortada por referentes simbólicos condensadoras de uma marca estilizada do “ser moderno”. Talvez, por tais características é que se torne sempre tão complexa as tentativas de conceituação do termo juventude. Pode-se mesmo ressaltar *“sua natureza fugidia, que carrega de significados*

simbólicos, de promessas e ameaças, de potencialidade e de fragilidade
essa construção cultural, a qual, em todas as sociedades, é objeto de uma
atenção ambígua, ao mesmo tempo cautelosa e plena de expectativas”
(Levi et Schimitt, 1996: 8).

Os estudos sobre juventude são quase sempre marcados por essa insegurança conceitual; eles, comumente, expressam um esforço de apreensão de uma vivência que parece ser recortada pela ambivalência e transfiguração constante. Dai a diversidade de classificações que se pode identificar historicamente acerca do conceito juventude :

“Tanto nas letras vernáculas como em latim : impubes, pubes, adolescentulus (a), adolescens imberbis, puella, puer iam juventutis aetatem contingens, verginula, virgo, juvenculus (a), etc . Cada autor os emprega e os articula a seu modo. Pode-se ser puer tanto aos sete como aos quinze anos, virgo tanto aos dez como aos vinte, adolescens tanto aos doze como aos 25” (Pastoreaus, 1996 : 247)

Essa pluralidade conceitual certamente evidencia a complexidade da experiência juvenil, vez que a mesma tem como emblema a transição, sendo sempre a passagem entre o que é e o que deverá ser.

O que significa construir simbolicamente a idéia de transição em uma era profundamente marcada pela transitoriedade, pelo caráter fluido e polimórfico dos acontecimentos? Talvez, por se tornar um signo da modernidade, é que a juventude passe cada vez mais a ser abordada como

uma fase crítica, vulnerável, marcada pela *fluidez* quanto a dimensão do tempo, e pelo *deslocamento* quanto a noção de espaço.

“No início da era moderna, o conceito de juventude era diverso do atual. Hoje, a juventude constitui em si um período da vida, objeto das atenções afetuosas da pedagogia; ao mesmo tempo, contudo, nos a consideramos com profunda desconfiança e a vigiamos, controlando-a por uma série de instâncias burocráticas. Somente a sociedade dividida em classes da era industrial desenvolve ao máximo a dramaturgia da juventude enquanto portadora enfática de esperanças e de ameaças latentes...” (Schindler, 1996 : 267).

O imaginário sobre a juventude, essencialmente no final do século XX, está profundamente condensado por referentes da esperança, de renovação social combinados à idéia de risco e de ameaça que esses próprios referentes sinalizam. A juventude tende a ser analisada ressaltando-se, separadamente, cada um desses espectros, qual seja : a exaltação do seu potencial inovador e, de outro modo, o impacto de sua “insociabilidade rebelde “.⁵⁰

Ao caracterizar as “gerações culturais” do anos 50, 60 e 70, Heller (1988) identifica o “movimento cultural” dos anos 60 como tendo o seu apogeu em 68, expandido-se até os anos 70. *“Sua experiência de formação se originou do boom econômico do pós-guerra e da conseqüente ampliação das possibilidades sociais”*⁵¹. A “geração de 68”, segunda a autora, parte da “desesperança”, se rebela contra a ideologia da

⁵⁰ expressão utilizada por Schindler, 1996 : 271.

abundância, contrária a complacência entre progresso industrial e opulência, uma vez que exigia para si o sentido e o significado da vida. A noção de liberdade, na visão de Heller, em que se pauta essa geração, está relacionada à idéia da “busca de liberdade como um objetivo comum” (Idem), compactuado coletivamente. A natureza inovadora da juventude, é recorrentemente exaltada nas análises que se debruçam, mais particularmente, sobre o maio de 68 na França, ou mais especificamente, sobre as revoltas estudantis.

Foracchi (1966 : 10) afirma, mesmo antes das manifestações estudantis que irão marcar, em 68 cenários diversos do mundo, que “o comportamento político do estudante no Brasil pode ser compreendido, num primeiro momento de análise, como produto ‘revolucionário’ da frustração das aspirações de classe média. Realizando, sob esse aspecto, a polarização ‘revolucionária’ da consciência pequeno-burguesa”. No trabalho lançado em 1972 , qual seja após o maio de 68, Foracchi considera que “a eles caberia a elaboração nova, não institucionalizada, dessa conjuntura crítica, impregnada de uma visão agonística e escatológica. Sobre eles pesam, contudo, os cerceamentos de sua condição juvenil e da sua incipiência histórica, frágeis sustentáculos de uma tarefa de tamanha envergadura” (p. 12). À juventude é atribuída a tarefa de renovação social e afirmação da esperança, tendo em vista o pessimismo que parece impregnar os valores da “consciência pequeno burguesa”.

⁵¹ HELLER, Agnes, op. cit. pag. 238

A “contracultura” se expressa enquanto bandeira de mudança daqueles que compactuam da idéia da juventude como sujeito das transformações relativas ao “industrialismo”, a “tecnocracia” ou a chamada “consciência pequeno burguesa”. É com Roszak (1972) que a idéia da “contracultura”, enquanto “incorformismo radical” e “inovação cultural”, passa a permear o imaginário acadêmico sobre a juventude. Os denominados “filhos da tecnocracia”, quando afixam na entrada principal da Sorbone em 68, seu manifesto, ressaltam que

“A revolução que está começando questionará não só a sociedade capitalista como também a sociedade industrial. A sociedade de consumo tem de morrer também de morte violenta. A sociedade da alienação tem de desaparecer da história. Estamos inventando um mundo novo e original. A imaginação está tomando o poder”
(Apud Roszak, 1972 : 33).

O que parece estar na ordem do dia no “maio de 68”, e que passa a ser freqüentemente exaltado pelos autores que se debruçam sobre essa temática, é a perspectiva de contraposição dos jovens à sociedade de consumo, correlativamente denominada de sociedade industrial ou de tecnocracia. Eles passam a ser vistos como signatários de uma “contracultura” capaz de cristalizar uma onda de rebelião mais ampla. Sartre (1968 : 65) ressalta a “nova reivindicação estudantil” como recusa “da condição proletária pelos jovens” :

“Hoje a classe média se transformou, porque ela pode dirigir sem possuir. É o reino da tecnocracia: os proprietários, com a condição

de receber os dividendos, delegam a especialistas, a quadro competentes o cuidado de administrar as empresas. A reivindicação mudou de caráter também : não é mais o problema da propriedade que está em primeiro plano - nós o encontraremos mais tarde porque ele é fundamental - mas o problema do poder. Na sociedade de consumo, não se quer primeiro possuir, mas se participar de decisões e controlar”.

Está no cerne da discussão sobre as rebeliões juvenis de 68, a idéia de **recusa**. Os jovens são percebidos como “alavancas sociais” que dinamizam anseios de uma crítica social mais ampla. Verifica-se que nesse contexto histórico expande-se entre alguns setores “o *consenso de que é aos jovens que compete agir, provocar acontecimentos, correr riscos e, de forma geral, proporcionar estímulos*”. (RoszaK, 1972 : 15). Poder-se-ia afirmar que seriam os jovens, nesse esteio de reflexão, os atores emblemáticos na formação de uma contracultura da sociedade de consumo .

Verifica-se, curiosamente, que paralela a essa discussão da juventude, enquanto signo de novas reivindicações e sujeito simbólico de uma contracultura da sociedade industrial, forjam-se outras teorizações centradas na visão que é nela que se cristalizam comportamentos indicadores de crises sociais e desvios. Estudos sobre a juventude datados do mesmo período, colocam a necessidade de formulação de estratégias de “reeducação” para aqueles jovens não plenamente “socializados”.

Matza (1968 : 93) , num texto publicado nos Estados Unidos em 1961, acerca das “tradições ocultas da juventude”, evidencia três

características do que denomina “radicalismo estudantil” : a visão apocalíptica, o populismo, o evangelismo. O autor , em contraposição às reflexões acima registradas, põe em relevo aspectos relativos a um comportamento “não-convencional” da juventude. Afirma ele que *“tudo que parece ser sério e desagradável para os não-iniciados se converte num movimento com alguns atrativos para a juventude rebelada”* (p. 95). Embora não se verifique uma conotação negativa acerca da juventude nas reflexões de Matza, por outro lado, verifica-se uma des-idealização da natureza inovadora de suas ações.

Pode-se mesmo afirmar que o teor exaltador e de tonalidades idealistas da “rebeldia estudantil” ficou marcadamente circunscrito ao contexto cultural dos anos 60, evidenciado pelo movimento *hippie*, a “onda” Beatles, e as já mencionadas rebeliões estudantis. O trabalho de Erikson (1972) ⁵², acerca do tema “Identidade, juventude e crise”, expõe a preocupação que estes movimentos causam nas sociedades que orientam suas políticas para a manutenção do *status quo*. Ao analisar pacientes com o que denominou “neurose de guerra”, Erikson (1972: 15) faz uma analogia entre os mesmos e os “distúrbios” que parecem atingir um considerável número de jovens . Diz ele que reconheceu *“a existência do mesmo distúrbio (neurose de guerra) em jovens portadores de graves conflitos cujo sentimento de confusão se deve mais a uma guerra no íntimo deles próprios, assim como em rebeldes desorientados e delinqüentes destrutivos que fazem a guerra contra sua sociedade”*.

Os anos posteriores parecem retomar um conjunto de referentes que pautam o imaginário da juventude enquanto agente mobilizador da “desordem” e de “distúrbios sociais”. Nos primórdios da era moderna, os jovens podiam mesmo ser considerados enquanto “tutores da desordem”⁵³.

“Na região de stélvio, os jovens eram chamados de ‘hoale’ : usando uma metáfora típica da cultura rural, eram relacionados, por sua insociabilidade rebelde, com os bezerros de carga castrados, que exigiam grandes esforços para aceitar o jugo e serem dirigidos, por causa de sua força trasbordante e pelos arrancos imprevistos, e por isso na região de Grisões reto-românticos os jovens eram simplesmente chamados de ‘matti’ no sentido de sem limites, desenfreados, enfim , loucos”. (Schindler, 1996: 276).

De todo modo pode-se identificar um referente comum entre o conjunto de teorizações sobre juventude: a visão da mesma como agente de difusão de “costumes típicos do ‘mundo às avessas’, como personagem mobilizador de tensões sociais.⁵⁴ Verifica-se que há, de certo modo, um consenso em relação às análises acerca da ações juvenis até o final dos anos 60: a juventude é percebida como propagadora de valores “contraculturais”. O que vai ganhar significações distintas é o enfoque e a visão dos autores em relação à natureza das ações empreendidas pela juventude. Pode-se afirmar que até o final dos anos 60, seja pelo foco do desvio que marcou a Escola de Chicago, seja pelo teor

⁵² Publicado nos Estados Unidos em 1968.

⁵³ Ver Norbert Schindler, “Os tutores da desordem : rituais da cultura juvenil nos primórdios da era moderna” in : História da Juventude Volume I, 1996.

⁵⁴ Terminologia utilizada por Shindler, *op. cit.*

transformador/revolucionário que marcaram as análises das manifestações estudantis, seja pela idéia de fomentadora de uma contracultura e de crise social, a juventude está profundamente associada ao referente da **rebeldia**.

A juventude e estilos culturais da sociedade do consumo

É assim que as manifestações juvenis que vão marcar os anos 70 passam a ser encaradas, em contraposição ao referente da rebeldia, a partir de significantes da *alienação*.

“A contracultura enquanto tal perde sua força e vigor, como já apontamos anteriormente. Desaparece a idéia de uma ‘revolução juvenil’, da reinvenção do mundo sobre princípios levantados pela vontade de prazer e beleza, de paz e amor, do investimento utópico de uma juventude preocupada em transformar o mundo” (Abramo, 1994 : 43).

A idéia idílica da juventude enquanto inovação cultural, signatária de valores forjados num “mundo às avessas”, sofre re-significações decisivas na década de 70. Essa desqualificação relaciona-se, basicamente, ao fato que nos anos 70 e, principalmente durante toda a década de 80, os jovens se organizarem em torno de movimentos culturais e se apresentarem socialmente como difusores de estilos de vida

centrados na música, no lazer e no consumo de produtos identificados com a cultura juvenil (Quiroga, 1996: 2).

É nos anos 80, no Brasil, que a juventude parece expressar e catalisar novos estilos definidores de um modo de ser jovem. O contexto político-cultural daquele momento oferece um terreno fértil para manifestações de todos os “estilos”. Pode-se afirmar que os movimentos sociais, que eclodiram no Brasil durante toda a década de 80, tiveram como eixo mobilizador a demanda por bens de consumo coletivo mas fundamentalmente, reclamaram o **direito à diferença**. A “novidade”, sinalizada por esses “novos personagens”, se expressou na ampliação das lutas sindicais, de corporações profissionais, próprias da esfera da *produção*, para instâncias de mobilização no campo do consumo coletivo e das experiências múltiplas de cidadania. A participação da juventude, em movimentos de expressão mais amplos, ocorre em momentos diversos, mais especificamente, no campo da produção cultural.

Heller (1988:235), ao classificar as “instituições de significações culturais”, identifica a terceira geração⁵⁵, que inicia-se nos anos 80, como “pós-moderna”. Ela se traduz

“...tanto no sentido de continuação como de inversão de signos dos movimentos anteriores. O pós-modernismo como movimento cultural (não como ideologia, teoria ou programa) tem uma

⁵⁵ A primeira geração se estende do pós-guerra até a década de 50, denominada pela autora de “existencialista. A segunda, já mencionada nessa análise, diz respeito a geração cultural dos anos 60, de ‘geração da alienação’ (1988 : 235).

mensagem suficientemente simples: “tudo vale [...] O pós-modernismo permite todo tipo de rebelião [...] não há um objetivo único para uma rebelião integrada e coletiva”.

O “ilimitado pluralismo” é a marca da geração cultural dos anos 80. Observa-se que a expansão de uma cultura “global” vem a ocorrer no momento em que a sociedade de consumo parece unificar-se. Existiria uma relação entre o crescimento do consumismo e os modos de ser e de se rebelar da geração signatária da “cultura da sociedade de massas? De acordo com Morin (1990) a temática da juventude é um dos elementos fundamentais de uma “nova cultura”. A juventude é o ator, por excelência, da cultura de massa, ela “protagoniza” os espetáculos urbanos, “esteticiza” imagens, difundindo a versatilidade e a liberdade dos movimentos como um modo de ser “moderno”.

O consumismo traz uma mensagem subliminar e orienta-se sobre princípios básicos : não é apenas o potencial produtivo e a riqueza acumulada pelos indivíduos que define o *status* social; é fundamentalmente o que eles podem consumir, e, efetivamente consomem, que os identifica e os qualifica no jogo das relações sociais . Se considerarmos a expansão do consumo como o “ideal” das sociedades pós-industriais e , por outro lado, se “o centro das suas atividades vitais é o tempo livre” ⁵⁶ ninguém mais que os jovens, concentrariam o significado e o sentido do que Heller vai denominar “geração pós-moderna”.

Os “Racionais Mcs”, um grupo de *rappers* de São Paulo, surgem no final de 1988 “*narrando a dura vida de quem é negro e pobre, denunciando o racismo e o sistema capitalista opressor que patrocina a miséria automaticamente vinculada a violência e o crime*”⁵⁷. Em um rap sobre o “Mano na porta do bar”⁵⁸, os “racionais” dão ênfase ao apelo consumista que recorta do dia a dia do jovem :

*“Você viu aquele mano na porta do bar
 Ultimamente andei ouvindo ele reclamar
 Da sua falta de dinheiro era problema (s.i.c)
 Que a sua vida pacata já não vale a pena
 Queria ter um carro confortável
 Queira ser um cara mais notado
 Tudo bem até aí nada posso dizer
 Um cara de destaque também quero ser (...)
 A lei da selva consumir é necessário
 Compre mais, compre mais
 Supere seu adversário,
 O seu status depende da tragédia de alguém
 É isso, capitalismo selvagem”*

⁵⁶ HELLER, Agnes, op. cit. pag. 242

⁵⁷ Ver informações da Internet

151
“A cultura de massa se apresenta sob a forma do espetáculo”⁵⁹
sendo a juventude seu ator principal e *ser notado* seu desafio diário. A juventude parece atuar no contra-fluxo, enquanto o mundo adulto torna-se cada vez mais o “lugar” do trabalho árduo, das “fadigas e penas”⁶⁰, ela se move na contraposição aos valores modernos constitutivos da ética do trabalho, proclamando a primazia da ética do tempo livre. Pode-se observar que *“as horas vagas do ‘animal laborans’ jamais são gastas em outra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são seus apetites”*⁶¹

As expectativas de consumo do segmento juvenil se traduzem, na opinião de Canclini (1995 : 38), *“nas novas gerações as identidades se organizam menos em torno de símbolos histórico-territoriais, os da memória pátria, do que em torno dos de Hollywood, televisiva ou Benetton”*. É assim que o consumo, atualmente, constrói parte da *“racionalidade integrativa e comunicativa da sociedade”*. Consumir é um modo de existir e de “ser notado” na esfera pública iluminada.

A idéia de passividade e alienação, perpassada no imaginário sobre os jovens dos anos 70 e 80, não foi apenas derivada de posturas, ações e comportamentos protagonizados pelos jovens como em outras circunstâncias, esse imaginário revela visões classificatórias do

⁵⁸ Música de ano Brown? Edy Rock

⁵⁹ MORIN, Edgar. op. cit. pag. 77

⁶⁰ ARENDT, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro, Forense, 1987.

⁶¹ ARENDT, Hannah, op. cit. pag 146

comportamento social. Até meados dos 80, se difundia a noção, seja na experiência política, seja no plano do debate acadêmico, que as ações que se desenrolam no campo da cultura e do consumo não podem ser consideradas enquanto ações políticas com potencial de transformação social. De certa forma, pode-se considerar, que os jovens adentram a “cena” do consumo de massa e passam a produzir “mercadorias culturais”.

Os jovens representam o segmento mais expressivo no consumo dos bens simbólicos, produzidos e reproduzidos na “cultura de massas”. Qual seria a mensagem fundamental projetada nesse campo cultural? É a do consumo ao “alcance de todos”⁶², e do prazer de consumir⁶³, onde se pode contrapor o mundo adulto, do trabalho, como o “princípio da realidade”, sendo o mundo do consumo, “o princípio do prazer” (Freud, 1976) .

“Inculcar em garotos os rudimentos de uma vida que já é proibida, que lhes é de antemão confiscada (e que, aliás, já não é mais viável), não poderia ser considerada uma brincadeira de mau gosto, uma afronta suplementar?” (Forrester, 1997 : 76)

Observa-se, a partir da pesquisa realizada em Fortaleza com gangues, que muitos jovens mesmo atingindo a maioridade, recusam-se em se afastar da sociabilidade das turmas, a fim de alcançar um padrão estético relativo a uma vida que já é (de antemão), proibida. Helena

⁶² “Você pode comprar é só querer”

⁶³ As propagandas publicitárias , subliminarmente, associam prazer `à consumo: imagens de mulheres, símbolos fálicos, desportistas, imagens paradisíacas “dizem” que o consumo é o “lugar do paraíso.

Abramo⁶⁴, analisando os “punks e darks no espetáculo urbano” também identifica essa recusa. *“Diante da dificuldade de tornar-se adulto, a rejeição radical ao modo de vida dominante pode tomar a forma de “não-escolha”, de permanecer jovem, mantendo-se a margem do sistema”*. Nesse sentido, a “cultura juvenil” extrapola o que comumente se denomina adolescência e crise da adolescência. Poder-se-ia caracterizar essa vivência da cultura juvenil e de seu caráter de crise nos seguintes termos:

“...na explosão da dificuldade de entrar no mundo adulto, de adequar-se às suas normas sociais e instituições, levando ao questionamento destas, assumindo o caráter de fenômeno social: enquanto crise da adolescência pode ser limitada a uma perturbação momentânea do indivíduo, crise juvenil é uma manifestação coletiva, que problematiza a própria ordem social” (Abramo : 14)

A idéia de juventude, ao mesmo tempo em que simboliza a rebeldia diante de uma ordem social “desmoralizada pelo tédio burocrático”⁶⁵ e pelo trabalho “uniforme e mecânico”⁶⁶, sinaliza e projeta uma outra dimensão, que lhe é complementar, a do sonho idílico da abundância, do consumo infundável de mercadorias estilizadas sob o código e a *marca* do “ser jovem”. A rebeldia juvenil, no campo da sociedade do consumo expressa uma caricatura dos seus apelos simbólicos: tudo é exagero, tudo parece transpor limites e “vitrinizar” estilos e padrões “juvenis”..

A rebeldia da “geração pós-moderna”, signatária da “cultura de massa” e personagem central da difusão ilimitada de “estilos”,

⁶⁴ ABRAMO, Helena, **Cenas juvenis**- Punks e darks no cenário urbano, São Paulo, Scrita, 1994, pag. 26

⁶⁵ MORIN, Edgar op. cit. , pag. 155

aparentemente se reduz, como afirma Heller (1988) a “nada rebelar-se”.

Pode-se identificar micro-espços de expressão de comportamentos, de estilos onde “todo tipo de rebelião é permitida”, sem que nenhuma causa específica tenha que ser claramente acordada e revelada. Há uma fragmentação de “rebeliões”, territorializadas, limitadas a espaços restritos de reconhecimento e identificação.

Observa-se uma aparente desarticulação entre a dinâmica global da difusão da cultura de massa e o profundo processo de fragmentação dos grupos juvenis. O potencial de difusão da “cultura de massa”, de inscrição de estilos, gestos, *performances*, potencializando e disseminando a dimensão da individualidade, não teria nas “cenas juvenis” um terreno próprio para a formação de identidades?

É assim que dentro do cenário urbano, a rebeldia juvenil revela códigos de ordenação, apropriação e exclusão social que atravessam a cidade. Ela expressa, pela mobilidade, super-exposição e difusão de signos culturais diversos, as tensões entre os valores dominantes, da ordem do *instituído* e os valores emergentes, do campo do *instituinte*⁶⁷. Desse modo, ela se enuncia como vitrine das tensões sociais, como campo catalisador e enunciador dos novos desafios que deverão ser enfrentados pelo ideal do consumo “globalizado”. O que seria o consumo globalizado? Uma vitrine que extrapola a dimensão local e possibilita, ao contrário das vitrines

⁶⁶ ARENDT, Hannah, op. cit.

⁶⁷ Ver Cornelius Castoriadis, **A Instituição Imaginária da Sociedade**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982

tradicionais, ver e ser visto em perspectiva ampliada, observar as vitrines e ser vitrine através de “corpos panorâmáticos” (Canevacci) postos em constante movimento nos locais de intensa visibilidade pública. **Ser jovem significa mobilizar o espetáculo das diferenças⁶⁸.**

A busca da diferença, o desejo de impactar, de provocar contrastes, marcas definidoras de “existência social” é o que parece mobilizar a juventude dos anos 90. Movimentos *punks, darks, funks*, torcidas organizadas, dos *carecas do subúrbio, dos skin heads, do Hip Hop organizado*, dentre outros, parece mobilizar, de forma mais visível, a atenção e a tensão juvenil dos anos 90. A presença dos jovens no cenário urbano vai ser marcada pela “agressividade real e simbólica do seu comportamento” (Abramo, 1994 : XI).

A observação de turmas de jovens em Fortaleza nos coloca diante de uma diversidade de filiações, motivações para a formação de turmas e vivência de experiências. Torna-se cada vez mais difícil definir-se a juventude, enquanto macro-categoria de investigação. Ela é essencialmente polimórfica e polifônica. De outro modo, pode-se assinalar um denominador comum nas práticas juvenis que marcam os anos 90: a necessidade da formação de “turmas” cujo objetivo, pelas vias mais diversas, é marcar uma presença impactante no cenário social. Pode-se observar que as variações do ato de “marcar presença” têm se dado de modo bastante diferenciado. Nas grandes metrópoles brasileiras, o registro

destacado de jovens tem ocorrido, grosso modo, a partir de dois campos diferenciados de manifestação : a presença de movimentos culturais, que têm a dança, a música, o esporte ou as artes gráficas como campo de manifestação mais marcante, denominadas **galeras** e os grupos que se expressam, de forma mais restrita, através de práticas coletivas de violência, identificados como **gangles**.

As galeras e gangles : fronteiras tênues

Antes da terminologia gangles” ganhar espaço nos meios de comunicação de massa em Fortaleza, já se observava, desde a popularização dos bailes *funks* , a formação de turmas de jovens que encenavam dramaturgias diversas nos vários *agitos* da cidade. Em meados dos anos 80, de forma mais visível no final dessa década, os bailes *funks* ganham destaque nos clubes de periferia da cidade. Inseridos numa série de eventos que ocorrem nas sombras, nos becos, nos espaços segregados das metrópoles os bailes *funks* ficam circunscritos ao rol dos acontecimentos anônimos. No final dos anos 80, os bailes extrapolam os espaços da periferia urbana. É nesse momento que se observa a formação de uma diversidade de galeras de jovens, representando os espaços de moradia como forma de se “destacar” e disputar o respeito das outras galeras, provocando a usual observação : a galera X se garante!

⁶⁸ Sobre o conceito de diferença ver capítulo 2

Hermano Viana (1996 : 182) , após o “arrastão”

de 18 de outubro de 1992 na praia do Arpoador, evidencia um processo de “demonização” dos bailes por parte da imprensa carioca. Após esse momento, transformado pela rede globo como fato nacional, toda a dinâmica de formação das galeras protagonizadas nos “inexistentes” espaços da periferia da cidade, ganha visibilidade. Viana (1996 : 180) insiste mesmo em afirmar que os denominados “arrastões” podem ser pensados como uma ampliada encenação das galeras nos bailes *funks*:

Acho mesmo que foi (arrastão) a tentativa das galeras e diferentes favelas cariocas (vejam bem, não falo galera de funkeiros) de encenar na areia da praia o “teatro da violência” que inventaram nas pistas de dança das centenas de bailes ‘funk’ realizados semanalmente em quase todos os bairros da cidade”

Passa a ser difundida a idéia não apenas que o baile *funk* é palco de violência mas que as galeras de periferia se formam, exclusivamente, para dar vazão às práticas de violência. Os bailes *funks* motivaram a formação de turmas de jovens autodenominadas galeras, que dentro dos “agitos”, dos bailes faziam transbordar a violência “represada” e fragmentada nos vários espaços da cidade.

“Tudo começou com o baile ‘funk’ do Regatas. Aí um colega meu disse: vamos formar a nossa galera que as goiabeiras tem uma galera e aí a gente pode se juntar e encarar o som. Foi aí que nos fomos se agrupando. No tempo só tinha cinco e foi chegando outros de outros lugares, até que chegou o número de 15. As vezes quando um precisa de alguma coisa a gente ajuda, até mesmo quando briga é num canto da escola, aí nós vamos todos lá ajudar. Ele vê se tem

um jeito pra' dizer que ele também tem um grupo" (Integrante da galera B. F - Boys Fera)

Movidos pela necessidade de consolidar no grupo a idéia de pertencimento ⁶⁹, as turmas de jovens se “organizam” com o objetivo de deixar marcas territoriais. Essa necessidade de “registro social” no mapa “oficial” é que vai ensejar entre as galeras a mobilização de práticas de violência. Em Fortaleza, o “arrastão” de 18 de outubro de 1992 no Rio de Janeiro, parece mobilizar formas mais espetaculares de expressão pública das “galeras”. A dimensão do “olhar” (Canevacci , 1990: 23) nas grandes cidades modernas, vai exigir a exposição de “corpos panorâmáticos” que refletem, retroagem e projetam infinitas combinações. Quando as galeras se apresentam como “corpos em evidência”, mobilizados por práticas de violência as denominadas “guerra de meninos”⁷⁰, passam a ser registradas como estratégias de ação de gangues.

No início de 1993, é que os bailes *funks* em Fortaleza passam a “ganhar destaque” como “território” potencializador de práticas de violência. Corpos “invisíveis”, práticas sociais “inexistentes” ganham as manchetes de jornais: “*Festas de jovens transformam-se em celebração da violência*”⁷¹ Vários nomes de galeras, então denominadas de gangues, ocupam as páginas de jornais. Setores da Polícia Civil e Militar passam a alardear os riscos da presença desses grupos - *gangues são*

⁶⁹ Ver essa discussão no capítulo sobre as construções identitárias entre as gangues e galeras.

⁷⁰ Jornal “O Povo” de 27 de setembro de 1992.

*uma ameaça crescente...existem bandos com mais de 200 animais*⁷².¹⁵⁹

O preconceito e o estigma, em relação aos grupos encarados como “desviantes”, passam a orientar registros de ações juvenis diversificadas como a dinâmica de ação das gangues. As vinhetas de jornal, acerca da atuação desses grupos, diversificam-se de acordo com a identificação mais precisa entre suas ações e as práticas de violência:

Percebe-se que nas vinhetas relativas ao ano de 93, imagens que parecem combinar o imaginário plasmado acerca da juventude : elas condensam a condição de vítima e de sujeitos da violência. A vinheta, relativa a “ganguê de menores” ressalta a ação de natureza grupal, utiliza tarjas para a identificação da condição de menoridade e põe em primeiro plano a mira de um revólver apontando para qualquer um que esteja na sua

⁷¹ Jornal “Tribuna do Ceará” de 27 de janeiro de 1993.

⁷² Declaração do delegado Francisco Quiroga para o Jornal “Tribuna do Ceará” de 10 de março de 1993.

direção. Já a vinheta que parece no final de 1993, ainda se constrói tendo em vista a ambigüidade entre a condição do jovem como instrumento e sujeito da violência. No início de 1994, o jovem aparece no Jornal O Povo, nitidamente, como ator central da violência. Isso “justifica” que a vinheta que passa a ser registrada em quase todas as matérias relativas a ação de gangues, em 1994, no Jornal O Povo, enuncie a ação do GATE (Grupo de Ações Táticas Especiais, da Polícia Militar), criado como estratégia de enfrentamento a esses grupos juvenis.

O estigma em relação ao jovem morador de periferia, identificado quase sempre como participante de gangue atinge, em 1994, seu registro mais nítido. Torna-se, então, difícil diferenciar o que são gangues e galeras. É morador de periferia, tem entre 13 a 20 anos, anda em turma não nunca inferior a 10 componentes, veste-se com roupa de “marca”, é tatuado, usa brinco, frequenta os bailes funks pode ser então, facilmente identificável como componente de gangue. Na “charge” apresentada abaixo, observa-se a disputa violenta entre jovens, tendo como cenário o baile funk do Vila União, entre as disputas, impotente, o morador do bairro.

O estigma relativo a ação de turmas de periferia torna-se de tal modo fortalecido que, no imaginário das próprias turmas, a contraposição entre galeras e gangues passa a ter a participação nos “enxames” como elemento de diferenciação.

“Existe diferença entre a galera e a gangue: galera é um grupo de jovens que sai para dançar, curtir, sair com a namorada. A gangue não é para roubar, matar” (Entrevista realizada pelo GAJOP com galeras de Recife) .

É evidente que o termo gangue é recortado por toda a visão que tematizou o “desvio” através da vasta produção da Escola de Chicago nos anos 40 e 50 nos Estados Unidos e, no Brasil, durante toda a década de 60 até os anos 70. Gangue e delinquência passam a ser termos correlatos tanto na visão policial, no imaginário social, como na percepção que pontua as diferenciações entre as turmas de jovens. O uso do termo gangue, pode ser enfocado levando-se em conta um tênue limite entre as “galeras” que se organizam para ir aos bailes, as praias, para compartilhar músicas, drogas e aquelas que têm um objetivo explicitado entre seus membros, para o roubo, as brigas entre galeras, os saques a bens e equipamentos coletivos e etc. Desse modo, **pode-se afirmar que toda gangue é uma galera mas nem toda galera é gangue**. Dentre os seus integrantes, as diferenciações entre gangues e galeras assumem representações diversas :

“Porque gangue mesmo não é aqui é só fora mesmo quando a gente vai para uma festa, até os policial considera como gangue. Só fora, porque aqui dentro mesmo não tem.” (Componente da Galera da Quadra)

“Rapaz, a gente passa a semana aqui dentro só olhando para a cara dos caboetes daqui, a gente não pode fazer nada. Chega o sábado, forma a gangue, que é exatamente a hora de ir para o baile ‘funk’, ne? Aí eles falam : os maconheiros saíram. Quando a gente desce do ônibus eles falam: os maconheiros chegaram. Pronto, a gangue tá formada de novo” (integrante da Galera da Quadra)

“O cara que é de gangue tem que defender os amigos (...) esse negócio de gangue não é pra’ ter violência não, mas é porque o pessoal fala muito. Tem vários tipos de negócio de gangue. Tem umas que é só pra’ chegar em outro bairro e querer brigar. Aí tem outras que são só para se divertir” (Integrante da Galera da Quadra)

“Gangue quem chama a gente são os de fora. Gangue quem chama é jornalista, é jornalista quem chama. A gente chama galera, galera da quadra. Essa idéia de galera não tem essa de ser certinha e a outra boa não ! Galera é galera e quer dizer uma turma de jovens reunida, galera quer dizer turma de pessoas, Se me perguntarem se é uma gangue ? Eu digo, gangue é de padre, é um monte de padre junto, ou uma gangue de polícia que é um monte de policial junto. Só chama a gente de gangue aqueles que tem raiva, aqueles que são otário “ (Integrante da Galera da Quadra).

Observa-se que o campo de movimentação e expressão das galeras é múltiplo, tendo em vista não apenas o caráter de sua dinâmica interna, seja para a dança ou seja de forma mais direta para as práticas de violência, mas, fundamentalmente, como forma diversificada de composição dos papéis assumidos pelos jovens que compõem as galeras. Verifica-se que, mesmo tendo em vista todo o caráter estigmatizante do uso do termo gangue, elas assumem a sua existência

oportunamente. Tal qual anti-heróis, transmutados em cidadãos “comuns” nos finais de semana, nas “caladas” da noite, fora dos espaços normatizados da vida cotidiana, **a galera pode “tornar-se” gangue**. Um dos integrantes da Galera da Quadra explicita esse jogo de papéis quando assinala: *“Galera só é gangue mesmo da sete da noite do sábado até as seis horas do domingo porque na segunda tem aula e a maioria aqui trabalha. Aqui não tem ladrão, a maioria trabalha. Agora se for uma briga, eu sou chegado a uma briguinha”*. Pode-se observar que a própria difusão do termo gangue acaba por criar a instituição gangue, de modo simplificado pode-se afirmar que o nome cria a coisa. A força da instituição gangue aponta, quase sempre, um tênue limite entre o que significa ser gangue e ser galera.

A classificação entre “ser galera” durante a semana e, no momento do baile *funk*, assumir a galera como gangue, tem como fronteira uma idéia que recorta os depoimentos dos participantes das gangues - *o que dá pra’ rir, dá pra’ chorar*” - onde a violência torna-se prática habitual, como o tributo que deve ser pago por aqueles que atravessam as áreas inimigas e ousam “rir” nos bailes. Observa-se que existe entre os integrantes das gangues fronteiras delimitadoras entre o lugar da violência e o da não violência⁷³; qual seja, **não são em todos os momentos que uma galera se assume enquanto gangue e, desse modo, não são em todas as ocasiões que se dinamizam as práticas de violência**. Assim sendo, deve-se evitar a correlação linear e simplificadora entre gangues e violência

que, certamente, pode levar a uma reprodução mais moderna da “teoria do desvio” que estigmatizou, nos anos 60, as denominadas populações marginais no Brasil. Quando identificamos as gangues como protagonistas das práticas de violência juvenil, parte-se de dois referentes básicos:

1) A autodenominação das turmas como gangues, em momento em que se reúnem em turma e nomadizam nos “territórios” das cidade

2) A justificação dessa denominação pelos seus integrantes tendo como base a dinâmica da violência ensejada, nesses momentos, pelo enfrentamentos travados entre as várias galeras.

As galeras, freqüentemente, insistem em se diferenciar das gangues. Nas turmas observadas, cujo objeto mais preciso de investigação está identificado no campo da violência juvenil, os grupos observados se dinamizavam quase sempre como uma “sociedade secreta” (Goffman, 1988: 99)

“Uma vez que todos nós participamos de equipes, devemos carregar no nosso íntimo algo da doce culpa dos conspiradores. E desde que cada equipe está empenhada em manter a estabilidade de algumas definições da situação, escondendo ou depreciando certos fatos a fim de conseguí-lo, pode-se esperar que o ator continue vivendo sua carreira de conspirador com certa dissimulação”

⁷³ Ver capítulo sobre “O imaginário da violência nas Ciências Sociais”.

É desse modo que o sentimento de “equipe” e de cumplicidade, que se estabelece entre os “conspiradores”, torna a gangue um sujeito por excelência das práticas de violência juvenil da população “pobre”. Pode-se afirmar que a vivência da violência entre as gangues produz “possibilidade”, forja uma percepção diferenciada de território, de violência policial, de identidade, de corporalidade, de princípios e códigos de convivência criados no intuito de preservar o caráter secreto e a existência do próprio grupo “conspirador”. Uma galera que se encontra exclusivamente para dançar nos bailes é constituída de códigos de convivência mais fluidos, de uma elasticidade mais ampla e móvel de seus princípios, de uma organicidade não tão sólida e garantidora da fidelidade entre seus membros.

Distinguir as galeras das gangues não se reveste, necessariamente, de uma visão classificatória e estigmatizante, ela é apenas **diferenciadora** das práticas múltiplas de violência que recortam as experiências juvenis desse final de século.

Não se pretende estabelecer uma visão comparativa seja entre gangues e galeras, seja entre as gangues e o Movimento Hip Hop . Com isso não se objetiva, por outro lado, neutralizar as diferenciações entre os mesmos. A idéia, apontada pela dinâmica dos grupos juvenis de periferia, tendo em vista que vários integrantes do Hip Hop foram de gangues, é de percebê-los, distintamente, dentro da dinâmica juvenil nos bairros de periferia urbana. Cada ator se enuncia com suas

especificidades nos diversos temas que emergiram nas conversas e nos contatos estabelecidos com as gangues e o Movimento Hip Hop. Entende-se as práticas das gangues e do Hip Hop dentro da perspectiva de *continuum*, como partes entrelaçadas do imaginário sobre a violência e o sentimento de exclusão que pontuam a vida dos jovens na periferia da cidade de Fortaleza.

A gangue e o olhar do pesquisador

*Como identificar aqueles que quando não estão nos bailes, nos enxames, parecem tornar mimética a sua presença no turbilhão das grandes cidades? Têm, na sua maioria, entre 13 a 19 anos. Moram com a família. Que família? Ela quase sempre se restringe a figura da mãe e, as vezes, de um padrasto. Evitam ficar em casa, no geral ela funciona apenas como dormitório, ponto de passagem. Um integrante da 'gangue da PROAFA' fala - **'cansei de apanhar do pai com um fio de poste, levei paulada, ele é ignorante'**. A mãe é apontada como aquela que ralha, reclama, grita e também, de vez em quando, **'bate na gente.'** As agressões e violências ritmizam o cotidiano da casa. Os conflitos familiares ocorrem na relação com os pais e, também, em freqüentes desavenças entre irmãos. Entram e saem da casa como quem se esquia dos encontros e dos vínculos familiares. Ficam na rua trabalhando, estudando e o tempo livre é reservado para o sono e o encontro sistemático com a turma.*

*É no final da tarde, quando todos retornam ao bairro, que a turma se encontra. Aqueles que não trabalham, logo no início da tarde, migram para o local costumeiro de encontro. Ficam horas a fio no mesmo local, 'tomam conta do pedaço', deitam-se na calçada, sentam-se no chão e ficam, ficam. Sentem-se em casa. No geral, eles trabalham. Na GDQ - galera da quadra - as ocupações diferenciam-se: um trabalha em equipe de filmagem, outro no corpo de bombeiros, o terceiro no mercadinho São Luiz; até mesmo nas campanhas políticas eles são contratados para distribuir panfletos nos semáforos da cidade. Observa-se que a maior parte das ocupações têm um caráter efêmero e rotativo. Eles "estão trabalhadores" e parecem quase sempre referir-se ao empregador com o usual comentário - **peguei um otário**. Como não se convencem da sua condição de trabalhadores entendem que quem os emprega desconhece a "farsa", é enganado. São, obviamente, contratados na condição de qualquer "jovem carente" morador da periferia.*

*Todos eles falam da incompatibilidade entre trabalhar e estudar ao mesmo tempo. E por isso muito insistem em afirmar: **'esse negócio de estudo é a maior paia. O cara trabalha o dia todo e a noite tá cansado para ir à aula. A escola tem os horários dela, a gente vai, senta na cadeira, tem o dever, quando tô bom faço o dever, as vezes fico só de ver.'** Esse trocadilho espontâneo entre 'dever' e 'ver' é emblemático, na escola, é quase sempre a atitude de parar e olhar que predomina em relação ao dever de fazer. Nesse sentido, os participantes das gangues*

concluem que a **'escola é pra tirar de tempo'** o que significa dizer, ficar em uma atividade na qual eles não se mobilizam, não investem de fato suas energias; permanecem apenas para preencher o tempo ou obedecerem aos ritos institucionais da infância e da juventude.

A difícil conciliação está em **'não poder entrar na escola muito doido', não pode dá sujeira. Tem a diretora que parece um cachorro, um cão de guarda, tem uma voz esquisita**". A sensação de esquisitice é plenamente compartilhada por todos. Ao conversar com uma coordenadora de um centro comunitário, ela usou a mesma expressão relativa ao impacto provocado por sua ação no tratamento dispensado aos participantes de gangues- **'eles são estranhos, não adianta, são esquisitos, tudo que se fala é mesmo que nada, eles ficam parados na sala com cara de drogados e não fazem nada. Quando decidem fazer alguma coisa é pra' sair pichando, destruindo a escola, quebrando tudo'**. Não se reconhecem na família, não se reconhecem na escola mas tentam, nem que o preço seja a própria vida, serem reconhecidos como um jovem signatário do estilo global juvenil.

É nessa dinâmica de inserção que, durante o dia, confundem-se com moradores comuns dos bairros de periferia da cidade, apenas com uma significativa diferença : vestem-se **'nos pano'**, eles **'se garantem'**. Confundem-se com os jovens que transitam nos espaços da cidade oficial, apenas com uma emblemática diferença: carregam marcas da violência e signos de diferenciação no território-corpo.

Na gangue, as mulheres existem numa proporção de dez homens para uma mulher. Elas são quase sempre utilizadas entre os membros masculinos como 'cheiro do queijo' qual seja, atraem um desconhecido e o levam para um local ermo é, então, que a gangue entra em ação. Observa-se entre as gangues a produção de um discurso marcado pelo preconceito e estigma em relação a condição feminina onde o termo mais recorrente, quando se referem as mesmas, é **as vadias**. Eles reproduzem, e é interessante ressaltar que não apenas em relação as mulheres como também a eles próprios, os discursos dominantes - **'são tudo sem vergonha, tem umas que são inocentes. Elas roubam, namoram com os caras e botam chifre. Elas são umas galinha, umas vadia, participam freqüentemente para beber, só sai na hora da briga'**. Verifica-se que toda a carga de preconceito que o participante constrói a respeito do fenômeno gangue em si, condensado no comentário relativo ao significado do termo mirim - **é um elemento sem-vergonha** - se exacerba na visão das mesmas acerca da participação das mulheres. Porém, pode-se identificar uma expressiva diferença - a visão da gangue sobre o universo feminino é marcada por contradições: fontes do bem e do mal, do prazer e da perdição, assim constróem suas representações sobre as mulheres. Uma música cantarolada por um participante da gangue FIEL, expressa esse caráter ambíguo- **'Esta carinha inocente, esconde uma fonte de maldade. Se soubesse ler a sua vida, queria você na realidade. Meu erro foi amar você assim, cabeça do jeitinho de um anjo, pode deixar que dessa vez eu me arranjo'**.

A visão da gangue sobre as mulheres tende, de forma mais expressiva, a evidenciar o caráter movediço, impreciso e de difícil definição acerca do que significa, para seus integrantes, a gangue em si. É nesse terreno complexo, recortado de ambigüidades que os integrantes da gangue se definem : ‘a gente fica conversando, curtindo um som. Se a gente ficar na esquina, aí a polícia pode chegar espancando. Mas dentro do bairro não é gangue não. Aqui dentro não. Só dentro do baile funk. Lá a gente tá de galera. Se a gente ficar calado como é ?A gangue existe na cidade como forma de ‘não ficar calado’, como modo de expressar uma ausência, um esquecimento. Qual o modo encontrado pelas gangues para demarcar essa diferença? As pistas encontram-se logo em seguida.

Gangues : a violência é a diferença

Em Fortaleza, assim como nos contextos urbanos das grandes metrópoles de todo o mundo, as manifestações juvenis como se pode perceber no tópico anterior , de modo mais emblemático, têm sido representadas através da ampla denominação de **galera** . Pode-se dizer que a gangue é uma conceituação criada pelo idéia de desvio, tendo em vista a expressão juvenil nos guetos de chicago, de forma mais marcante, a partir dos anos 50. De outro modo, verifica-se que alguns agrupamentos juvenis, auto-instituem-se **gangue**, ressaltando o envolvimento nas

“tretas”, nos “enxames”, nos enfrentamentos com a polícia como marca diferencial em relação às galeras como um todo. Da Costa (1993: 29) , na sua pesquisa acerca dos “carecas do subúrbio”, ressalta que *como característica comportamental, eles acentuavam a agressividade e a virilidade. Procuravam deixar claro, que se constituíam em gangues de ‘machos’ e adestravam-se através do judô, do boxe e das lutas marciais.*”

A denominação gangue parece mesclar dois referentes básicos: a auto-instituição do grupo como gangue, para intensificar e dar visibilidade para si e para os outros grupos acerca do caráter, realmente, violento (no sentido interno da gangue expresso através do termo “se garantir”) dos que a integram; a marca do estigma do desviante, do delinqüente apregoada pelos esquemas de segurança pública e pelos meios de comunicação de massa. É nos “ritos de instituição” (Bourdieu, 1988 ; 100) que a gangue cria diferenças, notifica sua identidade

*“A instituição de uma identidade, que tanto pode ser um título de nobreza ou um estigma (“você não passa de um...”), é a imposição de um nome, isto é, de uma essência social. Instituir, atribuir uma essência, uma competência, é o mesmo que impor um direito de ser que é também um dever ser (ou um dever de ser). É **fazer ver** a alguém o que ele é, ao mesmo tempo, fazer ver que tem de se comportar em função de tal identidade.”*

A gangue é um rito de instituição social que ao mesmo tempo que “atribui uma essência, impõe um dever ser”. Ela possibilita aos “proscritos da cidade” (Wacquant) , inseridos nas tramas da invisibilidade e da indiferença, o direito de ser, de se fazer ver.

Entrar na gangue: o emblema da instituição

Um dos integrantes da “Galera Boy Fera” destaca que *“tudo começou porque cada galera queria ser maior, para invejar os outros”*. A necessidade de “ter destaque”, mobiliza as gangues a operacionalizar dispositivos diversos de *instituição*. Talvez seja por esse caráter performativo, em que a existência e legitimação de uma gangue, como num jogo de espelhos, depende do lugar que a mesma ocupa diante das demais; que ela traga como marca primordial a **mutabilidade**. Nela, nada é fixo, nada supõe sistematicidade, longevidade. Por isso, quando indaguei sobre o líder, o “chefe” da gangue, quase sempre percebi que isso dependia de quem se garantia nos últimos “enxames”, não ocupando o mesmo um lugar definido sobrepondo-se aos demais componentes. O “chefe” quase nunca fala, quase nunca aparece no local dos *points*, afora os momentos de mobilização e de articulação das gangues para alguma ação específica. Ele se notabiliza pela coragem e força física, sendo aquele que nas “tretas” fica sempre na linha de frente e, segundo os relatos dos participantes, *“não tem medo de morrer”*.⁷⁴ Desse modo, se a pergunta é sobre o líder no geral eles respondem : *“não tem líder não, quer dizer não é escolhido um líder, mas tem sempre aquele que se garante mais”*.⁷⁵ Por isso mesmo é que “ser notado”, “se garantir”, “ter destaque” são critérios que viabilizam a entrada dos jovens nas gangues.

⁷⁴ Integrante da gangue “Sem Cérebro” das Goiabeiras

“As vezes chega um ‘gadinho’⁷⁶ do interior, aqui tem um primo que chegou do interior e já é da galera, aí começou a se envolver e andar junto. Depois, quando tem uma briga, ele quer mostrar que é valente, daí pega drogas. Outros começam com pichação dentro do próprio colégio. Picham o colégio, as cadeiras, as paredes e depois começam indo pro’ som com a galera”. (Integrante da Gangue Sem Cérebro das Goiabeiras).

É interessante perceber que a gangue estabelece com o ‘cabeça’ uma relação diferente daquele que Zaluar (1994: 102) observa, no seu estudo sobre delinqüentes, que

“Ter “cabeça”, que significa pensar, escolher e decidir sozinho é a condição para tornar-se chefe ou ser ‘o cabeça’ que comanda os ‘teleguiados’. Esta é a separação mais importante no mundo do crime local : os ‘cabeças’ e os ‘teleguiados’ pertencem a duas classes distintas de pessoas. Os cabeças fortes, espécies de sujeitos absolutos, opõem-se aos ‘mentes-fracas’ ou teleguiados, pessoas completamente sujeitadas ao domínio e fascínio dos cabeças”

Não precisa entre as gangues “ter cabeça”, ter “uma cabeça forte”, para ser o líder. Pode-se observar, até mesmo de modo inverso, que certos líderes, denominados, sintomaticamente, de chefe e não de cabeça, pensam pouco, falam pouco, mas , por outro lado, são corpulentos, musculosos, assemelhando-se ao estereótipo dos seguranças e leões-de-chácara. Eles precisam apenas se destacar pela força e pela coragem de se expor. Na gangue o que importa é ser um *cara notado*.

⁷⁵ Integrante da “Galera da Quadra”

⁷⁶ Ver glossário em anexo

As estratégias utilizadas para “ser um cara notado” diversificam-se de tal modo que afirmar, de maneira simplificada, que as gangues surgiram a partir da existência dos bailes funks, torna-se um modo localizado de percepção dessa dinâmica. O baile é um território que agrega e explicita uma profusão de *estilos*; conflitos, diversidades e articulação entre territórios desconectados, isolados nas tramas da segregação espacial. Vale dizer que o baile é um dos mais emblemáticos *rituais de instituição* ; os DJs ficam bradando os refrões das galeras e elas, ao responderem, registram sua presença e impõem-se diante das demais.

“O funk aparece, antes de mais nada, configurar-se como uma forma de lazer que tem nos bailes seu espaço de troca privilegiado. É importante considerar não apenas o baile, mas todo o ritual que o precede, bem como as relações que se estabelecem fora deste lugar e que nele assumem formas diferenciadas. O baile é o epicentro, o espaço central, em que se manifestam os mecanismos de inclusão e exclusão, onde se estabelecem os laços sociais e as disputas. “(Herschaman, 1996 : 71)

Pode-se afirmar que o baile , sendo o espaço que aglutina as “galeras limpeza” e as “galeras sujeira”, re-territorializa (Guattari e Rolnik, 1986) o multidimensional lugar dos segregados para um território unificado, o da festa. Desse modo, o baile atua como uma esfera pública que ilumina os espaços sombreados das periferias. *“A gangue, assim denominada, adquire a sua conformação e expressão social, à medida em que consegue se destacar para o restante da sociedade”* (Xavier, 1995: 23). Sendo assim a gangue, muito mais que a simples distinção entre turmas de jovens (galeras), vez que suas ações têm uma natureza mais impactante, opera

como um campo propulsor de visibilidade e, conseqüentemente, de *instituição social*.

A entrada de um integrante de gangue não assume uma dinâmica homogênea entre os diversos grupos. De modo geral, entrar faz parte de um processo natural de identificação e convivência grupal. Em algumas circunstâncias, a inserção dos jovens vai se dar por “tretas”⁷⁷, pressionando os envolvidos a “tomarem posição” dentro das disputas de turmas na cidade e no bairro.

Em alguns casos observou-se que a entrada na gangue é um “batismo de fogo”. Um integrante da gangue FIEL relata como passou a fazer parte do grupo: *“Eu entrei depois, eu tava na praça, muito doido, aí eu disse eu tenho a maior raiva desse cara aí, vou dar uma mãozada na cara dele. Quando o bicho voltou a turma disse -- se tu não der a mãozada, tu vai pra’ roda”*⁷⁸. *Aí eu chamei ele e dei”*. Esse ritual de iniciação, na experiência das gangues, parece sinalizar a falta de escolha, ou o jovem fica “marcado” como covarde é agredido, não recebe a proteção da gangue, ou ele segue o percurso da violência, ganha a confiança do grupo e passa a integrá-la.

Para entrar na gangue, de princípio, qualquer um pode ser aceito porém, apenas aqueles que manifestam coragem, permanecem.

⁷⁷ Na linguagem dos jovens, briga.

⁷⁸ “Ficar na roda é botar o cara no meio e todo mundo bater nele”.

“A gente aceita pivete de 10, 9 até 3 anos. Aqui ninguém testa ninguém mas na hora do exame tem que se garantir” (Integrante da Galera da Proafa)

“As vezes chega um gadinho⁷⁹ do interior que já tem um primo aqui que já é da galera. Aí começa a se envolver e andar junto. Depois quando tem uma briga ele quer mostrar que é valente daí pega em drogas. Outros começam com pichação dentro do próprio colégio e depois vão com a galera pro’ som e pegam⁸⁰ uma coisinha ali, outra aqui e assim estão na gangue” (Integrante da Gangue Sem Cérebro)

O líder da gangue DS-“Dominadores do Spray” explica o seu envolvimento com as gangues da seguinte forma: *“Eu só vivia indo para a casa do meu pai e, no caminho, eles (da gangue “Guerreiros do Morro Proibido”-GMP) viviam me quebrando. Aí, turma da DS me chamou”⁸¹*. A alternativa de se integrar a uma gangue se insere dentro de uma rede de “proteção paralela”, onde a “circularidade da violência” condensa proteção e agressão, onde , atacar torná-se a regra básica da segurança. De outro modo, a necessidade de segurança na gangue , paradoxalmente, só pode ser “retribuída” com coragem nos momento de treta sendo, nessas ocasiões, é que se vai “oficializar”, ou não, a entrada de novos integrantes na gangue.

Já em 1993, a “gangue do Montese”, pratica o assassinato de um estudante por não ter aceitado fazer parte da gangue. Segundo o relato de

⁷⁹ Gente nova no bairro.

⁸⁰ roubar

um dos moradores do bairro⁸², *“tudo funciona como se fosse um alistamento militar, não existe escapatória. Se não aceitar já sabe que é um homem morto. Porque eles matam mesmo e tem mais, fazem questão de avisar a família da vítima, como num ritual sarcástico, e quando ameaçam alguém pode encomendar o caixão que aquele já era”*. Como a gangue, tal qual foi discutido no capítulo anterior, se coloca enquanto “sociedade secreta” (Goffmann) o que muitas vezes não fica evidenciado, para quem observa de fora, é que certamente esses indivíduos já compartilharam de experiências e vivências sendo exigido deles um compromisso com pactos pré-estabelecidos. Daí que muitos integrantes de gangues argumentam - *“entrar é fácil, agora se vacilar é que é”*.⁸³

Sair é sempre mais difícil que entrar na dinâmica das gangues.

“A gente fica como se fosse uma coisa vigiando a gente. De repente pessoal não diferencia. De repente eu vou pra uma praia, e lá a rapaziada da minha área está perto de mim, E aí? Está na gangue. É porque não tem como diferenciar. Isso depende da gente. A gente tem que fazer um esforço até para evitar certas coisas. Cobram muito da gente. É por isso que a saída das gangues é quase impossível, porque cobram muito da gente” (Integrante do MH2o , exparticipante de gangue)

A dificuldade da saída da gangue advém da própria natureza de sua formação, ela se institui como modo de criar “marcas” identificatórias entre moradores do “lado de lá” da cidade. São marcas tão fortemente amalgamadas à *persona* do indivíduo que a pretensão de ultrapassá-las, de

⁸¹ Jornal O Povo, Caderno “cidades”, 14/4/94

⁸² Jornal “Diário do Nordeste”, 24/8/93

substituí-las, pode redundar em quebra dos princípios de fidelidade e honra acordados pelos grupos.

Sair da gangue : novos rituais institucionais

Entrar na gangue é fácil sair, é quase impossível. A incursão no campo de dinâmica das gangues torna-se um modo não apenas de “instituição de um estigma” mas de fazer alardear, difundir, dar visibilidade ao próprio estigma, projetando, através dele, uma *marca* identitária de difícil re-significação. “A *instituição é um ato de magia social capaz de criar a diferença ‘ex nihilo’*, ou então, como é o caso mais freqüente, de explorar de alguma maneira as experiências pré-existentes...” (Bourdieu, 1988: 100). A conquista da diferença e da visibilidade, projetada através da gangue, de um grupo ignorado tornar-se reconhecido faz valer um código, uma marca que, como as tatuagens e as cicatrizes fincadas no corpo, parecem irreversíveis.

“Existe muitos jovens que entram na gangue mas pra’ sair é mais difícil. Entra, depois começa a pegar droga ai não que mais deixar. Cada vez mais que apanha da polícia fica com mais raiva. Ai eles roubam, se não roubam começam a roubar só pra’ sustentar o vício” (Gangue Sem Cérebro das Goiabeiras)

“Há uma marcação com os que se desliga. O cara não pode andar livremente, está sempre vigiado” (Gangue do Baixa Pau)

⁸³ GDQ- galera da Quadra

“Eu acho que esse negócio de gangue não tem mais fim não porque ele já matou um, aí tem dois amigos nossos que tão preso que já mataram também, já mataram da gente. E assim como parar?”
(Integrante da Galera da Quadra”)

Observa-se que as marcas relativas a ser de uma gangue, provocam um efeito cadeia da violência que parece não ter fim. Pode-se perceber que a memória coletiva que *instituí* a gangue, parece se nutrir das inscrições, dos códigos, das marcas da violência fincadas no território-corpo da gangue e, por consonância, em cada um de seus integrantes. O ato de matar um membro de outra gangue é respondido por todos, nesse sentido, todos mataram, todos carregam essa marca. As palavras tornam-se esvaziadas de eficácia e de sentido. Dizer, por exemplo, que saiu da gangue, que não mais faz parte dela, não tem efeito de verdade, as *marcas* falam mais que as palavras.

“...como fazer-lhe uma nova memória, uma memória coletiva que seja a das palavras e das alianças, que decline as alianças com as filiações estendidas, que o dota de faculdades de ressonância e de retenção, de extração e de separação, e que opera assim a codificação dos fluxos de desejo como condição do socius? A resposta é simples, é a dívida, são blocos abertos, móveis e finitos, esse extraordinário composto da voz falante, corpo marcado e do olho que goza.” (Deleuze e Guattari, 1976:241) .

A *dívida* relativa aos atos de violência deflagrado entre as gangues, acionados pela polícia, está registrada nos corpos dificultando a emergência de uma nova “memória coletiva que seja a das palavras e das alianças”. Não é por acaso que a saída da gangue apenas vá ocorrer na

aquisição do que poder-se-ia denominar, no escopo dessa investigação, de “marca de instituição radical”. Um ex-componente de gangue, morador do “Castelo Encantado”, ao entrar na Igreja Universal utilizou-se de um espaço na rádio comunitária local para comunicar, para todo o bairro, a sua “transformação”. Nessa ocasião, ele pedia perdão pelos atos cometidos, clamava a dispensa de sua *dívida* e dizia: “mudei totalmente” . Nesse momento, como estratégia de criar uma “nova memória coletiva” , a palavra volta a ser acionada como mecanismo de instituição social, uma palavra potencializadora de novas demarcações sociais. Talvez, seja por tais motivos que muitos jovens que fazem parte de gangues, ao saírem dela , encontrem nos *raps* produzidos pelo Hip Hop a produção de signos de outros sentidos relativos a “ser jovem” e passem a utilizar-se deles para estabelecer a diferença com as gangues e galeras que “curtem o som” dos bailes *funks*.

O Hip Hop diz : “a letra do meu rap é a minha bala”

O Hip Hop ⁸⁴ surge nos Estados Unidos, em meados dos anos 70 e sofre influência da cultura negra e caribenha. Hip Hop literalmente quer dizer saltar (hip) , mexendo os quadris (hop). O Hip Hop tem como cenário original de formação dos seus primeiros grupos o Bronx em Nova York, constituindo-se em razão da violência dos guetos negros de Nova

York. O Hip Hop inspira o surgimento de grupos⁸⁵, no Brasil, especialmente nas grandes metrópoles, cujo eixo central é a manifestação cultural e apenas torna-se movimento quando unifica três matrizes de manifestação cultural: a dança, a música e o grafite.

Observa-se que o movimento Hip Hop utiliza-se dos mesmos referenciais das gangues e galeras⁸⁶, porém, invertendo o lema da **violência** para a dimensão da **consciência**.

Em Fortaleza, o Hip Hop, como Movimento Hip Hop Organizado-MH2O, se traduz nos seguintes grupos: “Ideologia do Gueto” (posse Antônio Bezerra), “Ataque Frontal” (posse da Quadra do Santa Cecília), o rapper “Poeta urbano”, “União das Raças”, posse da Serrinha e da Pajuçara. O Movimento Hip Hop Organizado-MH2O engloba todas essas posses, com exceção daquela localizada no Morro Santa Terezinha - “Os Conscientes do Sistema”. A idéia básica desse movimento é a de constituir canais de atuação e de aglutinação entre os jovens através da cultura e da arte. Assim, de acordo com o seu estatuto, o movimento é composto por quatro elementos:

⁸⁴ Ver “o movimento Hip Hop no Ceará”, projeto de pesquisa de Cláudia Maria dos Santos alves, dezembro de 1994. Revista “Rio Funk”- Projeto cultura e lazer adolescente n. 0, Rio de Janeiro, setembro de 1994. Folha de São Paulo, ilustrada, 2 de abril de 1997.

⁸⁵ Ver Revista Veja, 12 de janeiro de 1994, “pretos, Pobres e Raivosos- A cultura Hip Hop atrai milhões de jovens”. Marília Sposito, “A sociabilidade juvenil e a rua: Novos conflitos e ação coletiva na cidade. Tempo social, Rev. sociologia USP, São Paulo, 1994.

⁸⁶ No caso das gangues o Grafite é “pichação”.

1) Expressão corporal - O *break* é uma dança de grande impacto visual, acrobática e estética, mundialmente conhecida. Surgiu nos Estados Unidos na década de 60 . Foi uma forma que os jovens pobres norte-americanos encontraram para simbolizar a situação dos jovens soldados que se encontravam na guerra do Vietnã (os mutilados pela guerra). Logo depois, os passes e a coreografia do break se espalharam por todos os bairros pobres e passaram a ter outra função política igualmente importante que era de acabar com o derramamento de sangue entre as gangues de rua. O Smurf-dance (dança de duendes), dança de efeito aeróbico de baixo impacto, trata-se de uma das modalidades de dança de rua que mais se tem difundido no mundo. A “dança dos duendes” leva esse nome porque, no início, quando a maioria dos dançarinos usavam gorro (tocas) na cabeça como duendes das fábulas de estórias infantis. Desde o seu surgimento o smurf-dance desempenhou o papel de reunir jovens em torno da dança, afastando-os da droga e da violência.

2) Relato musical - O RAP (rhitym and poetry)⁸⁷ caracteriza-se pelo enfoque político que é dado nas letras e o número reduzido de batidas por minuto (BPM). Surgiu nos bairros pobres da Jamaica a partir do improviso de poemas falados em cima de trechos de antigas músicas negras e logo foi transportado para as favelas dos Estados Unidos onde desenvolveu-se como alternativa de diversão para os garotos e garotas pobres que não podiam pagar entrada nos clubes da sociedade.

3) Manifestação gráfico- plástica. O Real-Grafitte - estilo de desenho de traços livres e efeitos visuais, caracterizados, principalmente, pela diversidade de tonalidades e cores utilizadas, pode ser feito em paredes, roupas ou telas. Trata, principalmente, de temas sociais. O Grafitte teve a importante função de demarcar território de gangues juvenis, evitando assim as brigas entre gangues rivais e, através dessas pinturas os grafiteiros do mundo todo passaram a abordar temas sociais e políticos.⁸⁸

Em Fortaleza, o Hip Hop surge da seguinte forma :

“O movimento já existia desde , mais ou menos 83, começou com o ‘break’, que é uma das facções do movimento. O ‘break’ é a dança do movimento. No início tudo está no ‘break’. O pessoal se reunia em grupos, pode-se dizer, gangues de ‘break’ dentro do bairro. E essas gangues foram crescendo e tinha também o pessoal que cantava , no início era o “titio cachorrão”, o Caô. Cantavam e criavam letras. Daí a necessidade de organizar grupos de ‘rap’ e foi então que surgiu , em 1990, o MH2O aqui no Conjunto Ceará.” (Participante do MH2O do Conjunto Ceará)

O Hip Hop estrutura-se em Fortaleza, enquanto movimento, curiosamente, quando na Imprensa a formação de “turmas de jovens” de periferia passa a atrair a atenção dos meios de comunicação de massa. Quando iniciamos as investigações sobre as gangues de periferia em Fortaleza, podemos observar que gangues e o Hip HOP atuam em territorialidades contíguas e até mesmo superpostas. Cada temática ensinada pelas gangues, cada modo de expressão, aparece revestida

⁸⁷ Ritmo e poesia

⁸⁸ Essas informações foram extraídas dos documentos elaborados pelos MH2O

nesse movimento de outros significantes. As matrizes e os signos de estilo e de linguagem se aproximam: a dança, a idéia de território, a temática da violência, a música, as manifestações gráfico-plásticas registradas nos espaços de visibilidade das grandes cidades. É como se o Hip Hop tivesse sido forjado como alternativa mais próxima às práticas ensejadas pelas gangues e projetasse, através da inversão dos referentes, uma **mudança radical**.

Os depoimentos de alguns participantes do movimento, acerca da transição gangue/Hip Hop”, podem ser elucidativos para que se possa perceber a dinâmica própria dessa transição.

Da gangue para o Hip Hop : histórias de transição

“Filho de família pobre, sem instrução e vinda do interior, fui criado de forma muito rígida, apesar de não ser um moleque desobediente, de 7 aos 12 anos aproximadamente, minha vida era criar meus irmãos e cuidar da casa enquanto meu pai e minha mãe iam trabalhar.

A cada dia aumentava a repressão dos meus pais e eu sem entender a causa dessa violência, já que não era um moleque mal criado, pouco a pouco fui sentindo que dentro de mim crescia uma necessidade de correr atrás das coisas que eu queria, não porque meus pais não davam, pelo contrário, eles faziam o possível e o impossível para a dar a gente tudo que eles nunca haviam tido. De tanto apanhar sem merecer, eu já estava perdendo o medo das porradas, e quanto mais porrada mais revolta, só que o respeito aos meus pais, fazia com que eu “aceitasse” aquela ditadura caseira.

Chegando aos 13, minha curiosidade pela rua era quase incontrolável, as surras já não tinham o mesmo efeito de antes, me sentia como um preso sem ter cometido crime, e que tinha que se libertar. Quando comecei a passar mais tempo na rua, meu pai

sempre falava: esse bicho sem vergonha só anda com vagabundo, eu queria que a polícia pegasse e desse umas lapadas bem boa, num instante ia saber o caminho de casa.

Eu não entendia porque tanto ódio, só queria ser um moleque normal, ter amigos, jogar bola, ir para praia, ficar acordado até as 8 da noite, e o meu pai não aceitava e até hoje não aceita. Nas escondidas, eu aprontava minhas ondas sadias, já conhecia todo mundo da rua, namorava na entoca, ia pra praia sem avisar a ninguém com a rapaziada do bairro, chegava tarde em casa, já não tava nem aí se ia apanhar ou não.

Na virada pros 14, enfim “liberdade conquistada”. Agora é hora de conhecer a rua, não sabia nada, me sentia um peixe fora d’água, uns e outros ficavam tirando onda com a minha cara, dizendo que eu era viado, que meu negócio era ser dona de casa, lar, fazer comida, cuidar dos meus irmãos menores. Aí veio a primeira regra da rua, adaptação, minha primeira etapa no estágio em uma das fases da rua.

Abandonei os afazeres de casa pra ficar com a rapaziada nas esquinas, gazeava aula pra ir a praia, pra ser do meio tinha que falar, vestir, se comportar igual aos caras. Isso tudo por ibope, quem tinha a beca de marca mais foda, o piso mais caro, era o cara. O esquema era ser inédito, e o status era o visual, percebi que pra ser alguém na rua, tinha que deixar de ser eu mesmo, me zoaram pra caralho, eu não sabia falar, vestir, se comportar igual aos caras, mais de pouco em pouco eu consegui me adaptar.

Conheci os fulanos do surf, dei um tempo com os caras, aprendi a pegar onda de ‘ridigan’. Os caras também metiam os nomes, meio cabreiro de vez eu também metia uns. O pico da época era o iguatemi, só quem ia era elemento de periferia, querendo pousar de playboy, os gados colova de vez em quando pra dar dinheiro a gente e pra ganhar ibope na nossa aba. Meter nome não era pra todo mundo, tinha uns bichos que eram conhecidos em todos os picos alternativos, como greenville, volta da jurema, a tradicional e antiga ponte, hoje esses picos só dá playboy folgado, metido a muito doido. O esquema do ibope através das roupas tava ficando malhado, todo mundo de certa forma podia ter, e meter nome não era mais novidade, até playboy já tinha enxame. O estilo tava virando onda.

Em 89 ,90 por aí, começa a aparecer os bailes, e como nem todo mundo podia ir porque acabava tarde, os pais não deixavam porque tinha fama de festa de maconheiro, uns paradas bem preconceituosa, coisa de pai mesmo. Ir no baile era o novo estilo do momento, a vida começa a ficar difícil pra todo mundo, os panos massa ficaram muito caro, dinheiro tava ficando foda pra pegar e todo mundo tava fissurado pra ir pro baile. Muitos meteram uns

furtos, outros se viravam como desse, a lei era ir ao baile. Sem grana, eu também queria, só que meus pais além de não gostarem nada da idéia, não tinham grana. Eu curtia sinuca pra caralho, roubava até dinheiro pra ir jogar, apanhei muito por cauda disso. Precisava arrumar grana, roubar não passava pela minha mente ainda, meu irmão encostado de mim, lavava e pastorava carro no boliche perto lá de casa, virava a noite a espera de uns trocados dos playboys. Tinha uns playboy limpeza, que traziam pizza, dava brinquedo, dava umas ponta massa, mas tinha uns que saiam com o carro arranhado, porque além de nunca ter dado nada, ainda esculhambava a gente. Como eu tava a fim de qualquer coisa para ganhar grana, meu irmão me chamou, me deu uns toque pra mim não vacilar, o principal era que eu não podia azilar no ponto de ninguém se não eu ia levar um pau. Acabei ficando lá, meu irmão deixou de freqüentar e de certa forma eu assumi o seu lugar. Periferia é triste, desunião reina toda hora, o povo da nossa rua dizia que a gente ia pra roubar toca-fita, fumar maconha, ficavam pressionando minha mãe, perguntando como é que ela tinha coragem de deixar a gente sozinho até os horários e ela dizia pro pessoal: **é melhor eles irem pedir do que roubar.**

Nas noites viradas no boliche, vi muita coisa acontecer, via os fulanos ganhando dinheiro fácil com lombra, com furto, o boliche dava uma grana legal, mas os esquema dava mais e em menos tempo, eu procurava não me envolver. Depois de um tempo eu já tava me respondendo na parada, pastorava, lavava, encerava, deixava o carro uma cera, e de pouco em pouco fui ganhando a freguesia da rapaziada. Os caras começaram a crescer o olho em mim, eu sentia a pilantragem no ar, teve um tempo que tava difícil, de vez em quando rolava bate-boca, ameaça, porque na rua não tem lealdade, você é e vale pelo o que você tem, como era sozinho ficava na moral, tinha que comer os partido dos malucos, porque eles eram mais antigos e eram um enxame, tinha duas opções, voltar a ser o velho prisioneiro de antes, ou encarar a real.

Nessa época eu lembrei de casa e pensei: qual é cumpade, tu apanhou pra caralho em casa pra chegar onde tu tá hoje e vai comer partido de qualquer um. Essa lembrança me cobrava o tempo inteiro, e ela me fez escolher a segunda opção. Pensava que ia ser fácil, já tinha andado com uns caras do surf, rolado na mão dos home, várias e várias vezes, mas parada besta, desordem, briga, por causa dos nomes, nunca nem rolou de ser fichado, e tive sorte porque toda vez que eu caía, os home dava um pau, tomava o dinheiro que a gente tinha e mandava embora mas vi que aquele tempo era muito faz de conta, se você tivesse uma roupa, um tênis louco você era o tal, só que a real da rua não tem faz de conta, não basta só falar, se vestir e tal, na rua a lei é do mais forte, no lado violento da rua, o ibope é destrutivo, é quem briga mais, quem rouba mais, quem se droga mais, é uma parada tipo, subindo pra cair, eu já não podia voltar

atrás, por questão de honra até, então devagar fui me fazendo. Consegui me aproximar dos cabeça da pastoração, devido ao respeito que tinha pelos meus pais, criei duas imagens, o cara que estudava, dava um duro no boliche, e tava a procura de um emprego, e por outro conquistei meu espaço e me aliei aos fulanos que comandavam a volante no boliche, que por coincidência eram três irmãos, cada um com uma marca diferente, um pilantra, que aprontava quando você menos esperava, um que era pau de dar em doido, não comia nada de ninguém, e o que era na moral, gente fina pra caralho, na manha, mas esperto.

Com os caras não era foda, era cada parada pesada, era fita violenta, quando eu tava mais enturmado, dei uma idéia que a gente tinha que ter mais cuidado, roubar relógio é massa é, mais de pobre, não tem porra nenhuma, falei isso porque sempre escutava o pessoal falar que tinha raiva de ladrão que rouba pobre, aí pensei: se a gente roubar pobre, o cara vai ficar sem nada, e mais vamos correr risco por causa de pouca coisa, e esse esquema de dar idéia foi me dando moral no meio dos caras, a minha primeira fita, foi um vigia, um velho, tava roncando, a gente escorou, e tomou o fogo, nesse dia o baseado foi dobrado, por que se a gente fosse pego, eu sabia que os home ia aloprrar, então a lombra foi dobrado, até porque os canas que quebrava a gente, tavam mais lombrado do que nós, a lombra era uma espécie de anestesia. Com um oitão a gente aprontou várias, viramos bicho, teve uma fita que eram de 10 a 12 boy, a gente escorou e depenou geral, teve gado que saiu de cueca, os irmãos tinha um ódio de boy que era foda, e era tempo de natal, a gente passou pra frente os flagrantes, se abastecemos de lombra, rendemo umas pontas massa, e compramos roupas nova pra todo mundo da família. Roubar é do caralho, dinheiro fácil é muito gostoso, num mundo cão desse, mas eu começava a pensar quando isso ia acabar, e se um dia eu caísse, e os home me levasse em casa eu ia fazer o que? e minha mãe ia ficar como ? Os vizinho iam falar pra caralho, iam humilhar minha família, e meu pai ? acho que ia ter um troço, ou então ia me matar.

O lance no boliche era mais para tirar de tempo, o deputado me arrumou um trampo esse favor eu nunca vou poder pagar ao deputado, só que eu já tava do inferno pra uma banda com maluco, aceitei o trampo e minha mãe ficou feliz porque sai da rua, mal sabia ela que eu já estava dentro faz tempo, o trampo dava umas granas boa, isso me afastou mais das paradas. Lembro que nesse tempo a gente curtia os bailes e andava em todos o bairros, a treta das gangue veio dos bailes, foi quando eu me afastei dos aliados, não por causa deles, mais porque o baile começou a dividir a rapaziada tinha galera do bairro tal, galera do bairro x, e muitas outra quebradas que antes eram na paz, eu passei um tempo indo com a galera da quebrada pros bailes por consideração a rapaziada, depois que eu vi que o a casa ia cair, que ia ter que tretar com os caras que

eram meus manos das antigas por nada, dei lavando rapidinho, ainda cheguei a ter uns problemas com uns caras aí, que até hoje eu fico esperto, não dá pra confiar, a rua é o tipo do jogo, que você entra e pra voltar é foda é difícil quase impossível, e mesmo que saia da rua, ela não sai de você, mas graças a Deus eu tava conseguindo dar um tempo. Já tava com a moral nos esquema, mas sempre perto, e sempre longe pra não ficar malhado na área nem na mão dos homens, trampando, estudando, pra tirar de tempo a suspeita.

Dei um tempo mesmo, não parei de vez, a tentação era mais forte, numa tarde de domingo, os caras do surf colaram lá em casa pra a gente curtir um som, trouxeram uns discos e avisaram, que o rap que ia tocar não era o rap dos bailes, eu já fiquei meio assim, com um olhar atravessado, rolou um disco barulhento pra porra, no meio da música um dos manos se levanta e diz: agora vai rolar o verdadeiro rap nacional, rolou um som que falava no refrão que os homens da lei são todos porcos, e na seqüência policial é marginal e essa a lei do cão/ a polícia mata o povo e não vai para a prisão. Na hora que isso entrou no meu ouvido, foi um choque, porque de tanto apanhar dos home já tava achando normal, e de repente escuto um cara falando que polícia é marginal metendo o pau prei, perguntei onde vendia e eles disseram que aqui não tem só em sampa, mas tem uns caras aqui no Ceará que fazem a mesma coisa, e disse que hoje era dia de atividade dos caras. Troquei de roupa imediatamente e fui com os caras para o esquema, quando cheguei lá, uns malucos rodavam de costa no chão, tinha um desenho esquisito nas casinhas, eu sacava alguns por causa da experiência dos nomes, mas não era a mesma coisa, tinha umas frases e tal, tinha uns caras reunidos falando de política, racismo, pobreza, favela, achei estranho, porque um monte de garotão, tudo com aqueles papo de vereador, cheguei junto e o som que tava rolando era um som que falava dos boy, metia a boca, os caras era foda. Essa rapaziada era diferente, não muito, tinham os lances das roupas, das gírias, do visual e tal, a diferença mas louca é que com esses caras, não precisava querer ser igual a eles a força, só se você quisesse, isso era massa.

Passou o tempo eu tava participando das reuniões, já tinha me informado sobre as origens, os motivos e o porque daquilo, ia nas rodas de break, dava uma força. Mesmo no movimento eu ainda tava envolvido em várias paradas errada, a última foi uma fita dumas bike, um aliados mandaram 15 bike duma vez, e me pediram pra falsificar o documento, tinha outro fulano que nem era dos esquemas mais ficou afim, disse que arranjava o papel de fax, peguei o documento da bike do meu pai, fiz a falsificação, o cara tirou a xerox, e pronto tava feita a parada. Os manos já tavam malhado pra caralho, tavam abusando da sorte o tempo todo, na primeira venda um dos manos caiu, entregou eu e o outro fulano.

Eu gostava de rap, ele me levou pros livros, comecei a gostar de ler, a rapaziada de uns livros falando de sociedade, dinheiro, capitalismo uns baratos que eu não entendia, mas sabia que era importante, tava um cara mudado, tinha gente que sacava minha onda, teve um tempo que eu abusava, começaram a me olhar depois de um spray que eu escondi dentro do fogão, era dia do trabalho feriado tinha ido pro torneio de futebol com o pai, nesse dia me mãe resolveu fazer um bolo, quando a gente chegou do jogo e nos aproximamos de casa, vi aquela multidão lá em casa, pensei logo na mãe, porque ela tem problema de coração, mas não era isso, foi o spray que eu coloquei dentro do fogão que explodiu na hora que ela foi olhar se o bolo que ele tava fazendo pra nós tava pronto, nesse dia eu tive vontade de morrer, porque minha mãe já sabia que eu ainda pichava, e no dia anterior a gente teve uma conversa bem aberta, e eu prometi que ia parar, e no outro dia acontecesse isso, mas o pior estava por vir.

Tinha um cana que era o terror da área, metido a Charles Bronson, e foi justo ele que prendeu um dos aliados, e fez com que o cara entregasse a gente. Eu tava chegando de uma atividade do movimento, ainda triste por causa do lance do spray, e de longe eu avistei a viatura em frente lá de casa, fiquei apavorado, pensei qual das nossas paradas erradas os home tinham descoberto, quando cheguei em casa, tava o lá o dito cana que metia terror na área, com os documentos falsificados na mão, minha sentada no sofá chorando, eu pensava que tinha me fudido de vez, o cana perguntou se eu tinha feito aquela falsificação, meteu um terror do caralho, disse que eu ia pegar muitos anos de cadeia, mas na sequência, ele olhou pra mim, pra minha mãe, e disse: como você tá estudando, trabalhando, eu vou lhe dar uma chance... O cana rasgou todos os documentos falsos, e disse que aquela história morria ali, por dentro eu explodi de alegria, as lágrimas de medo que estavam transbordando nos meus olhos, escorreram de tanta alegria, o cana saiu fora, depois eu tive que ouvir um monte da mãe e do pai. Dos fulanos envolvidos, o cara do papel tinha as costa larga, era sobrinho do cara do furto, eu tinha uma “boa conduta”, agora o aliado que entregou o esquema pegou um mofo e levou um pau violento.

Depois desse dia minha vida nunca mais foi a mesma, comecei a refletir cada passo que eu dava, e o hip hop, mais especificamente o rap me deram o rumo de onde eu devia ir. Hoje eu num sou um cara que vive bem, mas posso olhar na cara das pessoas do meu bairro e dizer que as roupas que eu tô usando foi eu que comprei trabalhando, suando a camisa, posso ir a várias lugares sem a preocupação de tá devendo a algum ladrão ou traficante, se eu for agredido pelo os home tenho o que dizer pros caras, se alguém me discriminar por causa da minha cor, vai ouvir um bocado, hoje eu me sinto que sou alguém no mundo, não por causa dos panos, ou

porque me lombo direto ou tenho um fogo, mas pelas minhas atitudes, pelo meu caráter e minha personalidade, e o que me move nessa dura caminhada todos os dias que eu acordo, é a certeza que posso ajudar a resgatar vários manos, que procuravam ser alguém, e não tiveram chance ou não conseguiram enxergar as oportunidades, e acabaram se perdendo no caminho do mundo fácil que leva a vida à vida curta, e caíram na armadilha do sistema se tornando refém da situação.” (Integrante do Hip Hop de Fortaleza)

“Há muito tempo, mais ou menos desde 87, a gente já tinha essa tendência de ‘funk’ , ‘rap’. Então me interessei a conhecer mais, principalmente por causa das letras das músicas, são letras que criam consciência. Isso é tão forte que com o passar dos tempos tiraram as músicas do rádio, pois elas deviam agredir a alguém. Eu mudei pela música. É assim, quando a gente tá solto no mundo a gente não tem convicção do que faz. Se eu ando numa gangue vou porque os outros estão indo e eu acho legal. Aí quando vem um cara que mexe lá dentro, no meu caso foi a música. A música me fez mudar. No ‘rap’ eu me encontrei e eu vi que era isso que eu podia fazer” (Integrante do Hip Hop do Morro Santa Terezinha)

“Ví que não dava mais pra’ mim porque uma vez sai de casa, às nove horas mais ou menos, chegamos lá na praça, pegamos a lata de spray e fomos para o som. Lá pelas dez horas, a gente aí pichando, de repente um homem abre o portão e mete bala na gente. E a gente sai correndo. Aí depois eu cheguei a pensar; “pôxa, o cara morre melando a mão de tinta ! Vi que não tinha futuro pra’ mim. Então, logo que eu sai, eu vi um grupo de rapazes dançando “break” na minha área, era a galera do Maracanaú dançando. A primeira geração de “break” do Maracanaú. Ai eu achei aquilo legal, massa mesmo. Pô, como é que eu vou entrar nesse lance? Comecei a treinar sozinho, não tinha quem me ensinasse, passamos oito meses treinando sozinhos. É tanto que a gente para pegar o “burrinho”, um passo do “break”, durou seis meses. Enquanto isso um B boy⁸⁹, que começa hoje, daqui a um mês já sabe tudinho, porque nós estamos aqui pra’dar um toque. Então isso foi o que me fez deixar o ato das pichações o curtir o lado do “break” (Integrante do Hip Hop de Maracanaú)

“Entrei no Hip Hop através da música mesmo. Escutei o rádio procurei saber mais do movimento, aí escolhi o MH2O em Fortaleza, aí entrei. Antes de entrar no Hip Hop eu pichava, mas só para conhecer a galera mesmo” (Participante do Hip Hop da Quadra do Santa Cecília)

“Eu entrei no Hip Hop porque eu gostava muito de ‘funk’, eu andava em baile ‘funk’, eu só vivia em baile ‘funk’, porque praticamente a realização da gangue começou em baile ‘funk’. Aí eu comecei a ir ao baile e de repente conheci uns amigos meus que moram ali no outro lado. Aí eu comecei a curtir o som que eles curtem, que é o Hio Hop. Comecei a curtir, curtir e gostei. Aí onde quer que a gente esteja o som do Hip Hop tá na cabeça da gente, tá entendendo, tá na cabeça da gente. A gente vai aprendendo muitas coisas ao contrário daquilo que você estava vendo nos bailes ‘funks’, no meio da rua, porque o Hip Hop mostra o que é a realidade” (Integrante do Hip Hop da Quadra)

O Hip Hop atua nos bairros através dos mesmos referentes que mobilizam os jovens a adentrarem os bailes *funks*: a música, a dança, a vivência das turmas a pichação. É assim que um de seus integrantes identifica essas diferenças quando afirma - *essa rapaziada é diferente, não muito tinha os lances das roupas, das gírias, o visual e tal, a diferença mais louca é que com esse caras, não precisava querer ser igual a eles a força, só se você quisesse, isso era massa*”. É como se o Hip Hop “operasse” uma transmutação de valores “por dentro” do mesmo campo de significado em que se movimentam a juventude da preferia de Fortaleza; o *funk* é substituído pelo *rap*; a coreografia *funk* substituída pelo *break*; as “pichações” pelo “grafite” e as turmas de gangues pelos companheiros do movimento. A idéia de inimigo e de confronto assume, no Movimento Hip Hop Organizado-MH2O, uma conotação essencialmente política:

⁸⁹ Umdançaño de *break* do Movimento Hip Hop

“Para o MH2O o mundo é dividido entre pobres e ricos, uma minoria que tem tudo e uma imensa maioria que não tem nada, os ricos só são ricos porque nós somos pobres, pois toda a riqueza que eles acumulam é, na verdade, a parte que cabe a nós (...) O MH2O trabalha para tomar o que nos pertence e acabar com as desigualdades sociais e a opressão, tornando a humanidade igual, justa e feliz. Por isso dizemos que estamos em guerra contra os ricos, até conseguirmos derrotá-los e repartir as riquezas para todos os seres humanos igualmente...” (Texto base para o Iº Seminário de contracultura do Movimento Hip Hop Organizado do Ceará)

A perspectiva política do Hip Hop, através do MH2O, se projeta no que eles vão denominar de contracultura. A idéia preconizada pelo movimento é que a guerra entre ricos e pobres tem o rap, o grafite , o break e o smurf dance como “armas políticas para tomar o que nos pertence e acabar com as desigualdades sociais e a opressão, tornando a humanidade igual, justa e feliz”.⁹⁰ Através dos depoimentos de alguns componentes que fizeram parte de gangues e atualmente compõem o Hip Hop, pode-se verificar que as “tretas” e os “enxames” mobilizados pelas gangues, são a expressão mais visível das desigualdades que recortam o dia-a-dia dos jovens dos bairros de periferia. Para os componentes do Hip Hop, os integrantes das gangues acabam adentrando a lógica excludente que perpassa a vida das grandes cidades brasileiras. Quando um de seus integrantes cita o papel que desempenha o Hip Hop frente à essa juventude pobre ressalta : *“a certeza que posso ajudar a resgatar vários manos, que procuravam ser alguém e não tiveram chance ou não conseguiram enxergar as oportunidades, e acabaram se perdendo no*

⁹⁰ Texto base para o I seminário de Contracultura do Movimento Hip Hop Organizado do Ceará

caminho do mundo fácil que leva à vida curta e caíram na armadilha do sistema se tornando refém da situação". É desse modo que a violência que as gangues travam entre si, essa guerra que parece eliminar autofagicamente os denominados "pobres delinqüentes", precisa ser direcionada, na visão do Hip Hop para o seu alvo específico.

Gangues e Hip Hop, nas "posses"⁹¹ que observamos, embora atuem diversificadamente, na vivência do bairro aproximam-se e, em alguns casos, "trocam idéias" diariamente. A violência passa a ter uma conotação diferenciada dentro da atuação do Hip Hop, sendo representada através de outras estratégias e outras dinâmicas de ação em relação às gangues:

"Parar a violência, a gente tem consciência que não para, que não dá para, parar. Então o que se pode fazer hoje? Direcionar a violência. É como eu disse - ao invés de estar lá, dando minhas "porradas" todas, gritando não sei nem com quem, eu agora direcionei minha rebeldia para outro troço assim, onde eu vi que tinha resultado, tinha consequência! (...) Não podemos continuar nos matando uns aos outros, sem emprego, sem escola, sem transporte, sem saneamento. Veja, sem porra nenhuma na área deles e os caras se matando." (participante da posse da Quadra do Santa Cecília)

A violência no movimento Hip Hop, assim como nas gangues, tem um lugar de existência no grupo, ao contrário do caráter maldito que assume no imaginário da sociedade como um todo, a violência tem uma **positividade**. No Movimento Hip Hop em Fortaleza, a violência assume um caráter instrumental e político, sendo evidenciada como tática de enfrentamento das desigualdades entre ricos e pobres. Ela vai

⁹¹ Posse do conjunto Ceará, da Quadra do Santa Cecília e do Morro Santa Terezinha.

deslocando-se do uso da força física para se manifestar no impacto “conscientizador” da palavra. A idéia chave, difundida no movimento, acerca da “violência direcionada”, é explicada da seguinte forma por um dos dirigentes do movimento:

“Infelizmente a gente não tem como parar a violência. Então como é que faz se não dá para parar? Vai deixar todo mundo morrendo, todo mundo se matando ? Não, vamos direcionar, vamos canalizar para outras questões. Vamos dar base para que as pessoas comecem a direcionar essa energia que têm. Vamos ver um exemplo. Um adolescente que sai de casa, junto dinheiro, vai roubar, se lombrar, vai pro’ baile sabendo que está se arriscando ser roubado por um bocado de gente. Então ele não vai só, ele vai com a gangue. E indo com a gangue se ele encontra com outra maior, vai ter porrada. Se não encontra a gangue, encontra a polícia, dentro do ônibus, ou quando desce, ou na ida ou na volta... Assim esse cara atravessa todo o tipo de esquema, como chama hein ? Labirinto que tem uma série de provas, o cara atravessa tudo isso simplesmente para ir dançar ! Já pensou a coragem que esse cara tem ? Muito militante de esquerda não tem hoje. O cara tem uma coragem do “caralho”, uma disponibilidade, deve ter força de vontade pra’ militar. Então é pegar toda essa energia e dizer o seguinte : cara a gente pode , sabe o que? No lugar da gente tá usando essa força pra’ está batendo nos outros, vamos fazer sabe o que? Nós estamos querendo bater um racha e ao invés da gente ir lá pro’ polo onde os caras vão meter o pau na gente, pois se tem filho de papai e se a gente for pra’lá vão dizer que a gente é um bando de vagabundo só porque somos filhos de pobres, Vamos nos reunir e exigir que a comunidade faça uma praça. Nós temos força...”

A “violência direcionada” é um modo de reedição da força da palavra, e até mesmo na visão do Hip Hop, de uma recomposição da dinâmica da violência, em contraposição ao uso da força física . É assim que no movimento o “trocar idéias” torna-se um modo fundamental de mobilização do grupo e assimilação de novos conteúdos. “Lobão”, integrante de uma gangue e , atualmente, criador de *raps* da *posse* do Santa Terezinha, anuncia o “poder da palavra”:

“A minha consciência é a minha arma/ a letra do meu rap é a minha bala/ quando eu abro a boca estou puxando um gatilho/ e quando sai minha voz estou dando um tiro”

“Atingir a consciência da juventude” e criar esferas alternativas de agrupamento torna-se a tarefa central do Hip Hop. A idéia de uma ‘revolução cultural’ torna o Hip Hop um movimento político-cultural. Eles são organizados, têm um estatuto cujo perfil é nitidamente ideológico, desenvolvem um discurso baseado num projeto político bem definido e posto em prática através da sua militância:

“Ah B Boy não é a burguesia que vai compreender o que é burguesia. Nos temos que mostrar para o jovem da periferia o seguinte: Cara tu tá sem emprego? Tu sabe porque tá sem emprego? Talvez ele diga- bicho talvez porque eu não estude ou talvez porque não trabalhe - e eu vou dizer o seguinte - Tu tá num ônibus, de repente, tem um cara sozinho num carro importado com ar condicionado. Deu para ele notar a diferença disso ? Agora, vamos pensar. Porque aquele cara tem ar condicionado e a gente tá aqui nesse ônibus , imprensado? A partir daí é essa relação da origem do Hip Hop lá na raiz, do comprometimento com o povo”

O número 8 do jornal “Alo B. Boys”, ressalta o objetivo desse movimento no que tange à dimensão da “*resistência e na identificação de um estilo de vida contra a discriminação social e racial*”. O movimento Hip Hop em Fortaleza se expressa como novo sujeito político na esfera do cotidiano da periferia, cuja marca é a expressão cultural, cujo lema é a rebeldia juvenil que ecoa do “lado pobre para o lado rico” da cidade.

Estética e imaginário juvenil : as gangues e o Hip Hop

As gangues, assim como os integrantes do Hip Hop, como se pode perceber , parecem celebrar com as suas vestimentas, os seus adereços, as marcas emblemáticas da estética juvenil do consumo globalizado. Os membros do Hip Hop difundem um modo de vestir denominado de estilo “B-Boy”. “*Adoração e uso exclusivo de marcas esportivas como adidas, Nike, Fila.* “ (Viana, 1988: 21). Nas gangues, o estilo de vestir é todo ditado pelos padrões cosmopolitas de consumo juvenil : a disputa de “marcas” que “dão destaque” pode redundar em violência física ou , de maneira mais grave, até mesmo em morte. As gangues exibem⁹² um modo “igual” de ser diferente.

O estilo das vestimentas dos componentes das gangues e do Hip Hop não seria capaz de demarcar a diferença de suas filiações. É na observação mais minuciosa que vai se descortinando diferenciações. As tatuagens, que nas gangues vão ganhando espaço em várias partes do corpo, atuam como um dos sinais distintivos da ação juvenil nos bairros de periferia.

É no gosto musical que a diferença de estilos se explicita. O denominado *rap Brasil* , que tem “rolado” nos bailes *funks* é

⁹² ver capítulo que trata da mitologia e do corpo.

rechaçado pelos integrantes do Movimento hip Hop e “curtido” pela maior parte dos integrantes das gangues.

“ É para quando chegar o sábado, o “B Boy” ter aquela consciência puxa, hoje é sábado e em vez de ir a um baile funk, vou para um baile Def⁹³. Porque o baile funk que acho que você já deu pra’ entender, é aquela porcaria, lá a gente não curte. (...) Eu acho que existe duas barreiras : a musical e a ideológica” (participante do Hip Hop da Quadra do Santa Cecília).

As diferenciações vão ocorrer, tendo em vista a dimensão ideológica acima assinalada, entre a música enquanto “relato”, enquanto discurso denunciador e a música como “som”, na restrita perspectiva do prazer de ouvir e dançar qual seja, do puro entretenimento. *“É porque todo mundo curte som né? Todo mundo curte o som do Hip Hop, só não tão ligado na idéia do Hip Hop”* (pertencente a galera da quadra - GDQ). No Hip Hop, não apenas os “relatos” dos raps expressam o seu perfil ideológico, o ritmo também atua como elemento mobilizador de atitudes

“O fluxo e o movimento das guitarras e baterias, no rap, são cortados bruscamente por arranhões (um processo que realça a forma como a fluência do ritmo básico é rompida). Também a cadência rítmica é interrompida pela passagem de outras músicas. A “gagueira” no rap, que se alterna com a aceleração de certas passagens, sempre se deslocando de acordo com a batida ou em resposta a ela, é um elemento que constantemente compõe a estrutura desse tipo de música. Esses movimentos verbais realçam o fluxo lírico e salientam a ruptura (...) Deixem-nos imaginar esses princípios do Hip hop como um projeto de resistência e afirmação social; ele criam, sustentam, acumulam, estratificam, embelezam e transformam as narrativas. Mas também estão preparados para a ruptura e até encontram

⁹³ Baile DEF caracteriza-se por músicas, no caso *rap*, com menos BPM (batida por minuto).

prazer nela, pois de fato planejam uma ruptura social “ (Rose, 1997 : 208)

A partir de um referencial ideológico o Hip Hop não aceita o estilo *funk*, devido ao seu apelo comercial, não parecendo mobilizar a idéia de *ruptura*; por outro lado, atraídos pelo “som” produzidos pelos *raps*, os integrantes das gangues não apenas declaram “gostar de ouvir” como produzem seus próprios *raps*.

*“Alô lá ô, alô, lá uê.
Eu fiz um lindo rap e vou cantar para você.
O meu rap é gostoso e é fácil de aprender
(rima)
Eu fiz um lindo rap com grande empolgação
Me chamaram pra’ cantar na praça da Estação
Aí chegou um cara que me deu muito valor
Falou no meu ouvido que meu rap abalou”
(Integrante da galera da quadra- GDQ)*

Verifica-se uma musicalidade que prima pela repetição fácil de suas letras, por uma apreensão imediata do seu sentido. O *rap* do Integrante da “GDQ” parece ter a intenção de simplificação da mensagem e de mobilização, de forma mais direta e objetiva, da atenção do ouvinte. Com o *rap* veiculado pelo Hip Hop a intenção é diferente. “O *rap* proposto pelo MH2O tem uma preocupação maior com o contexto. É um *rap* estilo *death*, com batidas lentas e letras politizadas. O *rap* que nós

queremos é inconformado com a situação da periferia, favela não é lugar para ser humano viver” (Integrante do MH2O)

“É preciso falar sobre o que se passa, contar a vida nas ruas, seus dilemas, denunciar ou ridicularizar o que ocorre na sociedade, fazer a crítica dos costumes. Esta é a tônica predominante na produção musical dos rappers (...)” (Sposito, 1994 : 168).

É assim que o imaginário juvenil sobre a vida social, sobre o bairro, sobre a violência vai se delineando nos vários relatos musicais. Os “racionalis MC” , *rappers* de São Paulo, por exemplo, conseguem condensar nos seus relatos, o cotidiano da juventude do “lado pobre da cidade”, articulando vivências do Movimento Hip Hop e da situação enfrentada pelos participantes das gangues :

“Hey boy, o que você está fazendo aqui? Meu bairro não é o seu lugar, e você vai se ferir. Você não sabe onde está, caiu num ninho de cobras e eu acho que vai ter se explicar. Para sair não vai ser fácil a vida aqui é dura, onde a lei é do mais forte, onde a miséria não tem cura o remédio é a morte. Continuar vivo é uma batalha, isto é, se eu não cometer uma falha. E, se eu não fosse esperto tiravam tudo de mim : arrancavam minha pele, minha vida, enfim. Tenho que me desdobrar para não puxarem meu tapete. Estar sempre quente, para não ser surpreendido de repente”

O imaginário juvenil daqueles que ocupam os bairros da periferia da cidade é profundamente marcado pela insegurança simbólica onde, o simples fato de *continuar vivo*, se impõe como uma *batalha* cotidiana. A necessidade de *estar sempre quente, para não ser surpreendido de repente*, instaura a violência como reação sub-reptícia a ações que possam se revestir de ameaça à vida no “lado pobre da cidade”.

É na visão sobre cidade, que será tratada no próximo segmento, que os moradores compõem e recompõem os signos e os emblemas da vivência juvenil. Como poderá ser observado a seguir, a visão de território está quase sempre delimitada pela violência, seja como luta de contrários, dos “ricos contra os “pobres”, relatada pelo Hip Hop; seja pela guerra entre áreas de turmas rivais, protagonizadas pelas gangues. A violência é limite e tensão, a violência é a tinta cartográfica que revela a multiplicidade de estilos, de marcas, de grupos sociais, de bairros segregados nas periferias, fazendo pulsar, através de suas práticas uma dinâmica cultural *sui generis*, onde quem se percebia esquecido torna-se incluído, cravando, a ferro o fogo, a sua condição de existência no corpo social.

Dentro dessa dinâmica, a noção de território/cidade, e como veremos posteriormente, de território/corpo, tornam-se através das experiências de violência, um mapa expressivo no reconhecimento de pistas culturais na dinâmica juvenil dos bairros de periferia de Fortaleza.

CAPÍTULO CINCO

A TERRITORIALIDADE E AS FRONTEIRAS DA VIOLÊNCIA: A DINÂMICA DE FORMAÇÃO DAS GANGUES URBANAS

*“A rede globo está mostrando
o lado tropicaliente
Ela está equivocada
Isso não é bem a minha gente
Não moramos em aldeia
Nem somos todos pescadores
Nos moramos em favelas
E somos povo sofredor
O Ceará terra do sol você pela novela,
que esconde o lado mau e só te mostra
Coisas belas” (“Cidade”, Lobão Hip Hop-*

Fortaleza)

Normalização Social e Repressão em Fortaleza

Fortaleza é, atualmente, um espaço mapeado por zonas de atuação de gangues e galeras. As gangues se organizam nas periferias da cidade e, quando tem “agito”⁹⁴ elas transpõem os limites da sua “área” e preparam-se para o enfrentamento com outros grupos. As galeras, como já foi mencionado no capítulo anterior, têm uma finalidade mais ligada a “curtição”, onde “*beber, namorar e dançar*” são suas atividades favoritas. Elas movimentam-se com maior desenvoltura na vizinhança, não têm a idéia de uma delimitação de área de atuação, não possuem um líder e não usam a violência como forma de demarcação de sua presença nos espaços da rua.

As gangues aparecem na “crônica policial” da Cidade como “desordeiros”, vândalos” e “delinqüentes”. A Delegacia da Criança e do Adolescente de Fortaleza tem registrado 450 processos/mês⁹⁵ no que tange a atuação de gangues. Os mesmos dados fazem alusão a ocorrência de 10 mortes apenas nos primeiros meses do ano de 1995. A ação da Polícia Militar, no “confronto” direto com as gangues, constitui uma nova territorialidade na cidade, onde todo lugar é potencialmente de violência e de repressão.

⁹⁴ Palavra utilizada pelas gangues e galeras, quer dizer festa dançante.

⁹⁵ Diário do Nordeste, 4 de julho de 1995. pag. 19

A ação da Polícia Militar se desenvolve no sentido do “enfrentamento” e do “combate!” à criminalidade. Em maio de 1994, é criado o “Grupo de Ações Táticas Especiais” o GATE, uma fração de elite do Batalhão de choque da Polícia Militar. Os chamados “Ninjas”, vestem-se de fardas negras, usam capuzes e acompanham-se de “cães farejadores” nas suas atividades de enfrentamento às gangues. Segundo o então Comandante da Polícia Militar, Coronel Damasceno, *“nossos homens são treinados para o mínimo e para o máximo. O tratamento não deve ser o mesmo para o cidadão e o bandido. O cidadão a gente protege o bandido a gente ataca”*⁹⁶.

A idéia de “prevenção, no sentido de neutralizar a influência de elementos anti-sociais”⁹⁷ e de atacar os que não se adequam as normas sociais, torna-se prática recorrente em Fortaleza já a partir dos anos 30. A presença de “vagabundos” no cenário da cidade engendra uma ação de “prevenção”: *“retirando velhos, meninos e meninas pobres das ruas em nome da erradicação da mendicância, da delinquência e da prostituição urbana, e internando-os em asilos onde realizava-se a disciplinarização moral e social por meio da catequese e do trabalho adestrador do corpo e da mente [...] isso, sem dúvida, teve decisiva participação no processo de normalização social de Fortaleza”*⁹⁸.

⁹⁶ jornal O Povo, 5 de maio de 1994

⁹⁷ Editorial do jornal O Povo, 6 de maio de 1994

⁹⁸ ROGÉRIO, Sebastião, *“Fortaleza, Belle Epoque- A disciplinarização da pobreza*, Fortaleza, Fundação Demócrito Rocha, 1993 .pag 163

Os grupos de “enfrentamento” às gangues de Fortaleza atuam , com maior intensidade, nos períodos próximos à temporada turística. Nesse momento, ocorre uma verdadeira “varredura” de todo “elemento” que venha a ser confundido com integrante de gangues. O “Dossiê Gangues” da Polícia Militar⁹⁹ contém anotações que permitiriam, posteriormente, se constituir uma mapa da violência e da repressão em Fortaleza. Os registros , realizados por “agências de informações”, limitam-se a informar os pontos de atuação de cada uma das gangues e a apontar seus “elementos”. Um item relativo ao que denomina o Dossiê de *modus operandis*, apenas consegue identificar o “arsenal” utilizado pelas gangues, como por exemplo: “*agem armados de espetos e porretes*”.

A atuação das gangues e da PM projeta na cidade de Fortaleza um mapa da violência. Essa geografia é, porém, invisível o seu traçado apenas é conhecido por quem se coloca como parte de um território, quanto aos demais, a qualquer momento, podem estar penetrando em uma área perigosa sem que saibam de quem se trata o “inimigo”. Observa-se que a tentativa de disciplinamento da cidade, por via direta de repressão à ação do “desordeiro”, expressa uma falência nos modelos de “normalização” efetuados em “instituições fechadas”.

A idéia de ordenação e “normalização social” da cidade, através do confinamentos dos “vagabundos”, “vadios” e “vândalos” parece ter

⁹⁹ Consta de relatórios “confidenciais” onde são detalhados o modo de funcionamento das gangues, lideranças, ocorrências etc.

vivenciado seu esgotamento durante toda a década de 80. Ainda em 1928, em Fortaleza, foi criada a “Estação experimental de Santo Agostinho”, conhecida também como “Santo Antônio do Buraco”, onde *“seu lendário rigor aplicado aos internos permaneceu por muitas décadas no imaginário juvenil cearense como verdadeiro signo do terror”*¹⁰⁰. As “instituições totais” se apresentaram como verdadeiros “barris de pólvora” de violência e repressão o que, de certa forma, propiciou a retomada do modelo punitivo¹⁰¹, onde o “enfrentamento” e o “combate” à desordem se dão em plena praça pública sob o princípio de que “o bandido a gente ataca”.

As tentativas de “normalização social” da cidade de Fortaleza seguem, nos dias atuais, a lógica da guerra, entre os “proscritos” e os moradores da cidade oficial (Wacquant, 1997), onde uma força apenas torna-se vitoriosa se derrotar e deter, completamente, o avanço da outra, até a sua eliminação total. Tudo isso dentro da lógica do espetáculo, quanto maior visibilidade, melhor. A lógica da guerra não tem sutilezas, ela se utiliza de ninjas encapuzados, de cães farejadores, de viaturas que fazem a ronda, sistemática, nas zonas de perigo, para enfrentar os arrastões que se valem, por sua vez, de armas de fabricação caseira, do uso de instrumentos de luta primitivos, como paus, pedras, chicotes, nunchacos, flechas de ferro etc.

¹⁰⁰ ROGÉRIO, Sebastião , op. cit. pag. 173

¹⁰¹ FOUCAULT, Michell. **Vigiar e Punir**, Petrópolis, Vozes , 1977

É sob essa dinâmica que um mapa *sui generis* da exclusão e violência faz evidenciar micro-territórios de poder, repressão e controle onde a cena primordial são as tramas juvenis. Certamente, essa territorialização da violência, deverá, ao longo do processo de formação e divisão das gangues atingir mecanismos mais complexos. No Pirambu, “os moradores são obrigados a decorar uma senha se quiserem sair ou entrar em suas casas, na área controlada pelo GMP- Guerreiros do Morro Proibido”¹⁰². Qual será, com a intensificação da violência, em plena praça pública, o código de permissão de passagem, a senha que garanta o fluxo pela cidade? Talvez seja: **você aí, está pronto pra’ matar ou morrer?**

A cidade dividida; a cidade sitiada

Assim como os integrantes das gangues, o Hip Hop tem definidas as suas “posses”. A territorialização desses bairros obedece uma curiosa segmentação, a posse e as áreas de atuação das gangues e do Hip Hop se interpenetram. Não há disputas de áreas e nem há confronto para a decisão de domínio com relação à ascendência entre uma ou outra liderança, sejam das gangues ou do movimento.

Observa-se que a noção de territorialidade, de delimitação precisa de uma área mobiliza-se, entre os integrantes das gangues, a partir de uma dimensão simbólica, no que diz respeito à premissa: “*aqui não entra o*

inimigo". A percepção de *posse* do Hip Hop está relacionada à idéia de espaço para expansão de atividades artísticas e culturais, onde o "alvo" é a *consciência* e a "arma" a *palavra*. Identificam-se, entre o Hip hop e as gangues, dimensões de *atuação* possivelmente justapostas , onde as *posses* e *áreas* condensam-se em uma mesma espacialidade.

É no Morro Santa Terezinha que mais se articulam e se estreitam as relações entre as gangues locais e os integrantes do Hip Hop. Apenas no Morro pode-se calcular, em média, a atuação de sete a oito diferenciadas gangues. Vários enfrentamentos já ocorreram entre as gangues do Santa Terezinha entre si, e de forma mais intensa, com a gangue da área conexas, o morro do Castelo Encantado. Que textualidade da cidade e dos seus usos se inscrevem nas falas dos integrantes do Hip Hop?

O Mundo de Fora e o Mundo de Dentro: a territorialidade das gangues

A territorialidade das gangues, suas áreas de atuação, seus limites de domínio, se traduzem na fala de seus integrantes como projeções de campos de guerra e de refúgio . No imaginário das gangues, os espaços da cidade se configuram enquanto *locus* de disputas, confrontos e delimitação de posses.

¹⁰² Diário do Nordeste, 4 de julho de 1995, pag. 19

A idéia de espacialidade que se estabelece entre as gangues¹⁰³ é belicosa, para elas, o cosmopolitismo das cidades se reduz a micro-espacos de *atuação* e amplos espacos de *combate* e *enxame*. Ao contrário do que é ressaltado nos jornais, *fazer enxame* não tem o significado restrito do roubo, do assalto e da depredação: se coloca para os “enturmados”, como possibilidade de expressão da força e do potencial da galera quando se mostra “*afiada e pronta pra’ detonar*”. A aparição pública das turmas, fora das *áreas de atuação*, expressa, fundamentalmente, uma maneira de, ao sair da *toca*, se apresentar às *galeras rivais* e *marcar presença* no cenário da cidade.

O *grito de guerra* das turmas sinaliza um desejo de reconhecimento e identifica o lugar que ocupa cada um no mapa da violência urbana, **o grito de guerra é uma inscrição territorial às avessas**: “*Serviluz manda aqui e ninguém pode mandar. Serviluz é rei e ninguém vai empatar*”; “*Deixa de besteira, deixa de bobagem quem manda nessa porra é Castelo e as Goiaba*”; “*Porra, porrada, quem manda nessa porra é a gangue da Proafa*”. A formação de turmas dentro de áreas delimitadas de atuação, provoca um duplo efeito: tanto se entrincheiram e se fortalecem dentro de suas *áreas*, como, pela invisibilidade que experimentam em tais limites, a experiência de tornar-se gangue, publiciza suas *marcas*, como que utilizando a lógica do “estigma territorial”, exacerbado e tornado público.

Projeta-se, entre as gangues e galeras, uma particular textualidade da cidade. São as áreas de domínio, os bailes *funks*, os locais de *enxame*, as zonas de *ronda* da polícia. De certo modo, a versatilidade desses espaços poderia ser resumida de uma dupla forma: os limites de dentro e de fora do

espaço de atuação das gangues. Nas áreas das gangues, observa-se uma linearidade, um consenso nas leis que regulam as ações dos integrantes e, de certa forma, dos que habitam naqueles limites; um certo “código de honra”, que poupa e protege os de dentro e segue uma hierarquização pactuada, consensualizada, mesmo que temporariamente, entre os que mandam e os que obedecem. É assim que Caifa (1989 : 16), em seu estudo sobre o movimento *punk* na cidade, os identifica como “*uma tribo que nomadiza por ruas perigosas*”.

A imagem de uma “tribo em movimento” pode ser exemplificada pela frase que tanto se repete nos depoimentos dos integrantes das gangues: “*aqui é assim, todos por um, um por todos*”. Ao fazer parte da gangue, a forma usual de aparecimento nos espaços de fora se dá a partir de uma dinâmica coletiva onde cada um é um todo. Ao sair do lugar de atuação, quem parece enunciar-se é o coletivo, a gangue, a tribo. Um *rap* produzido pela “gangue da PROAFA”, localizada no Morro Santa Terezinha, ressalta essa idéia:

¹⁰³ A diferença entre gangues e galeras é bem explicitada por um componente da gangue “sem cérebro das Goiabeiras” : “gangues é um grupo formado por muitos, numa faixa de 30 a 50 acima e são violentos,

*“Deixa de covardia/ eu sou do buraco/ Eu sou do Santa Terezinha/
Escute minha gente este é o rap mais novo do buraco Mucuripe/ é
pequeno, tudo bem, mas não tem problema o negócio é que o buraco tá
mandando o seu lema - paz, amor, fraternidade, saúde, felicidade,
liberdade e amizade/ com muita capacidade/primeiro a união e a galera do
buraco mandou alo/ E é de coração à galera do Mucuripe, Serviluz, galera
dos Trilhos/ galerão é só o fim da linha/agora venha você meu amigo,
sangue bom, cante o rap do buraco e repita este refrão.”*

O “buraco”, formado por todas as galeras “limpeza”¹⁰⁴, geograficamente situa-se em uma duna de onde se visualiza o mar e a orla marítima de maior circulação na cidade de Fortaleza, a Avenida Beira Mar. Pode-se deduzir que o “buraco”, representa no *rap* do integrante da Gangue da Proafa, uma alusão à toca, a esconderijo onde se compactua o reconhecimento do lema “um por todos, todos por um”. Caifa (*Ibdem*) ressalta que o local no qual os *punks* constróem suas referências “é o espaço onde se apegam : os becos, os buracos- e se servem dele, fazem-no crescer por percorrê-lo...”. A movimentação das gangues na cidade segue rotas baseadas nas festas, nos points, nos bailes, tendo a violência como limite de circulação entre as áreas.

a galera se forma entre 10 e 15 pessoas e se reúnem mais pra’ curtirão”

¹⁰⁴ Galeras aliadas

O *rap* do integrante da Gangue da Proafa traduz uma mensagem de paz, de fraternidade, reproduzindo um discurso cujas teias imaginárias parecem fundir dimensões profundamente ambíguas. A mensagem de paz traz porém, duas ressalvas : apenas “para o meu amigo de sangue bom” que esteja situado dentro da *área* , “até o fim da linha”. O percurso do ônibus que atravessa o morro é que prescreve a linha de atuação entre a ‘gangue da PROAFA’ e a do “Castelo Encantado”. A partir desse limite, a mensagem fraterna do *rap* torna-se um “*grito de guerra*”. Desse modo, pode-se observar que o discurso sobre a territorialidade da cidade , entre as gangues, é fundamentalmente uma enunciação entre zonas de paz e de batalha. Uma teia de significados da violência, entre as gangues, pode ser decifrada através de um mapa que emerge na fala de seus integrantes, identificando *áreas* de proteção e de risco, de esconderijo e de exposição, locais onde moram os “chapa de sangue bom”, e os “pilantras”, como configuração do inimigo.

Cartografias (Guattari e Rolnik, 1986) não necessariamente definidas pelos limites territoriais enunciados e fincados nos marcos das falas de seus integrantes. Quando um dos componentes do Hip Hop diz que a “*rua é tipo um jogo, que você entra e prá voltar é foda, é difícil , quase impossível, e mesmo que saia da rua ela não sai de você*” , ele afirma que o território se institui como *marca* que cada um carrega para onde vá, marca que cada um carrega dentro de si, cuja terreno cartográfico é, fundamentalmente, o corpo. O território das gangues é movediço. Ele se constitui sob o referente territorial, o lugar de moradia e circula, explicita-se,

através do nomadismo de seus integrantes, em pontos diversos da cidade. Entre as gangues, **a hermenêutica da violência se traduz nos rascunhos que compõem um mapeamento “provisório” da cidade.** Cada local, mas que um uso tendo por base a moradia, pressupõe ação, enfrentamento, domínio e refúgio. Cada local é cena de disputas, palcos de tramas de reconhecimento onde se produz atores, registra-se marcas, institui-se territórios físicos, corporais e outros, que ficam indelévels, fincados nas mentes e corações.

A cidade e as inscrições da pobreza e da riqueza

A cidade, para os integrantes do Hip Hop, é uma escrita legível na qual se expressam os registros da desigualdade, da fome e da exclusão social. Para eles, o inimigo mora do “outro lado”, em espaços inacessíveis aos “pobres da periferia”. Nessa leitura da cidade, há uma idéia de identificação e de aproximação entre os que compactuam os mesmos modos de vida :

“A favela é a nova galera que vai construir o Brasil/ a favela é a nova morada que ficou o povo negro que torturou-se no Brasil/ Quanta lei maldita/ A corrente vai se quebrar...a favela é a senzala que ficou para o povo negro construir o Brasil” (O “poeta”, integrante do MH₂O)

O rap do “poeta” projeta não apenas imagens de poder na cidade; ele acena para a possibilidade de potencialização daqueles que foram colocados para fora da “cidade oficial” e tornaram-se acorrentados no cotidiano da fome e da pobreza. Sposito (1994 : 167) , no seu estudo sobre a “sociabilidade juvenil e a rua”, identifica o rap *“como produto da sociabilidade juvenil, revelador de uma forma peculiar de apropriação do espaço urbano e do agir coletivo, capaz de mobilizar jovens excluídos em torno de uma identidade comum”*. Poder-se-ia afirmar que a poesia dos raps é uma forma alternativa de interpretação e de expressão da revolta entre os jovens moradores da periferia urbana. Os raps se colocam como campo alternativo de instituição juvenil na cidade; como um modo de se dizer quem é, tomando, assim como na experiência das gangues, o estigma territorial novamente como referência e criando novas cartografias . O rap possibilita novas inscrições territoriais: *o rap me deu o rumo para onde eu devia ir. Hoje eu sou um cara que vive bem, posso olhar na cara das pessoas do meu bairro e dizer que as roupas que eu tô usando foi eu que comprei com o trabalho...*

A percepção do estigma projetado em relação ao ‘morador do outro lado da cidade’, do lugar social que ele ocupa , das imagens que circulam em torno dele, evidenciam-se nos raps do Hip Hop, positivando e dando novos sentidos a esses referenciais:

“...quem tem grana mata e rouba e ainda fica em liberdade/ao contrário do pobre que não tem nada é fodido/ só por causa da aparência leva o nome de bandido/temos o Iguatemi o Shopping Aldeota/ a rota dos burgueses que nos vê como idiota...” (Lobão, integrante do Hip Hop)

A cidade é percebida, no *rap* de “Lobão”, como espaço segregado por rotas diversas, caminhos que se diferenciam e se antagonizam. A idéia da exclusão integra-se à dimensão do estigma, condensando em nível imaginário, as figuras do “fodido” e do “bandido”. A violência na cidade, para os integrantes do Hip Hop, é parte da paisagem urbana, rompe a segmentação tradicional entre ordem e desordem. Ela visualiza-se nos muros invisíveis que parecem disciplinar e ordenar os usuários e não usuários da cidade, integrando a um só tempo, gangues, galeras e participantes do Hip Hop, assim como no *rap* de “Lobão”, acerca da “cidade tropicaliente”- “*Eu sou da nata do lixo, eu sou do luxo da Aldeia, eu sou do Ceará*”¹⁰⁵.

A violência na cidade é um texto que produz dicções diversas entre os jovens, especialmente, entre os moradores da periferia urbana. Os códigos de interpretação, acerca dos limites da cidade, de seus *points*, de sua dinâmica urbana, coincidem com as fronteiras entre “ordem” e “desordem”, o instituído e o instituinte¹⁰⁶. Para os integrantes da gangues, os limites imaginários interpostos entre as *áreas diversas de atuação*,

¹⁰⁵ “remake” da música “Terral” de Ednardo

¹⁰⁶ Cornelius Castoriadis, *A Instituição Imaginária da Sociedade*, 1982

projetam e configuram modos diversificados de *enfrentamento* e de explosão da violência.

Entre as gangues, a cidade assume toda a sua grandeza de metrópole como um extenso e diversificado território, quando os confrontos se dão entre as turmas e tropas da Polícia Civil ou Militar. Nesses momentos, a territorialidade da violência toma o traçado de toda a cidade e intensifica o sentimento de individualidade e insegurança entre os participantes das gangues. É assim que a coragem da gangue diante de outra gangue (“um por todos, todos por um”) torna, diante da ameaça da Polícia, cada um “*covarde e apenas preocupado em livrar sua cara*”:

“Se a polícia pegar um roubando pega o roubo e manda o ladrão embora; a polícia são os maiores ladrões; se pegar com maconha eles tomam e, se for uma quantidade grande, eles levam pra’ eles. Se vem um “exame” de polícia e outro de gangue, se for correr pra’ cima da polícia é pior, eles atiram, mete bala e toma relógio. A gangue é unida quando é pra’ brigar com outra gangue, mas com a polícia ela desune” (membro da Gangue da Proafa).

Diante da violência urbana, gangues e Hip Hop compartilham dos mesmos sentimentos de desproteção, insegurança e medo no dia-a-dia da cidade. Nos *raps* produzidos pelo movimento Hip Hop, a repressão policial é um tema recorrente:

“Eu vinha do colégio/mas que situação/eu fui abordado pelos cana meu irmão/eu não gostei daquela ocasião/me disseram desaforo/me

meteram logo a mão/eu disse seu guarda não me leve a mal/ eu moro aqui no bairro mas não sou um marginal/ ele olhou pra' mim/ me deu uma cacetada/parece até piada seu guarda/ você tem que acreditar/ eu venho do colégio e acabo de estudar/ e ele disse: tu tá mentindo seu ladrão/tu vem da Beira Mar comandando um arrastão/tentei me defender/ não tive oportunidade/só porque usa a farda é o dono da verdade" (Lobão, integrante do Hip Hop).

A cidade , no imaginário das galeras e gangues, é um espaço de interlocução onde, em cada contato, parece haver implícita uma indagação - de que lugar você fala? É assim que Lobão dirige-se ao "guarda", justificando-se - *não me leve a mal, eu moro aqui no bairro **mas** não sou marginal*". No fluxo da multidão das grandes metrópoles, mesmo na vivência do anonimato, cada indivíduo transita em espaços hierarquizados, segmentados e estratificados.

Em Fortaleza , a Avenida Beira-Mar, onde se localizam os edifícios de maior valor imobiliário, os principias hotéis, espaço preferido dos turistas, de praticantes do *cooper*, prostitutas, freqüentadores de restaurantes da orla, meninos de rua, *point* de jovens que ficam no final das tardes na Volta da Jurema torna-se, para as gangues, palco de inscrição territorial circunstancial. Como ? No Domingo, as gangues ocupam partes diversas da Avenida Beira Mar. A Galera do Cão" e do "Campo do América" ficam na parte relativa ao Clube do Diários a Galera da Quadra" fica em frente ao Náutico, na Volta da Jurema fica "as Barreiras" e, na parte de

venda de peixes, a Gangue do Serviluz e do Castelo. Ao contrário da territorialidade que se expressa nas pistas de dança dos bailes, a ocupação da Beira Mar é um modo das gangues poderem ordenar, sem choques, sem enfrentamentos, um momento de lazer e de encontro entre os enturmados. Um participante da Galera da Quadra explica:

“A gente fica na praia conversando, jogando bola, se algum vagabundo sujar, se o cara for sujeira, a gente não dá mole ele não passa naquela área, não passa. Isso porque a negrada fica conhecida nos bailes, fica conhecida nas brigas de gangues. Através de uma gangue, de outra gangue, eles já sabem que somos da quadra. Então. Se pintar sujeira a negrada bota é pra, moer”

A territorialidade das gangues é móvel, cambiante, rompendo os limites físico-geográfico dos bairros de periferia. Ela segue o fluxo e a “linhas de fuga” (Guattari e Rolnik, 1986) das metrópoles modernas. A territorialidade das gangues pressupõe uma movimentação cuja finalidade é tentar transpor a noção de anonimato e, concomitantemente, evitar os choques que ritimizam o cotidiano das grandes cidades. Quando Baudelaire (Benjamin, 1975: 45) ressalta a experiência do *choque* e o contato das grandes massas como vivência arquetípica do homem moderno, está destacando a profunda ambigüidade em que estão imersos esses indivíduos: ao mesmo tempo em que desenraízam-se, tornam-se seres em movimento é exigido deles um lugar, um reconhecimento, uma “definição territorial”. Não seriam as linhas em movimento, demarcatórias das *áreas* de ação das gangues, uma definição prévia e cambiante das linhas de choque e de enfrentamento? Não seria a violência entre as gangues, ao contrário da violência entre elas e a polícia, uma forma de definir, no

espaço difuso das grandes cidades, o lugar da ordem e o do caos, do reconhecimento e da invisibilidade dos espaços segmentados das periferias?

A rebeldia urbana e a ação juvenil

É recorrente, na história das cidades, a afluência de grupos que provocam tumultos, desordens, motins e protestos, na forma de ação direta, alterando o cenário urbano. A formação de “turbas urbanas”,¹⁰⁷ é um exemplo clássico de grupos, aparentemente desorganizados que agitavam as cidades e alteravam a “ordem”. *“Esse grupo de motineiros potenciais, e com frequência também reais, existia em toda cidade de importância na qual a polícia e os militares eram indiferentes [...] o revolucionismo implícito da turba era primitivo; a sua maneira era o equivalente metropolitano da fase da consciência política representada pelo banditismo social no campo”*¹⁰⁸.

A história de formação das cidades é quase sempre recortada pela ação de grupos que se colocam como *outsiders*, enquanto signatários de uma outra ordem ou mesmo como agentes desestabilizadores do ideal de ordenação que também se confunde com o processo de formação das cidades. As formas utilizadas para a disciplinarização da cidade,

¹⁰⁷ HOBSBAWN, Eric, A turba Urbana. IN: **Rebeldes e Primitivos** - Estudo de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

manutenção da ordem, assim como a atuação dos agentes responsáveis por tais intentos é que se modifica em cada cenário específico.

Na França, no início do século, Perrot¹⁰⁹ registra a constituição de um bando de jovens, denominados *apaches*. “*Os apaches constituem uma micro-sociedade com sua geografia, sua hierarquia, sua linguagem, seu código. Eles reivindicam abertamente o direito à diferença e retomam a tradição dos submundos. Eles ‘desfiam o jarre’, a gíria, essa língua dos malfeitores a que diariamente acrescentam novas expressões, às vezes tipicamente pitorescas, e que todo dia modificam de modo a poder conversar despistando a ‘renifle’ (a polícia)’*”¹¹⁰. A formação de “rebeldes urbanos” parece coincidir com um processo que se tece, de forma concomitante nas cidades: tanto inclui, acolhe e dá um lugar a alguns; como exclui, expulsa e marginaliza outros.

Os rebeldes urbanos são aqueles “fora de lugar” na cidade, eles se assemelham ao forasteiro, ao nômade sempre em movimento. A circulação constante parece ser a sua marca e a sua estratégia para a agilidade e destreza nas sucessivas necessidades de “escapada”. Eles parecem expressar o seu isolamento, a sua recusa em adentrar no funcionamento e ciclo interminável da produção e do consumo de mercadorias.

¹⁰⁸ HOBBSBAWN, Eric, op. cit. pag. 118 e 122

¹⁰⁹ PERROT, Michelle, op. cit.

Se é possível se falar de um objetivo relativo à atuação das gangues ele é relativo as tentativas diferenciadas de *inscrição* e *visitação* da cidade oficial. É desse modo que a violência não se torna o centro fundamental da atuação das gangues, sendo mais um dos mecanismos utilizados para dar registro e visibilidade às suas ações, mesmo que exacerbando a idéia de estigma e de desvio. Eles fazem suas inscrições cartográficas diversas na cidade, seja na escola, no baile, na praia, como forma de registrar e publicizar uma rede de transgressões à dinâmica de segregação espacial e social compactuadas entre os vários grupos. Becker (1985 : 62), no seu estudo sobre os outsiders, destaca que

“Les systèmes de justification des groupes déviants comportent tendanciellement une récusation globale des normes morales conventionnelles, des institutions officielles et plus généralement de tout l’univers des conventions ordinaires”¹¹⁰

Essa recusa global às normas morais de convenção, no caso das gangues, ao mesmo tempo que institui e dá visibilidade à dimensão de desvio e de estigma, possibilita a inscrição do grupo na dinâmica cartográfica da cidade como um todo. Pode-se identificar que a visitação que realizam as gangues, no lado oficial da cidade, assim como a movimentação entre as mesmas nas várias *áreas* da cidade, produz novas dinâmicas territoriais, sendo a *cruzetagem* a mais destacada delas.

¹¹⁰ Idem, pag 322

¹¹¹ Os sistemas de justificação dos grupos desviantes comportam tendencialmente uma recusa global das normas morais convencionais, das instituições oficiais e mais geralmente de todo o universo de convenções ordinárias. Tradução da autora

A cruzetagem : quebra dos pactos territoriais

A gangue se institui enquanto uma micro-sociedade, tem uma hierarquização própria, códigos de referência e de nomeação do mundo vivido, princípios referenciais de honra, prazer, lazer, morte e vida. Como um “clã arcaico”¹¹², tem seu “sistema tradicional de prescrições e interdições” e nesse processo, constitui um “contrato social da alma obscura”¹¹³.

Esse contrato social se gesta no movimento, sua vida interna parece se tecer no ritmo desenfreado e mutante desses “habitantes da velocidade urbana”¹¹⁴, contraditoriamente enraizados na idéia fechada, porém móvel, de território. O **cruzeta**, tipo significativo na definição dos limites entre áreas, é reconhecido, consensualmente entre as gangues, como o indivíduo que desrespeita os pactos e as fronteiras, “*ele quebra os contratos feitos e avança os limites das áreas*” (participante da “gangue das Goiabeiras”). O *cruzeta* cristaliza no imaginário das gangues a dimensão da traição dos pactos territoriais que delimitam os limites de fidelidade entre as turmas. Como o território é um referente em movimento, que transcende barreiras estritamente geográficas, o *cruzeta* representa a possibilidade de formação de uma identidade amalgamada e diluída por múltiplas marcas e

¹¹² MORIN, Edgar op. cit. pag. 113

¹¹³ Idem. p 113

¹¹⁴ CAIAFA, Janice. op. cit. pag. 38

sinais. O *cruzeta* põe em xeque a possibilidade de uma filiação fixa, compactuada, reconhecida e registrada entre os enturmados. Por tais razões, ser acusado de “cruzeta”, “cabuete”, “tesoura”, “cacoete” é o risco que correm as gangues quando realizam incursões em outros bairros da cidade, o risco que correm os seus integrantes de perderem suas *marcas*, suas *instituições de reconhecimento*.

“Tem uns que anda noutra área e tem de outras áreas que não pode andar aqui. Quando acontece isso, tem uns que vai com maldade, diz que a gente tá cruzetando. Ai quer quebrar a gente, quer ‘botar pra sair do ar’, pra’ não andar com maldade” (Integrante da FIEL)

A “cruzetagem” é uma forma de quebrar pactos estabelecidos entre as gangues, de desobedecer princípios acordados internamente sendo que, o risco de praticá-la, recebe uma sanção drástica, como medida de manutenção do grupo e da dinâmica produtiva da existência da gangue enquanto tal. Qual seria então a forma de visitação encontrada pelas gangues para seu registro em outros espaços da cidade, como “cruzetar” de forma permitida?

É assim que o início das gangues, marcado pela grafiteagem¹¹⁵, em rápido espaço de tempo parece ser esquecido. “...o grafite foi uma espécie de visitação, de invasão simbólica do centro da cidade, encontrada pelos jovens...”¹¹⁶. Com a mesma força contestatória que marca seu surgimento,

¹¹⁵ Sobre Grafiteagem ver Capítulo “identidade e violência”

¹¹⁶ SPOSITO, Imarília, op. cit. pag. 169

como forma de inscrição do segregado no espaço reservado à riqueza , mesclado de uma certa desvalorização desse “patrimônio”, a grafiteagem vai tornando-se, entre as gangues e galeras, uma atividade “*paia*”¹¹⁷.

As gangues entrevistadas ressaltam que há algum tempo se reuniam mais para “pichar” e para se encontrar nos bailes *funks* hoje é só *para quebrar relógio, roubar e começar briga de gangue*”¹¹⁸. Alguns deles são mais incisivos em relação à grafiteagem e ameaçam os demais integrantes anunciando que “*se pichar voltam pra casa*”. É curioso observar que o fenômeno das gangues juvenis parece obedecer, em nível nacional, uma certa cronologia. Um levantamento realizado sobre as gangues em Belém¹¹⁹, indica que a motivação mais evidente para a sua formação é a pichação. A atividade do roubo se inicia devido à necessidade de aquisição dos “sprays” para a grafiteagem e, posteriormente, se intensifica com a necessidade de “ficar nos pano” para fazer estilo nos bailes funk.

“Meter os nome”, pichar a cidade possibilitava cada turma deixar vestígios, com o baile o que vai ganhando expressão é a referência territorial como um modo não necessariamente de domínio mas, fundamentalmente, de registro e diferenciação no território do baile. A grafiteagem é a forma inaugural de linguagem das gangues, cuja intensificação vai ocorrer através dos ritos da violência tendo como cenário

¹¹⁷ Uma ação ou uso fora de época, desatualizado, ultrapassado

¹¹⁸ Integrante da “Gangue das Goiabeiras”.

¹¹⁹ Pesquisa realizada por Mário Jorge Brasil e Izabela Jatene

os bailes funks. Vale a pena citar uma parte relativa a fala de um ex-integrante de gangue para se entender a transição pichação-baile:

“Meter nome não era mais pra’ todo mundo, tinha uns bicho que era conhecido em todos os picos alternativos (...) hoje, esses picos só dá playboy folgado, metido e muito doido. O esquema de ibope estava ficando malhado, todo o mundo de certa forma podia ter, e meter nome não era mais novidade, até playboy já tinha enxame. O estilo tava virando onda”. (integrante do Hip Hop)

Quando pichar tornou-se um modo homogeneizado de prática juvenil, incluindo *playboy*, ele deixa de ser uma prática relativa a fazer um registro diferenciador da ação dos jovens de periferia da cidade; de deixar as marcas de visitação urbana onde o baile passa a representar, para as gangues, um modo inusitado da dinâmica cartográfica dos proscritos, um novo modo de instituição juvenil. Além disso, pichar tornou-se um modo perigoso de “tirar de tempo”. As primeiras turmas de pichação de Fortaleza, algumas delas denominadas de “rebeldes da madrugada”, “fera dos grafiteiros” e “domínio das ruas” foram sendo substituídas pelo que se pode denominar de segunda geração, dentre outras: “psicopatas algo mais”, “parasitas do medo” e “tendência suicida”. A pichação passou a ser enfrentada pela polícia com fortes esquemas repressivos. Ela passou a ser entrecortada pela dimensão da violência; era necessário estar pronto para ela, para topar pichar, haja visto os nomes das turmas da segunda geração. Todas as águas, então, correm para o mar: pichação, bailes funks e formação das gangues. A rua é palco de dinâmicas diversas de expressão juvenil que acabam se cruzando na dimensão compactuada da violência.

Gangues e Hip Hop: a rua como território privado, a rua como posse coletiva

A presença de gangues e do Hip Hop em Fortaleza, assim como nas várias metrópoles e cidades de médio porte do Brasil, expressa um novo modo da juventude movimentar-se no espaço urbano e produz uma nova semiótica do poder e da hierarquização nesse espaço. A segregação espacial nas cidades modernas, disciplinando o lugar da “riqueza” e da “pobreza”, parece traçar, no espaço geográfico, a divisão social do trabalho e os vários âmbitos do consumo.

A cidade teria como composição mais celular e microscópica a dimensão da família, onde cada membro estabeleceria entre seus pares uma relação de aproximação e, diante da esfera mais ampla das relações, desenvolveria uma atitude de distanciamento e estranhamento. O funcionamento da cidade seguiria a dinâmica casa/trabalho sendo que apenas nos finais de semana, o tempo livre permitiria o lazer. O esvaziamento da família, na incursão maciça das mães no mercado de trabalho e a introdução dos filhos nas creches, demanda recorrente nas lutas dos anos 80, cria uma nova estruturação familiar.

É como se pudesse se imaginar que a dinâmica social que se verificava no dia-a-dia das cidades, casa/trabalho, tivesse como pilar básico de sustentação e de complementação a vivência na família. A esfera pública, quase sempre projetada como espaço do desconhecido, da

aventura e do risco era contraposta à família como instância da segurança e proteção. Quando a fome, o desalento e a violência doméstica adentram o cotidiano da família ela deixa cada vez mais de se colocar como “um refúgio num mundo sem coração”¹²⁰ e esvazia-se de suas funções, engendrando nos centro urbanos novas redes de sociabilidade e reconhecimento mútuo.

As gangues e o Hip Hop projetam-se na cidade como expressão do rompimento dos campos de relação restritos à família e ao trabalho, inauguram um uso diferenciado do espaço urbano, misturam-se ao ritmo do tráfego movimentando-se e situando-se, com destreza, no burburinho das multidões. Eles mostram um outro funcionamento da cidade, que eles anunciam e usam em seu protesto (Caifa, 1989). O perigo das ruas parece ser, ao contrário do apregoado, o elemento mobilizador da formação de grupos e dos vários enfrentamentos entre eles.

Com as gangues e o Hip Hop parece haver uma inversão no uso da cidade, ao invés de proteger-se, de esconder-se, de resguardar-se nos “muros” da casa, cria-se uma contra ordem: exhibir-se e movimentar-se no escuros, nos becos e até mesmo, se necessário, nos esgotos. Caifa ¹²¹ observa que os punks do Rio de Janeiro não apenas fazem questão de ficar na cidade, mas também de usá-la ao extremo. Apesar de se colocarem de modo diferenciado às experiências das gangues, eles são “habitantes da

¹²⁰ LASCHE, Cristopher, **Refúgio num mundo sem coração**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991

¹²¹ op. cit. pag. 37

velocidade urbana” e estão prontos para escapar eficientemente e atacar se for necessário.

Para esses jovens, a cidade se coloca como espetáculo, como palco onde “montam constantemente encenações”¹²². Parecem seguir a lógica própria da dinâmica moderna das cidades onde, o espaço público é movimento, é passagem. Por outro lado, ao, recorrentemente, permanecerem em locais de passagem, parecem enunciar que tanto podem “utilizar os recursos da multidão” como podem inverter esse princípio. A encenação pública onde ‘longe de se esconderem, se apregoam, exibem-se, mostram-se de mil maneiras’¹²³, parece retomar a relação palco/platéia que vigorou até em meados do século XVIII.

Até 1750, havia uma mistura entre atores e espectadores nos teatros. “A platéia estava disposta a interferir diretamente na ação de atores”¹²⁴, depois há uma delimitação precisa entre palco e platéia que, coincidentemente, inaugura a modernidade e a expansão da esfera social. A esfera social é contraposta à esfera íntima da família, onde o comportamento público passa a canalizar as ações que guardam uma “certa distancia do eu, de sua história imediata, de suas circunstâncias e de suas necessidades”¹²⁵.

¹²² ABRAMO, Helena, op. cit.

¹²³ PERROT, Michelle **Os excluídos da História**- operários, mulheres e prisioneiros, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, pag. 324

¹²⁴ SENNETT, Richard, **O declínio do Homem Público**, São Paulo, Companhia das Letras, 1988. pag 101

¹²⁵ SENNETT, Richard, op. cit. pag. 115

Torna-se interessante correlacionar a idéia de platéia e palco, que se rompe no século XVIII com a experiência dos punks na apresentação de suas “bandas” nos “agitos”. Caiafa¹²⁶ observa que a “*platéia nunca é secundária, ela interfere o tempo todo*”, onde percebe-se que “*não há sequer um movimento de reverência a quem assiste, nem de preocupação de que o público se divirta*”¹²⁷. Essas práticas parecem querer romper com a impessoalidade e a passividade das atividades realizadas na esfera do social, quando o “público” é “cena”, é ação. A idéia de movimento e reação do público impulsiona uma outra ordenação nas relações sociais.

O espaço público se coloca, na modernidade, enquanto lugar das relações impessoais, como instância da desconfiança, das disputas sendo a “encenação”, uma estratégia fundamental para fazer fluir uma ordenação nas relações sociais. Com o esgarçamento dos laços de intimidade na esfera da família, observa-se uma nova dinâmica na esfera pública. “*O abandono da crença na solidariedade de classe nos tempos modernos, em favor de novos tipos de imagens coletivas, baseadas na etnicidade, ou no quartier, ou na região, é um sinal desse estreitamento do laço fraterno. A fraternidade se tornou empatia para um grupo selecionado de pessoas, aliada à rejeição daqueles que não estão dentro do círculo local*” (Guattari, 1981 : 46).

¹²⁶ CAIFA, Janice, op. cit. pag 66

¹²⁷ Idem.

Essa nova dinâmica das relações sociais, quando a fraternidade extrapola, e de certa forma assume novos significados dentro e fora da esfera da família, imprime uma dinâmica diferenciada de ocupação e socialização no espaço urbano. A organização de grupos de socialização em “áreas” e “posses”¹²⁸ na cidade expressa o potencial de “pequenas redes de fraternidade” balizadas nessa *fragmentação e divisões internas*.¹²⁹

Guattari ¹³⁰ chega a apontar, no seu artigo “somos todo grupelhos” que a “marginalidade” é o “câncer do tecido urbano”. Ele menciona que a aceleração das formas de segregação racial e o reforçamento nos particularismos chega a impossibilitar, em Nova York, a circulação de um bairro para o outro. As gangues tornam-se “proprietárias” de determinados espaços coletivos, ali elas determinam horários de circulação, visitas atividades desenvolvidas no seu entorno. Por ocasião de entrevista de uma gangue, em Fortaleza, em determinado momento avisaram-me que iriam “detonar” a escola do bairro para que assim eu pudesse conferir “quem mandava ali nas ‘Goiabeiras’”.

A idéia de apropriação dos equipamentos de uso coletivo, assim também como o roubo de objetos pessoais, ativa, entre eles, um sentimento de posse e poder. Em Fortaleza, a população do Conjunto Vila Nova, no Planalto das Goiabeiras, “*acabou por ficar sem o parque de diversões, expulso pelas gangues locais*”¹³¹. A idéia de “demarcação de

¹²⁸ termos utilizados, respectivamente, pelas gangues de Fortaleza e pelo Movimento Hip hop Organizado- M H2O

¹²⁹ SENNETT, Richard, op. cit. pag. 325

¹³⁰ GUATTARI, Félix “*A revolução Molecular*”, São Paulo, Brasiliense, 1981, pag 46

¹³¹ Diário do Nordeste, 4 de julho de 1995

territórios”, associada ao uso do terror e a violência, é uma forma de demonstração de força em relação às demais gangues da área.

Sposito (1994), ao falar “da sociabilidade juvenil e a rua”, evidencia a importância de apropriação de alguns espaços no entro da cidade, na medida que “eles fazem da periferia o centro”. De certa forma, a apropriação dos espaços públicos pelas gangues os remete da obscuridade das favelas e do subúrbio para o espaço iluminado e ampliado da esfera pública, bem no centro dos acontecimentos. É assim que *“ruas e esquinas do mesmo bairro ou em relação aos espaços do centro, traduzem diversas formas de viver, conceber e imaginar o tecido social e o uso do espaço. Território menos visíveis no interior das metrópoles acenam para novas modalidades de sociabilidade juvenil: a disseminação dos grupos de RAP na cidade de São Paulo constitui um bom exemplo”* (Idem: 167).

Um rap produzido pela MH2O de Fortaleza, sobre o “problema das grandes cidades” assinala a diferença entre um movimento de resistência, onde o medo e a exclusão pontuam a fala de seus integrantes, e o sentimento de orgulho de “ser malandro” e viver cotidianamente os riscos da violência urbana que atravessa o imaginário das gangues :

“A realidade das grandes cidades acaba em tiro, na favela um tiroteio já tá pegando fogo, a polícia anuncia , começa tudo de novo [...] balas perdidas e mais uma vez há uma bala vai cortando e só acerta[...] a bala va cortando o céu e acerta você[...] quantos morreram/ tiveram o azar de morrer enquanto passavam na rua escura”¹³².

¹³² W Men, Integrante do “Movimento Hip Hop Organizado” do Conjunto Ceará

“Se o delegado soubesse a bela vida do malandro/ deixava de ser delegado para ser malandro também/ malandro desce o morro, vem com sua estrepolia para virar manchete/ o seu retrato noite e dia/ desculpe seu delegado, ainda tenho bom coração/ mas diga o senhor se eu tenho ou não razão/ Enquanto o senhor na ronda anda arriscando sua vida/ o malandro vive entocado, tem dinheiro e é bom comilão”¹³³. (Integrante da gangue Baixa Pau)

A idéia do risco e da aventura, da “vida na cidade grande” , onde uma “bala perdida” pode atingir qualquer um, já que ela não tem um alvo específico, leva o “pânico” aos jovens cuja vontade é apenas de *“viver com dignidade , igualdade e não ser discriminado, poder andar a qualquer hora na rua”¹³⁴*. A cidade, para o Hip Hop está circunscrita aos limites das posses, onde a “rua escura” , em que a “bala perdida” pode cruzar o “céu” e atingir “você”, limita o movimento, estabelece zonas de perigo e *instaura* o medo.

Talvez, por precisarem romper as barreiras da “zona escura” e projetarem-se para a cidade como um todo é que os rappers não se contentam *“em atingir um público imediato com o qual se defrontam no seu ‘pedaço’, território ou bairro. Querem e disputam a possibilidade de entrar no circuito do consumo e da circulação de bens culturais”¹³⁵*. O desejo presente nos *raps* do movimento hip-hop é o de expansão e ampliação das áreas de movimentação e circulação na cidade grande e de seu

¹³³ Um integrante da gangue FIEL (“Fanático Irreverente Executando Loucuras”).

¹³⁴ Sático, do movimento hip hop

¹³⁵ SPOSITO, Marília. op. cit. pag 172

reconhecimento, em nível mais ampliado, como legítimos moradores da cidade.

Entre os representantes do Hip Hop, assim como os punks e darks¹³⁶, a cidade é sempre uma conquista, um campo de “ocupação” e expansão. A *flânerie*, entre os punks do Rio de Janeiro, onde o “*andar a esmo, sem meta, sem rumo*”¹³⁷, parece emprestar ao movimento uma idéia de ocupação, “*como uma tribo que nomadiza em ruas perigosas*”¹³⁸. A rotatividade, os gestos, a sua expressão visual enunciam sua inserção no urbano, onde essa estetização se sobrepõem à palavra, instaurando uma comunicação “em movimento”. “*Insignificância do que se fala, aliada à rapidez com que se seguem as cenas, faz com que me atenha não-somente aos pontos de passagem entre uma coisa e outra. É como se aquela aceleração atingisse um tal grau que só fosse possível perceber o movimento*”¹³⁹

As formas de “ocupação” da cidade, através dos integrantes das gangues, segue um ritmo diversificado dos jovens que integram o Hip Hop. Os movimentos parecem estar mais concentrados nos limites das “áreas”. A *flânerie* torna-se uma atividade limitada devido à ação das “gangues rivais”. A ronda policial, ou seja a suposta liberdade de movimentos do delegado, é contraposta à condição de “entocado” do “malandro”. De certa

¹³⁶ ABRAMO, Helena, op cit ; CAIFA, Janice op. cit. ; SPOSITO, Marília, Op. cit; DA COSTA, Márcia Regina, **Os Carecas do subúrbio**, Caminhos de um nomadismo moderno, Petrópolis, Vozes, 1993

¹³⁷ CAIAFA, Janice op. cit. pag. 14

¹³⁸ Idem. pag. 16

forma, o que o representante da FIEL parece reportar-se é à ilusão de liberdade que existe na sociedade de consumo, o que significa liberdade senão “*ter dinheiro e ser bom comilão*”?

É assim que a figura do “avião”, como alguém que atravessa os limites das áreas e faz circular informações e drogas, se coloca enquanto necessidade de vigilância permanente entre os representantes das gangues. A área de encontro e atuação das gangues, no sentido dos grupos de punks, darks, se dispõe como um *point*¹⁴⁰ e se expressa na idéia de fortaleza, esconderijo, “toca”¹⁴¹. A rebeldia urbana, entre os jovens ganha as manchetes e deixa impressões diferenciadas na cidade, “*apontando outras imagens possíveis de identidade coletiva e de conflito social na cidade*”¹⁴². O urbano parece ter sido tomado por essa presença intensiva dos jovens nas ruas, imprimindo uma nova dinâmica de uso e uma forma diferenciada de nomear e zonear os espaços urbanos: as zonas de perigo, de agito, os *points*, as bocas de fumo, as tocas, os becos... A dinâmica de ocupação dos jovens no espaço urbano exprime outras faces da exclusão social, onde o esquadrinhamento e normalização da cidade são revertidas pelas “posses”, demarcadas pelos vários grupos juvenis.

¹³⁹ Idem, pag. 46

¹⁴⁰ CAIAFA, Janice, op. cit. pag. 41

¹⁴¹ Para entrevistar os integrantes da gangue FIEL, entrei em uma casa no interior de uma grande favela, que diferentemente das outras, tinha um muro muito alto e, como foi orgulhosamente relatado, nela, podia-se visualizar as marcas de tiros de revólver.

¹⁴² SPOSITO, Marília. op. cit. pag. 162

Essa dinâmica multifacetada de ocupação urbana, expõe o caráter plural das várias formas de vivência e apreensão das tramas de exclusão social entre os jovens de periferia. Em relação à exclusão social *“as diferenças não se articulam para compor um todo, mas são independentes e mesmo opostas”* (Nascimento, 1993: 6). A proliferação de formas diferenciadas de expressar a exclusão social na cidade parece enunciar uma profecia da cultura de massa, a universalização de uma “estética juvenil” que parece atingir todas as classes, etnias e grupos e ao mesmo tempo as remete à profundas linhas de abismo e estranhamento.

Observa-se que a rebeldia juvenil se expressa e ganha notoriedade nos seus vários *points*, articulando, como ressalta Sposito (1994 : 167), “exclusão e integração”, marcada *“pela inserção juvenil no mundo do consumo, da produção de imagens, símbolos e mídias”* e sua impossibilidade de posse dos produtos postos em circulação. A exclusão e a rebeldia juvenil invadem o palco da cidade, produzem enredos culturais diversificados, onde a pluralidade e a diversidade da visitação urbana articulam-se dentro de um mesmo referente: o direito de ser reconhecido morador e “consumidor” da cidade, terreno primordial para a constituição de grupos identitários.

CAPÍTULO SEIS

GRUPOS IDENTITÁRIOS E FRAGMENTAÇÃO SOCIAL : A VIOLÊNCIA COMO MARCA

“Não me diga o que devo ser

Não me diga o que devo fazer

Pois esse é o meu jeito

e eu quero

eu quero ser eu

Eu não sou você

Você nasceu para mandar

E eu nasci para desobedecer

Você não é meu

e eu não sou seu”

(“Eu não sou você” - Cólera)

Grupos identitários e fragmentação social : quando ser violento, ser rebelde, faz diferença

Fora do divisor de águas relativo às práticas da violência, os agrupamentos juvenis têm a marca comum da necessidade de autonomia, da não filiação à idéia de lei e autoridade. Calligaris (1992-93: 13) define a filiação como *“uma espécie de dívida em relação a alguns elementos determinados do próprio passado, ou do passado de sua família, da sua gente, no sentido latino, gens”*. Esses agrupamentos juvenis parecem querer varrer vestígios do passado e se constituir no hiper-realismo do presente.

Caifa (1989 : 34) observa que os *punks* “não se consideram filiados a nenhuma tendência, não reconhecem nenhum ancestral”. O deslocamento em relação ao passado, às tradições, é uma tentativa das gangues em se constituir não apenas únicas, independentes, como também, extraordinariamente, enquanto fato **novo e exclusivo**. A “fascinação do consumo”, parece mobilizar cada integrante de gangues a se colocar enquanto objeto, um objeto excêntrico na vertiginosa rede de circulação de mercadorias.

Esse deslocamento do passado aliado a uma vivência marcada pela necessidade de exposição diária das turmas nos *points*, pela dinâmica de circularidade nos locais de agito; inscreve as gangues nas tramas

globais do descentramento, da identificação com “pedaços” da cultura de massa universal e, ao mesmo tempo, condensa o apelo radical do localismo dos territórios, dos investimentos nos campos da “solidariedade local”.

Desse modo, destaca Dubet (1987 : 9) que

“Il existe bien des façons de décreri la galère mais toutes en soulignent le caractère fluide, contradictoire, mal perceptible puisque l’acteur lui-memê paraît se perdre dans un temps dilué, dans un flottement des aspirations, dans une ambivalence indéfinie”¹⁴³

A dimensão de fluidez, a idéia de que o “ator parece mesmo se perder dentro de um tempo diluído”, dentro de uma “ambivalência indefinida”, remete a experiência das gangues para o centro da nova dinâmica global. A vivência do tempo parece fragmentar-se, a noção de espaço descentralizar-se e super-localizar-se em guetos, em territórios fechados e , concomitantemente, projetar-se nos espaços de intensa visibilidade. Essa característica contraditória e ambígua das gangues não assumiria , de forma mais visível, as próprias contradições vivenciadas no mundo da exclusão social e na dinâmica da globalização, cujo código é a violência e a juventude o protagonista?

¹⁴³ Existe várias maneiras de descrever a galera mas todas sublinham o caráter fluido, contraditório, mal perceptível porque o ator mesmo parece se perder num tempo diluído, em uma flutuação de aspirações, em uma ambivalência indefinida.

A juventude é o segmento que mais cataliza as tensões sociais como também as exterioriza, **a juventude é a vitrine dos conflitos sociais**. Ela não apenas os expressa de forma mais espontânea e transparente, até mesmo desordenada como, de certo modo, os caricatura. A formação de gangues juvenis, nos grandes centros urbanos, é uma ocorrência que parece, atualmente, adentrar o cotidiano das grandes metrópoles de todo o planeta.

A preocupação com a delinquência juvenil, em circunstâncias diversas, é muitas vezes explicada e justificada pelo ócio sendo a atividade de trabalho sendo encarada como solução de “recuperação”. Desse modo, cria-se um círculo vicioso nas tentativas de explicação do fenômeno: pobreza, ociosidade juvenil, delinquência. Certamente, outros percursos vão melhor elucidar a correlação entre gangues, violência e exclusão social: caminhos que seguem a movimentação e o imaginário caleidoscópico das experiências juvenis .

A idéia desse capítulo é o de observar, nas experiências das gangues as inter-relações entre as práticas da violências e os campos múltiplos de formação de identidades. Velho (1994 :48) observa que a *“heterogeneidade, a globalização e a fragmentação da sociedade moderna introduzem novas dimensões que põem em xeque todas as concepções de identidade social e consistência existencial, em termos amplos”*. As vivências juvenis, como poderá ser observado a seguir, representam o campo por excelência de identificação de experiências diversas de

construção de identidades, revertendo os estigmas territoriais em um modos diferenciados de afirmação das diferenças e instituição dos proscritos.

As gangues e delinquência: limites entre a exclusão e a violência

Em nenhum outro segmento social o vazio de referentes da autoridade, da lei tem efeito tão direto quanto na vivência juvenil. A ausência de valores sociais balizados por uma idéia de consenso, de constituição de referentes capazes de forjar identidades coletivas, impulsiona jovens de diferentes cidades do mundo às práticas da violência. A condição de pobreza, o sentimento de exclusão, são experiências dolorosas e, embora atuem como anti- referentes, mobilizam a formação de turmas. Na vivência das gangues os anti-referentes positivam-se e induzem um amplo jogo de representações e instituições.

Nos meios de comunicação de massa, observa-se que qualquer agrupamento juvenil, principalmente dos bairros mais pobres, é facilmente identificado como gangue. A experiência de discriminação das “galeras funks” do Rio de Janeiro aparece nos depoimento de seus integrantes ¹⁴⁴

“Tem um certo tipo de exagero porque eu, por exemplo, já fui em alguns festivais de rock e lá rola muito lance de violência. É onde a

¹⁴⁴ Revista “Rio Funk”- Projeto Cultura e Lazer para adolescentes nº O,

mídia está querendo massacrar toda a comunidade funkeira é justamente por sermos pobres e não termos condições de nos defendermos como tal” (Funkeiro de São Gonçalo)

“A gente sai do baile na maior empolgação; gritando, cantando, cansado também; e, de repente, vêm os homens” (Funkeiro de parada de Lucas).

A *mídia* não apenas alardeia a presença das gangues na cidade, como também cria estereótipos, reforçando o estigma da população em relação aos jovens pobres da periferia. Desse modo, estabelece-se uma complementaridade entre a ação das gangues e a reação da sociedade em geral. Parte-se do pressuposto que os agrupamentos de jovens, sejam “punks”, “darks”, “skin heads”, “carecas do subúrbio”, participantes do Movimento Hip Hop organizado¹⁴⁵, sejam integrantes das gangues, todos alardeiam sua presença no cenário urbano e se utilizam de estratégias variadas para atrair a atenção, provocar medo ou apenas a perplexidade dos moradores da cidade. A resposta que obtêm da *mídia*, ou mesmo dos setores responsáveis pela segurança pública, vem no mesmo campo de significação: a espetacularização da repressão, através do uso “permitido” da violência.

A violência entre as gangues, embora provoque níveis diferenciados de destruição, saques, quebra-quebras, roubos, ou mesmo mortes, representa um modo de expressão, uma forma radical de

¹⁴⁵ Ver, respectivamente, Helena Abramo, *Cenas Juvenis- Punks e Darks no cenário urbano*; ; Janice Caifa, *Movimento Punk na cidade - a invasão dos bandos sub*; Marília Sposito, in *Tempo Social*, A

enunciação de setores que se mobilizam para afirmarem sua presença, nem que o preço seja a morte épica, anunciada e alardeada pela *mídia*. Para Michaud (1989 : 39) “ *violência também pode prender-se aos valores pelos quais o grupo se diferencia e se afirma contra os outros : é o caso da gangue de rua ou da equipe esportiva*”. A violência é uma forma “muda” (Arendt) de afirmação da invisibilidade e da exclusão compartilhada por jovens de várias esferas culturais. É por tais motivos que se deve situar a violência juvenil não como exclusividade de setores situados na periferia das cidades . A violência entre as gangues da periferia, diferentemente de outros modos de expressão da violência juvenil , representa uma tentativa de demarcação e expressão da existência de todos aqueles que se sentem banidos e exilados, seja das vantagens econômicas, seja dos valores de uma ordem social segmentada e excludente.

A falta de referentes da sociedade como um todo, capaz de facilitar a compreensão dessa vivência das gangues, leva a se construir discursos e práticas homogeneizantes, onde o delinqüente e o participante das gangues são focalizados dentro da mesma fenomenologia. Dubet (1987), ao tratar dessa problemática em Paris, faz um paralelo entre o que denomina “**violência instrumental**” e “**violência gratuita**”. A “violência instrumental” articula-se em torno de um objetivo, uma finalidade, por exemplo, rouba-se para obter o produto do roubo. Observa-se nas gangues a manifestação de uma outra forma de violência:

“Celle du saccage qui explose brusquement et tombe tout aussi vite(...) Celle aussi du désir, du choisir une présentation de soi volontairement effrayante, de terroriser le voisinage” (p.14)

A violência entre as gangues, recorrentemente, não se coloca enquanto meio, não tem uma natureza estritamente instrumental; **a violência é por si só o acontecimento, expressivo e sem objetivo.** Com isso não se quer afirmar que a delinquência esteja isolada das ações ensejadas pelas gangues; afirma-se apenas que embora seja ela praticada, não é ela o centro das experiências vividas entre as gangues. Se é que existe um objetivo central nos agrupamentos de gangues, ele pode ser identificado como a vontade de uma “conduta por excesso” (Dubet), cuja forma mais espetacular de expressão é a violência.

O mundo oficial e o mundo subterrâneo : a “luta pela classificação”

A profusão de acontecimentos, de lugares sociais, de papéis, símbolos, signos nas grandes cidades ocasiona uma dinâmica que poderia ser denominada de **estimulação por excesso.** A vivência intensa da multiplicidade, a proliferação e a diversidade de “campos de possibilidade” (Velho), como marca virtual das sociedades complexas, condensaria nas práticas juvenis, as tensões que marcam as grandes

idades:universalidade/individualidade;mobilidade/fixidez;oficialidade/clandestinidade.

Desenvolver-se-ia, de forma mais marcante entre os jovens, uma capa protetora como necessidade constante de defesa às ameaças iminentes de **fragmentação** (Velho, 1994 :18). É assim que a cartografia vai assumindo “novas dualidades” entre um mundo oficial, visível, compartilhado por todos e um outro, como percebe Velho (1994), relativamente subterrâneo. A mobilidade entre os dois “mundos” não apenas aponta para um inusitado mapeamento da cidade, como também, indica a formação de campos *relativamente*_diferenciados nas práticas de sociabilidade e produção de valores culturais. A insistência do termo *relativamente* vem para ressaltar a visão de que embora as sociedades complexas produzam espaços diferenciados, o limite entre eles é quase sempre tênue e móvel. Desse modo, observa-se que “os *limites entre norma, conformismo, transgressão são (também) constantemente colocados em xeque*” (Velho, 1994 :25) .

A configuração de mundos (oficial/subterrâneo), que se combinam e se contrapõem é que dinamiza e estabelece os limites entre os lugares sociais de vivência de valores relativos às normas e às transgressões, do “desvio” e comportamento “normal”. Deve-se ressaltar que, no caso das gangues, a demarcação territorial tem como objetivo não apenas a definição de áreas de segurança e domínio, tal qual se afirma recorrentemente, é também uma forma de instituição de um lugar social,

de uma luta por definição de identidade, de uma “luta por classificação” (Bourdieu, 1989 : 113). Percebe-se que ao mesmo tempo em que o território de atuação das gangues se projeta como lugar “subterrâneo”, ele pretende ganhar visibilidade e expressar, para o “mundo oficial”, sua condição de invisibilidade, ritualizando sua existência.

As turmas de jovens, que se formaram, inicialmente, para pichação, expressam de forma mais marcada a necessidade de registro da sua existência no lado iluminado da cidade.

“Antes d’eu entrar no Hip Hop , eu pichava, mas só para conhecer a galera mesmo. Não existia gangue não, nessa época. Na época, eu tava estudando, mas eu não tava nem aí pra’ estudar, só queria pegar uma onda e começar a pichar. Ai apareceram uns cara do Rio aqui e me disseram que pro’ cara pichar o cara tem que detonar mesmo, tem que arrepiar na cidade onde mora para ter destaque”.(ex-pichador, integrante do Movimento Hip Hop Organizado)

A necessidade de “ter destaque”¹⁴⁶ faz com que os pichadores ousem alcançar os pontos mais altos e deixar ali fixadas as suas marcas. Inicialmente, os pichadores utilizavam-se de uma escrita legível, como forma de viabilizar a comunicação e o reconhecimento da autoria do “destaque”. Com os “caras do Rio”, os pichadores de Fortaleza apreendem formas mais emblemáticas de deixar os seus registros :

¹⁴⁶ Denominação utilizada pelas gangues para referir-se a alguém que consegue chamar atenção seja por seus feitos, seja pela sua estética.

“A primeira coisa que eles fizeram deixou a gente de boca aberta. Os cara subiram num instante numa marquise por um poste e foram por cima das casas e subiram mais ainda, mais ainda. Chegaram lá em cima e colocaram o nome deles bem grandão. A gente pirou, aí todo mundo subiu” (Idem)

Para “ganhar destaque”, já não vale apenas deixar vestígios no lado de lá da cidade, é necessário sinalizar a coragem e a ousadia, atingindo pontos , aparentemente, intransponíveis de acesso. Os registros espalhados por todos os cantos das grandes cidades, tornaram-se , inicialmente, apenas um modo de enunciação dos esquecidos até atingirem, com a estratégia de “pichar enrolado” um modo, definitivamente, *outsider* de “inscrição social” .

“Aí o pessoal começou a pichar enrolado e fazer altura. Quando você picha enrolado é mais doido, não precisa colocar isso, coloca aquilo, que demora muito. Você picha enrolado o nome da gangue e o seu nome”

O “pichar enrolado”, associado ao “fazer altura”, iniciou um modo ainda mais inusitado de visita  o das turmas de jovens da periferia nas zonas nobres das grandes cidades e, de registro ,apenas decodificável entre os enturmados das marcas e vestígios deixados pelas galeras de pichadores. A presença recorrente das turmas de jovens da periferia nos locais privilegiados das grandes cidades, seus modos de “apari  o” assim como o conjunto de signos que parecem enunciá-los, aponta para a importância da dinâmica territorial como fator central para a observa  o desse fenômeno.

Identifica-se a inscrição territorial como **marca** na definição e construção das identidades dos jovens participantes das gangues de periferia. A situação espacial vai atuar, no caso das gangues, como o elemento registrador da **filiação social** do jovem de periferia e, desse modo, vai também possibilitar sua auto-definição. A idéia que é perpassada pelos participantes das gangues supõe o poder do grupo em instituir papéis, definir lugares e possibilitar ao indivíduo o seu registro no corpo social. Bourdieu (1989 : 117) ressalta que

“O poder do grupo que se trata de trazer à existência enquanto grupo é, a um só tempo, um poder de fazer o grupo impondo-lhe princípios de visão e de divisão comuns, portanto uma visão única de sua identidade, e uma visão idêntica de sua unidade.”

Participar das gangues vem a significar a possibilidade de ter uma filiação e, concomitantemente, um reconhecimento público. A idéia projetada, através dos depoimentos dos seus participantes, é a de que o não pertencimento às mesmas significa a ausência de uma marca identificatória. Ser apenas um, isolado no burburinho das grandes cidades, significa cair no “anonimato relativo” (Velho) , não alcançar a “classificação” (Bourdieu) e ser, fatalmente, esquecido. Um antigo participante de gangues põe em relevo essa dificuldade de movimentação na cidade sem uma filiação reconhecida entre os enturmados.

“Eu não vou mais aos bailes, porque não tem como! Se eu for com a gangue da quadra o pessoal vai dizer que eu sou da gangue, mesmo que não esteja brigando; se eu for sozinho tem o perigo de outra gangue me pegar e me dar um “pau”, ou então, se eu escapar dessas duas opções eu posso apanhar da polícia, no caminho, lá dentro ou na entrada” (Integrante do Movimento Hip Hop- Quadra do Santa Cecília).

A participação em uma gangue, é realizada através de uma inscrição territorial ¹⁴⁷. Ela garante uma identificação “pública” que condensa os aspectos positivos e negativos do reconhecimento:

“As vezes eu tenho vontade de entrar numa gangue, tem a parte que é boa que é alguém defender a gente e tem a ruim que é a gente ser marcado e apontado por todos como marginal”(aluno de uma escola pública de um bairro da periferia de Fortaleza).

A opção de participação em uma gangue é também a opção de obtenção de uma **marca, de uma classificação** mesmo que ela possa ser recortada pela negatividade. A participação nas gangues vem mesclada pela necessidade de “aparição” pública do grupo e do seu registro ampliado no cenário na cidade.

“A oficialização tem sua completa realização na manifestação, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) pelo qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado se torna visível, manifesto, para os outros grupos e para ele próprio, atestando assim sua existência como grupo conhecido e reconhecido que aspira a institucionalização” (Bourdieu, 1989 : 118).

Quando os participantes das gangues oficializam e manifestam sua existência, enquanto grupo, estão, também, projetando para o “mundo oficial” a sua condição de “moradores subterrâneos”. Há, entre eles um, “campo de possibilidades” (Velho, 1994): se identificam, se protegem, se solidarizam e aspiram o seu reconhecimento dentro do grupo. Em relação aos que não participam do grupo, há uma percepção contrária, como forma de expressar limites à ameaça que representa o **estrangeiro**. A estrutura espacial de divisão entre os territórios de gangues, nos bairros de periferia da cidade, é reproduzida nos bailes *funks* da cidade.

“Na hora do som fica chamando o nome das galeras. Aí cada uma responde pra’ ver qual é a mais forte. Todas as “limpeza” se juntam, fica os jagunço puxando os pilantra. Verdes Mares fica puxando pro’ Castelo e aqui (projetando a divisão espacial) e aqui é a Barreira que separa. Todo baile é do mesmo jeito. Junto fica só limpeza: Quadra, Verdes Mares, Proafa, Serviluz, Barra do Ceará. E do lado de lá fica as galera sujeira”. (Integrante da gangue da quadra do Santa Cecília)

Observa-se que não apenas a dinâmica de movimentação das gangues obedece a uma inscrição territorial como, de outro modo, a dimensão de existência da própria gangue, suas motivações, suas razões de enfrentamento se projetam, também, através da posição em que ocupam no mapa do poder do “mundo subterrâneo” e de seu potencial de demonstração de força no “mundo oficial”.

¹⁴⁷ Por exemplo, Turma das Goiabeiras, Turma do Montese, Gangue do Serviluz, Da Quadra, do Morro Santa Terezinha etc. (As gangues mais numerosas e mais organizadas de Fortaleza têm, no geral, uma

Solidariedade e Identidade: a dimensão local como referência.

O modo usual de enunciação das gangues não apenas se utiliza da violência como se sedimenta nos referentes que mobilizam e orientam suas práticas. A construção identitária dos participantes das gangues é marcada por uma dupla situação de inscrição dos jovens nas tramas da sociabilidade; seja pela dimensão de **movimentação permanente na cidade**; seja pela idéia de **inscrição territorial enquanto espaço fechado de domínio e segurança**. Mobilidade e fixidez se combinam para projetar uma inusitada forma de inscrição social dos participantes das gangues. A construção da identidade social dos participantes das gangues parece refletir a mobilidade material e simbólica que recorta o corpo social, porém cristalizada e consolidada em referentes locais.

Um fato recorrente, nos depoimentos de todas as gangues entrevistadas¹⁴⁸, é que a idéia de **solidariedade**¹⁴⁹ entre seus membros é sempre ressaltada, com uma frase que se repete: *Aqui é tudinho, um por todos, todos por um*. Um estudo sobre “skatistas” de Belém¹⁵⁰, resalta que se alguém “*criar alguma espécie de atrito com algum integrante da gangue, toda gangue solidariamente responde pelo seu integrante, um por um,*

identificação territorial.

¹⁴⁸ Foram entrevistadas quatro gangues: “Goiabeiras”, “FIEL”, Boys fera” e “Baixa-pau” e integrantes do Movimento Hip-Hop Organizado- MH2O.

¹⁴⁹ Outros termos são utilizados para exprimir a solidariedade entre eles : “todo mundo considera o outro”, “tem que comer um angu só, “o que olhar pra’ ele, olhou pra’ mim”, integrante da gangue FIEL. Ver um discussão mais aprofundada sobre as redes de solidariedade no capítulo relativo a “Identidade e violência.

todos por todos. Contudo esse lema só funciona com relação a brigas e rixas entre gangues, pois quando se trata de problemas com a polícia o lema é outro 'cada um por si e Deus por todos'. As gangues parecem congregar todos os “desenraizados”, os “sem lugar”, os “sem referência” no código de valores dominantes” e ensejar uma forma coletiva de territorialidade e reconhecimento.

Uma forma coletiva de reconhecimento que não apenas se movimenta fora da esfera normatizada das relações sociais como também, tenta minar, por fora, a estrutura básica de manutenção e reprodução das tramas “oficiais” de socialização. Não que as gangues tenham um objetivo definido, talvez a sua indiferença, o seu pouco caso em relação aos valores dominantes é que as coloquem como “cavaleiros do apocalipse”. Elas banalizam o valor supremo da civilização cristã - o respeito à vida.

A Gangue Sem Cérebro das Goiabeiras fala sobre seu “desapego” à vida, nos primeiros momentos da entrevista: *“Quando tem foguete”¹⁵¹, é se meter sendo tudo da mesma galera. Por que ninguém tem nada a perder não*”. A falta de perspectivas de futuro, na vivência entre as gangues, faz do presente o momento supremo. O **imediatismo** das experiências do presente, des-sacraliza o rito “natural” da vida: nascer, crescer, trabalhar/casar, ter filhos, envelhecer e morrer. No cotidiano das gangues,

¹⁵⁰ JATENE, Izabela, “*Quem são os skatistas e os intocáveis*”, 1995, mimeo.

¹⁵¹ Confusão, briga

tudo pode ser invertido, saltado, permutado não há mais linearidade, não há mais previsão.

Ao se “desterritorializar” (Guattari e Rolnik, 1986) os jovens se inscrevem em linhas de fuga e de solidariedade paralelas. Sabe-se, porém, que a afluência e aceitação dos integrantes dos grupos é um processo complexo, onde a lealdade e a coragem são requisitos básicos para a integração definitiva.

Pode-se afirmar que as gangues expressam a face mais visível de vivência de uma **solidariedade local**, em contraposição a um amplo processo de produção e circulação de referentes globais. Entende-se por solidariedade local, um modo de produção da idéia de unidade do grupo, de coesão entre seus membros consubstanciada por limites territoriais restritos, mas não fixos. Essa forma de exercício da solidariedade é constituída através de referentes coletivos que se enclausuram no interior do próprio grupo, rejeitando a idéia do diferente, como uma ameaça ao equilíbrio do grupo. Desse modo, a idéia de homogeneidade, dentro da gangue, é freqüentemente ressaltada em contraposição a exacerbação da ameaça projetada em torno da idéia do estrangeiro. Um ex-participante de gangues, atualmente integrando o Hip Hop, fala de sua experiência anterior:

“A gente fica como se fosse uma coisa vigiando a gente. De repente, o pessoal do meu bairro já me diferencia, não quero mais participar não. Mas, de repente, eu vou pra’ uma praia e lá a rapaziada é

outra e eu falo. E a rapaziada faz o mesmo e tal. E aí tá na gangue, é porque não tem como diferenciar. Isso depende muito da gente mas a saída da gangue, na maioria das vezes, é quase impossível porque cobram muito da gente”(Participante do Hip Hop da Quadra do Santa Cecília).

O rótulo de participante da Gangue da Quadra, mesmo que o rompimento já tenha sido efetuado, que a diferença do dissidente entre os enturmados já tenha sido estabelecida, vai ocasionar uma situação dupla: uma **hostilidade** dos participantes de outras gangues; compensada por uma **solidariedade**, que ainda se mantém, dos participantes da gangue com a qual o membro já ocasionou o rompimento. Por trás dessa solidariedade, construída em torno de um suposto campo minado, está a produção imaginária (ou não) de espaços estigmatizados. O rótulo, que antecede a própria inserção de um jovem na gangue, é a sua condição de morador do “mundo subterrâneo”, se constituindo, permanentemente, como ameaça às normas sociais. Observa-se, nos depoimentos de participantes de gangues, que a simples condição de **suspeito**, por parte da polícia e de **covarde**, por parte do grupo, torna-se condição *sina qua non* para a sua inserção efetiva nas gangues.

“Eu tava na praia muito doido. Aí eu disse- eu tenho a maior raiva desse cara aí, vou dar uma mãozada na cara dele. Quando o bicho voltou eles disseram (os participantes das gangues) - se tu não der uma mãozada tu vai par` roda.¹⁵² Aí eu chamei ele e dei, e

¹⁵² A roda é um modo utilizado pela gangue para testar a resistência e coragem de um jovem que pleiteia a sua entrada no grupo. No geral, o iniciante fica no centro, os demais em torno dele, e “todo mundo bate nele”.

*já fui com o pessoal pró' SECAI (**Clube**)*"(Participante da Gangue FIEL, do Pirambu)

"Um dia um rapaz aqui do bairro tava andando sozinho, a polícia atacou ele, pediu documento e ele tinha deixado em casa apanhou que ficou marcado pela polícia. Aí cada vez mais que apanha da polícia fica com mais raiva. Aí, se não roubava passa a roubar, se drogar e quando vê já é mesmo da gangue"(Participante da gangue das Goiabeiras).

Desse modo, as redes de solidariedade têm não apenas, como já foi mencionado, um contorno territorial como também são produzidas por marcas estigmatizantes, sejam internas, como tentativa de afirmação da coragem dentro do próprio grupo de referência, sejam externas, como necessidade de proteção às constantes ameaças. Os códigos de honra, prefigurados no imaginário das gangues, são acionados como forma de construção de uma imagem coletiva do grupo capaz de fundamentar e assegurar sua existência. É assim que se indaga: dentro desses atos que parecem projetar uma sociedade onde suas as "vítimas sacrificiais"¹⁵³, como nas sociedade "pré-escritas", voltam a serem expostas em plena praça pública, ainda existiria princípios de honra?

A figura do "*pirangueiro*" traduz o que entre as gangues se considera "pilantra", ou seja, ele expressa a falta de confiança e a "quebra" de alguns princípios, que mesmo de forma implícita, recorta o imaginário das gangues: "*Pirangueiro é aquele cara que gosta de tomar dinheiro do nego. Não trabalha, não faz nada, mata pai de família, pega em droga,*

*assalta o relógio do velho, mata por um relógio , por um cordão. Ao se drogar demais, corre por cima das pessoas. Aí o cão tá em cima dele, incorporado nele. Até se um vendedor de picolé passar por lá, eles pegam*¹⁵⁴. O “pirangueiro”, como modelo do que não se deve ser, condensa a idéia de **honra** que se estabelece na experiência das gangues, como aquele que ameaça a unidade do grupo e sua credibilidade em relação aos demais.

Um *rap*, cantarolado por um integrante da FIEL, estabelece os limites da violência e do roubo e acaba por expressar alguns princípios de honra entre seus integrantes: *“Quando eu vim do trabalho/ conferindo o meu salário/ que mal dá pra’ comer[...] dois pilantra veio me render[...] passa essa grana sem lastimação/vocês se deram mal sou um operário/não estou com nada vocês vão levar uma grana suada[...] na minha carteira só tenho papel veja o meu desespero/ só me resta 40 cruzeiros/ que eu pretendia par’ casa levar/ e o pilantra?/ e o pilantra chorou de tanta tristeza/ abriu a sacola/ guardou o revólver e se mandou embora”*. O sentimento de classe e de identificação com o “pobre”, o “desclassificado”, parece sinalizar as “zonas intactas” das práticas de violência entre as gangues. A honra se esboça na acepção, consensual, desses limites, como forma de definição cartográfica e valorativa dos jogos identitários.

¹⁵³ GIRARD, René, *A violência e o sagrado*, 1990

¹⁵⁴ Integrante da gangue FIEL

Existe um código compactuado entre os integrantes de diferentes gangues acerca das práticas de violência. É como se fosse possível designar um termo relativo a uma prática “consentida” de violência e os limites que não devem ser transpostos no campo dessas práticas construindo assim, referenciais compactuadas entre seus participantes.

“A gente não pega qualquer pessoa, se a gente encontrar uma pessoa idosa então agente passa direto. A gente pega mais é jovem para tomar a camisa, calça, tênis, boné” (Integrante da Galera Boys Fera”)

“ A gente só não rouba a velho e velha o resto ninguém dispensa. De repente vê a comade o relógio só massa e vai trocar por ripinol, mas tens uns sem vergonha que pega os velhos ainda mete a chibata e bota pra’sair tocado” (Integrante da Gangue da Proafa)

Para os participantes das gangues, há uma desconstrução interna das tramas do estigma territorial projetado exteriormente. Bourdieu (1989: 126) identifica uma inter-relação entre dimensão territorial e estigma: “Se a região não existisse como espaço estigmatizado, como “província” definida pela distância econômica e social (e não geográfica) em relação ao “centro” (...) não teria que reivindicar a existência...”

As gangues representam uma “sociedade secreta” criada a partir de uma condição compartilhada de estigma que, embora projetado espacialmente, se constrói a partir de “distâncias” de outras naturezas (econômicas, sociais, culturais, dentre outras). Elas possibilitam construir,

internamente, princípios de honra capazes de ordenar e , de certo modo, des-estigmatizar para si e entre si os seus participantes. As redes de solidariedade que se forjam entre as gangues, encontram o referente local como identificação mais imediata e visível da condição do estigma e acabam projetando, para outros estigmatizados, a sua ira e a necessidade de demonstração de força e reconhecimento. Em todas as narrativas registradas entre as gangues a noção de solidariedade e os princípios de honra aparecem como motivação e elemento maior de coesão.

“As vezes quando um precisa de alguma coisa a gente ajuda. Até mesmo quando um briga num canto por exemplo, lá na escola, aí nos vamos todos lá ajudar. Ele vê se tem um jeito pra’ dizer que ele também tem um grupo. A galera tem que saber que o que passa um, todos passam. A gente leva rede e saí prum canto e dorme tudo junto, reparte almoço, reparte tudo” (Integrante da Gangue Boys Fera)

“Pra’ ser chapa da gangue ter que estar sempre andando com a turma da gangue, onde um for tudinho vai, ter que responder. responder é fazer tudo pelo grupo, é roubar junto, pegar uma droga e se for um for pegue, vão todos. É também ter que mostrar coragem. O cara não pode ser mole não” (Integrante da Gangue das Goiabeiras)

A solidariedade , construída em torno da motivação do “responder pelo coletivo”, passa a ser um requisito fundamental não apenas para a existência do grupo como também, para a instituição das gangues diante das demais. É assim que o indivíduo que quebra as regras de solidariedade prescritas na gangue que pertence faz *cruzetagem*, pode ser punido até

mesmo por integrantes de outras gangues: como forma de manutenção de um código de honra que dá sentido a existência das gangues enquanto fenômeno social mais amplo.

“Também existe o paulista. Ele existe nas gangues que são desunidas. Se um membro delas quiser se entrosar com a gente, a gente leva pro’ beco da morte que é o mesmo que paulista, se junta todo mundo pra’ quebrar ele e toma tudo que é dele” (Integrante da Gangue das Goiabeiras).

As redes de “solidariedade fechada” se formam não apenas como um modo de exercitar a fidelidade entre seus membros, elas têm um sentido mais complexo: visam a existência e projeção pública do próprio grupo diante da ameaça de perda de referentes que dão sentido à própria construção da identidade de seus participantes.

“Na turma você não é o que você quer, mas o que a turma quer que você seja. Tem que mostrar que é o tal, que se garante (...) As vezes a gente faz o que a gente nem acredita, mas tem que ir mesmo só pra’dizer que tem moral na turma” (ex-participante de gangue, do Movimento Hip Hop).

É nas gangues que as normas de referência para a existência e convivência entre os seus participantes passam a ser produzidas. O estigma referente à distância, aparentemente apenas geográfica de exclusão dos espaços privilegiados das grandes cidades, reforça a necessidade sólida de agrupamento. A invisibilidade de “zonas de exclusão” nas sociedades complexas e sua virtual condição de estigma

potencializam ainda mais a solidariedade “localizada” dos grupos. ²⁵⁸ É assim que Goffman ressalta a peculiaridade do “estigma particular” e destaca a tendência mais intensa de agrupamento:

“O que se sabe é que os membros de uma categoria de estigma particular tendem a reunir-se em pequenos grupos sociais cujos membros derivam todos da mesma categoria, estando esses próprios grupos sujeitos a uma organização que os engloba em maior ou menor medida”(1975 : 32).

A luta pelo reconhecimento na esfera pública do grupo estigmatizado, assim como o motivo da sua própria existência vai ocorrer por uma pulsão de defesa - o temor da fragmentação, do atomismo , especialmente do segmento jovem, diante da invisibilidade dos “mundos subterrâneos”, espaços marginais nas sociedades complexas. Desse modo, as alternativas se constroem na renúncia da autonomia do indivíduo, derivada da ausência de referentes de sua individualidade, de suas marcas, de suas diferenças. A renúncia à autonomia do indivíduo projeta-se na constituição de uma identidade fixa, modelada pelo grupo onde nele “você não é o que quer mas o que a turma quer *que* você seja”.

A idéia que vai se desenvolver entre os participantes de gangues é que as características próprias assumidas pelo grupo e o elenco de papéis a serem desempenhados na sua dinâmica é que vai apontar “quem a turma quer *que* você seja”. Mauss (1974 : 215), ao refletir sobre o “personagem” e o lugar da pessoa, destaca que

“...o clã se considera constituído por um certo número de pessoas na realidade de personagens e, de outro lado, o papel de todos esses personagens é realmente o de figurar, cada um na sua parte, a totalidade prefigurada na clã”.

A gangue se constitui como totalidade concreta, de certa forma independente do modo de ser cada um dos seus participantes. Podendo-se afirmar até mesmo o contrário ; os jovens, ao incursionarem na “totalidade prefigurada da gangue”, buscam encontrar seu personagem, como figuração capaz de instituir uma identidade para si e para o grupo. O personagem desempenhado por cada participante das gangues representa o legado de cada um para a produção, expressão e reconhecimento do grupo enquanto grupo em “troca” da nomeação, da marca identificatória do indivíduo dentro e fora da turma. A gangue atua como campo produtor de “classificação social”, mesmo que o preço dela seja “vender a alma” de cada participante ao grupo, abdicar de alcançar seu estatuto de *pessoa* e da construção da autonomia.

Identidade e a autonomia

Como os componentes das gangues desempenham quase sempre papéis pré-fixados no grupo, a heteronomia do indivíduo estaria comprometida em virtude da necessidade de afirmação e manutenção da

marcas identificatórias do grupo virtual. Tendo em vista a complexidade dessas reflexões, será realizado um parêntese, para uma discussão sobre as noções de autonomia e identidade, com a finalidade de trazer elementos de natureza mais concreta à compreensão das redes de “solidariedade local”.

Para se mergulhar de forma mais detalhada nos processos de construção da autonomia individual dentro da dinâmica das relações sociais, deve-se tentar retomar historicamente como se constituíram a idéia de indivíduo e pessoa nos diversos grupos sociais. Marcel Mauss (1974) desenvolve uma relevante reflexão acerca da formação dos “papéis, personagens e pessoas”. Brandão (1986: 17), referindo-se as análises de Mauss, destaca que

“...nas sociedades do passado remoto, mesmo quando já existiam bases sociais de ensino-aprendizagem de um efeito socializador capaz de produzir sujeitos aptos a agirem segundo os padrões do grupo tribal, não havia ainda uma idéia que correspondesse ao que hoje em dia concebemos como “uma pessoa”.

Tomando-se como exemplo os índios Zuni, na América do Norte, Mauss observou que os “sujeitos sociais” eram aqueles que ocupavam, enquanto vivos, o nome e o lugar dos seus ancestrais. O indivíduo já nascia com um papel definido, onde no jogo das relações de grupo a sua “marca” já estava desde sempre pré-determinada.

Observa-se, a partir de estudos etnográficos realizados nas sociedades pré-escritas, que a possibilidade de inovação social, de criação de novos valores e códigos de referência de si e do mundo se inscrevem na ordem do improvável, do inexistente. Pode-se afirmar que quanto mais fechado, no campo das tradições, é um grupo social mais ele condiciona os seus papéis sociais, suas identidades e, dessa maneira, limita o campo de produção da autonomia pessoal de seus participantes e da autonomia coletiva do próprio grupo. Quanto mais fechado é o sistema cognitivo e organizacional do grupo social, mais complexo será alterar a sua ordem, ampliá-la para novos referentes simbólicos.

Segundo Castoriadis (1982) a sociedade é recortada por uma dupla tensão entre a ordem do *instituído* e do *instituinte*. O “instituído” expressa o “magma de significações” capazes de dar sentido e provocar, como ressalta Castoriadis, a formação de uma “organização identitária-conjuntista” capaz de coesionar o corpo social. Nessa linha de reflexão, ele ressalta (1982 : 416) que

“A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou; ela representa fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas-figuras instituídas em e pelas quais somente o imaginário radical pode ser e se fazer como social-histórico”

O instituinte, para Castoriadis, estaria na ordem do imaginário social, da invenção, da expressão do novo, da emergência da “imaginação produtiva e criadora”. O instituinte traduz a possibilidade da inovação e da transmutação de valores e regras pré-estabelecidos. A partir dessas considerações, acerca das dimensões do *instituído* e do *instituinte*, podemos retomar as experiências destacadas por Mauss quanto à dimensão de pessoa vivenciada entre os “Zuni”. Não é difícil se associar e identificar a solidificação das tradições, a imobilidade dessa vivência tribal, com dimensões societárias do campo do *instituído*. Observa-se que a construção da autonomia do indivíduo está intrinsecamente vinculada à sua vida social, onde se pode tomar como matriz de análise a natureza mais ou menos fixa ou, de outro modo, mais ou menos mutante da sua inserção no social. É nesse campo de reflexão que Castoriadis ressalta que a (1987 : 420)

“ Autonomia não é a clausura, mas a abertura: abertura ontológica, possibilidade de ultrapassar o enclausuramento informacional, cognitivo e organizacional que caracteriza os seres auto-constituíntes porém heterônomos (...)”

A ausência da autonomia, a vivência da condição de “enclausuramento”, deixa registros expressivos nas sociedades pré-escritas:

“As sociedades arcaicas, bem como nas sociedades tradicionais, são sociedades que apresentam um enclausuramento informacional, cognitivo e organizacional muito forte (...) Neste tipo de sociedade, não apenas não há nada que prepare o questionamento

as instituições estabelecidas (que representam, neste caso, os princípios e os portadores da clausura), como ainda tudo nelas é constituído de modo a tornar impossível esses questionamentos”(Idem)

A autonomia é pois sempre uma situação de tensão, uma relação entre dimensões sociais de maior abertura ou fechamento, de uma contraface entre as tradições e as significações imaginárias, sendo a última motor básico de subversão da ordem social e, desse modo, das transformação das instituições sociais. Na versão de Castoriadis (1987), esse universo das relações instituídas, e em algumas circunstâncias, fechadas, só poderiam forjar identidades fixas com pouco abertura à mutação, como já foi mencionado, caracterizadas como “conjuntistas-identitária”. É continuando nessa linha de reflexão que Castoriadis (1987: 421) ressalta :

“Um sujeito completamente inserido em um universo conjuntista-identitário, longe de poder modificar qualquer coisa nele, não poderia sequer saber que está preso a um tal universo”

Retomando a discussão sobre as gangues, tendo por base os elementos assinalados, pode-se identificar que a inserção de seus participantes em um universo “conjuntista-identitário” parece se colocar como evidência de que, na maior parte dos casos, os mesmos não percebem as teias que os interligam e os diluem nas fronteiras entre o eu e os limites do grupo. A *heteronomia* é a condição por excelência dos

indivíduos que se movimentam nos sistemas sociais fechados. É nesse percurso, da fragmentação de referentes do eu, no espaço de unicidade do grupo, que os integrantes das gangues constróem suas identidades, tendo por base as filiações e os papéis desempenhados dentro do próprio grupo.

“Se ele se volta para o seu grupo, é leal e autêntico; se afasta dele, é covarde e insensato. Aqui, certamente encontramos um exemplo claro de um tema sociológico básico: a natureza de uma pessoa, tal como ela mesma e nós a imputamos, é gerada pela natureza de suas filiações grupais.”(Goffman, 1975: 124).

A formação de redes de “solidariedade local” está diretamente relacionada à posição de *heteronomia* do indivíduo diante do coletivo do grupo. De certa forma reproduz-se a antiga idéia de pessoa, ressaltada por Mauss (1974) entre os Zuni; onde dentro das gangues cada indivíduo, com o seu nome de guerra, parece ocupar um lugar pré-definido diante do grupo e na relação com os demais grupos. Isso porque, como assinala Goffman, o grupo estigmatizado tende a imputar ao indivíduo a marca fundamental do grupo como o tributo que deve oferecer pela a abertura à sua filiação no grupo e, conseqüentemente, o acesso à sua identidade. . Valer ressaltar que a fala sobre a gangue e sua dinâmica de violência, apenas vai ocorrer, de forma mais explícita, quando o jovem sai da gangue. A necessidade de tomar o Hip Hop, formado, como já foi mencionado, em alguns casos, por ex-integrantes de gangues, como narradores de experiências nesse campo, funcionou como campo produtor de significados *de fora* sobre o que significa *ser de gangue*. Dentro da gangue

há um vácuo de significados, um vazio de referentes acerca das experiências vividas, há um ausência de si, um furo identitário. A necessidade de publicizar uma condição compactuada de desvio é que parece mover o grupo e possibilitar um registro identitário cujo vetor é do coletivo para o pessoal.

Um interessante estudo de Becker (1985) acerca dos “Outsiders” ressalta que a identificação do indivíduo desviante¹⁵⁵ precede de outras identificações

“Quelle sorte de personne transgresserait une norme aussi importante ? , on répond : “C’est quelqu’un de différent de nous, qui ne peut ou ne veut pas agir comme une être moral et qui pourrai tdonc transgresser d’autres normes importantes”. L’identité déviant commande les autres identifications”(p. 57).

O jogo de identificações, que se desencadeia na participação dos jovens nas gangues, tem como matriz de sustentação três fatores específicos:

a) A experiência do **estigma** como definição e situação do grupo virtual. A condição de moradores do “mundo subterrâneo”, a “luta pela classificação”, visibilidade e reconhecimento público vai ocorrer a partir de uma marca identificatória estigmatizante que atuará como referencial à

¹⁵⁵ Becker entende que o desvio “est une propriété non du comportement lui-même, mais de l’interaction entre la personne qui comment l’acte et celles qui régissent à cet acte (1985 : 38)

toda cadeia de significantes constituintes da identidade do grupo e de sua instituição social.

b) A necessidade de **redes de solidariedade fechada** mobilizará no grupo a exacerbação, não apenas dos seus limites, suas regras, códigos de conduta assim como potencializará o grau de hostilidade que será projetado em relação aos demais grupos.

c) A **heteronomia** é a expressão mais visível da interligação do indivíduo aos grupos de gangues. O vazio de referentes simbólicos/culturais nas sociedades complexas, promove entre os jovens o sentimento de não-pertencimento, de não-filiação, induzindo-os a uma absolutização do poder da gangue, dos referentes identitários relativos ao grupo e uma abdicação de um registro próprio, diferenciado.

Todos esses recursos, ou mesmo atitudes assumidas pelos participantes das gangues, se projetam como contra-estratégias para as ameaças ampliadas de fragmentação e de descentramento que vivenciam os jovens no cotidiano das grandes cidades. As gangues, assim como sua linguagem da violência, expõem a face mais visível e caricatural da diluição de valores que pontuam as sociedades modernas nesse final de século.

O vazio de referentes identitários de natureza pessoal, heterônoma, vai mobilizar a necessidade de se cravar entre as gangues

marcas distintivas, pactos e leis cuja texto se finca e se enraíza no corpo. Quanto mais a ausência de códigos identitários, referenciados na ausência da liberdade de ser diferente, recorta a experiência das gangues mas poder-se-à identificar a necessidade de registro de uma linguagem muda nos corpos, percebida apenas entre os entendidos, entre os enturmados. Seguimos esses signos cartográficos e nos aventuramos na fascinante viagem através de sinais, cicatrizes e tatuagens. Viremos a página.

CAPÍTULO SETE

INSCRIÇÕES SOBRE O CORPO:

VIOLÊNCIA E MITOLOGIA

*“... Na favela... um clima estranho no ar
ele, sem desconfiar de nada,
vai dormir, tranqüilamente,
Como se fosse uma doença incurável,
no seu braço a tatuagem”*

(“O homem na estrada”, Racionais MC)

As cidades modernas e a dimensão do olhar

As cidades modernas se constituem num jogo de luzes e sombras. Dentro do lado visível, onde o uso pleonástico torna-se necessário, a visibilidade é absoluta, extrema. Nada pode ficar fora do foco exaustivo do olhar. Olhar e ser olhado torna-se o modo mais eficaz de se fazer presente na esfera pública. Essa necessidade de “transparência social” faz de cada indivíduo um ator por excelência. Performances, estilos, coreografias, qual seja, “encenações públicas” dinamizam o acontecer social.

Como contraponto, as cidades modernas projetam espaços “escuras”, “inexistentes”, alternativos à voracidade do olhar. Nas “sombras” das grandes metrópoles modernas, vivem todos aqueles que devem permanecer, mesmo que temporariamente, na “invisibilidade”. A intimidade do lar burguês ou as denominadas “periferias” se colocam como “bastidores da cena social”. Essa territorialidade das cidades modernas, onde a dimensão do olhar estabelece fronteiras, limites, apenas assume forma e densidade a partir de uma nova visão sobre o comportamento público no final do século XIX.

“Cresceu a noção de que estranhos não tinham o direito de falar, de que todo homem possuía como um direito público um escudo invisível, um direito de ser deixado em paz. O comportamento público era um

problema de observação e de participação passiva, um certo tipo de voyeurismo. Balzac chamava-o “gastronomia dos olhos”, a pessoa está aberta para tudo e nada rejeita a priori de sua esfera de ação, contanto que não tenha que se tornar uma participante ou envolver-se numa cena” (Sennett , 1988: 43). É assim que existir socialmente tem como atributo fundamental a capacidade de cada um tornar-se visível, de atrair a atenção e mobilizar olhares na esfera pública.

Não que a era moderna tenha desde sempre destacado a dimensão do olhar como referente básico de dinamização da esfera pública. Percebe-se, em alguns expressivos pensadores acerca da “condição moderna” ¹⁵⁶, que ao invés da dimensão do olhar, indicam a linguagem (comunicação) como referente central da modernidade. O que parece estar em xeque é o modo como se utiliza a palavra/comunicação/linguagem.

Quando Hannah Arendt (1987) , tomando o modelo da Grécia antiga, põe em relevo a esfera pública enquanto espaço de visibilidade, ela toma por base o pleno uso da palavra. A esfera pública iluminada possibilitaria a revelação de “palavras vivas” e o desencadeamento de “ações vividas”. A idéia de “luminosidade”, na esfera pública, está interligada à própria dimensão da existência do indivíduo no plano social e político (p. 84). Aquele que é oculto, ou seja, privado de ver

e ouvir os outros e privado de ser visto e ouvido, torna-se um prisioneiro da própria subjetividade.

A palavra, para Hannah Arendt, não apenas tem a função de estabelecer o diálogo, motivar a comunicação mas, essencialmente, **de revelar a própria presença dos indivíduos na esfera das “atividades humanas”**. Muito embora a visão de Hannah, acerca da sociedade moderna, seja marcada por um certo tom nostálgico (em relação ao helenismo) e uma visão normativa da política e da sociedade, a dimensão do “social” ainda se configura como espaço de visibilidade e revelação pessoal através das palavras.

Em 1981, Habermas apresenta sua Teoria da Ação Comunicativa colocando em destaque o que se poderia denominar de trajetória da razão comunicativa no âmbito da modernidade. Segundo ele, “a razão comunicativa teria sido liberada pela modernidade cultural e, em seguida, soterrada pela dinâmica social” (Rouanet, 1987: 150). Teria havido um colapso da “razão comunicativa” tendo em vista o desenvolvimento de uma “razão instrumental”, não possibilitadora do consenso e da emancipação humana (1982). A linguagem deixa paulatinamente de promover uma comunicação criadora, tendo em vista as transformações ocorridas no “mundo vivido” e passa a “tecnificar” o diálogo, tornado-se linguagem “morta”. De início, , anteriormente, baseado na força dos mitos, do

¹⁵⁶ Ver Henri, Lefbevre, “Introdução à Modernidade”, Paz e Terra, 1969. Hannah Arendt, “A condição Humana”. Forense, 1987. Jürgen “Habermas, “Mudança Estrutural na Esfera Pública”, Tempo

passado e da tradição, o “mundo vivido” vai sendo submetido, paulatinamente, aos meios programáticos da “razão instrumental”, esvaziando-se a comunicação e o seu caráter emancipatório.

Há uma certa semelhança entre Habermas e Hannah no que tange a importância que ambos atribuem à palavra enquanto instrumento de consenso, formadora de um poder livre de coações, constituído pela vontade comum.¹⁵⁷ Observa-se que Hannah, como já mencionamos anteriormente, dentro de seu enfoque normativo, diferentemente de Habermas, não se detém nos rumos que a comunicação assume na sociedade moderna. Para Habermas a técnica estaria “instrumentalizando” as relações sociais e suas teias comunicativas.

Lefbvre não apenas prevê (1969) o colapso da linguagem, ou sua transmutação em verborragia, como também já aponta para o caráter “visual” que pouco a pouco vai assumindo. Lefbvre (1969: 205), argumenta que na modernidade “só a linguagem é eficaz. Só ela produz a obra e a metamorfose procurada. Só ela existe”. É uma linguagem próxima a verborragia “ela entra no comércio, torna-se mercadoria. Vende-se e compra-se. Endurece-se e torna-se exterior à palavra viva “(idem: 206). É uma linguagem apartada dos seus apelos simbólicos, recortada por sinais, que depreciam e suplantam os símbolos. Lefbvre adverte sobre o advento de uma linguagem “vazia”, destituída de símbolos, super-exposta através

do uso excessivo de sinais. O social, na visão de Lefbvre, “varre” seus símbolos remetendo-os para o campo estritamente psíquico.

Nessa perspectiva, pode-se perceber que a dimensão da linguagem moderna, considerada por Lefbvre, tem uma conotação intrinsecamente **visual**, ela se materializa na infindável produção de **sinais**. É o momento em que, nas sociedades modernas, a linguagem se expressa através de efeitos visuais, diferente de um outro onde, ao contrário, o visual assume a cena e traz em si investimentos de linguagem.

É em Benjamin (1975), através de um trabalho sobre Beaudelaire, que a dimensão do olhar vai assumir uma referência fundamental. É a experiência do “choque” e do espanto dos transeuntes das cidades modernas que vai constituindo outras formas de comportamento público. Aturdido no meio da multidão o homem moderno “quando recebia um encontrão cumprimentava exageradamente aqueles de quem tinha recebido um esbarrão. Seu comportamento é uma reação a choques” (Benjamin, 1975 : 56). Vias de passagem de pedestres substituem locais de encontro, **as conversas vão dando lugar a dimensão muda do olhar**.

É nesse momento de transformação da dinâmica dos comportamentos públicos, que “novos” atores passam a configurar a cena

¹⁵⁷ Ver “O conceito de Poder de Hannah Arendt”, Jurgen Habermas, in : Habermas : Sociologia , Ática , 1980.

social e outras cenas produzem novas “cartografias”¹⁵⁸. Parodiando
 Calvino poder-se-ia indagar - qual seria então o motivo da cidade ? - tendo
 em vista a nova dinâmica dos comportamentos públicos. *“Em Cloé, cidade
 grande, as pessoas que passam nas ruas não se reconhecem, quando se
 vêem , imaginam mil coisas a respeito umas das outras, os encontros que
 poderiam ocorrer entre elas, as conversas, as surpresas, as carícias, as
 mordidas. Mas ninguém se cumprimenta, os olhares se cruzam por um
 segundo e depois se desviam, procuram outros olhares, não se fixam.*
 “(Calvino, 1991:51). Cidades do olhar, cidades de imagens.

Quem seriam os atores por excelência dessas cidades
 imagéticas, mobilizados pela dimensão auscultadora do olhar? Canevacci
 (1993), ao realizar uma pesquisa sobre a cidade de São Paulo, percebe
 não apenas a emergência de novas coreografias modernas como a
 necessidade de utilização de outros instrumentais para o estudo dessas
 formas emblemáticas de comportamento público:

*“Neste caso não serão entrevistados os bandos de jovens que
 vivem, pelas esquinas, as crescentes facções rebeldes
 metropolitanas, os vários grupos étnicos mais ou menos
 misturados. Não é portanto a audição que deve apurar-se ou a
 linguagem verbal mas sim o olhar e a linguagem dos signos. O
 visual torna-se assim o centro polimórfico que deve ser interpretado
 e o meio de interpretação. O visual é objeto e método”.(p.44)*

¹⁵⁸ Para melhor compreender a noção de Cartografia e territorialidade ver Suley Rolnik et Félix Guattari.
 “Cartografias do Desejo”, Petrópolis, Vozes, 1986.

A partir das palavras de Canevacci pode-se apontar dois fatores fundamentais para uma antropologia visual , onde a dinâmica de bandos de jovens se coloca como centro nevrálgico de observação:

A) São eles, **os jovens**, os atores que mais nomadizam pela cena urbana. Apregoam a sua presença em vias de grande passagem e de maior adensamento. Têm como recurso, para dar visibilidade a sua presença a experiência do “choque” de estilos exóticos, de tatuagens, adereços ou mesmo na presença ruidosa dos seus participantes dos bandos de jovens nos *points* da cidade .

B) A necessidade de uma antropologia que se detenha na dinâmica motriz das cidades modernas : **a dimensão do olhar**. Uma antropologia que se lance a observar os signos, os traços, as marcas, os vestígios da comunicação visual nas grandes cidades. Isso tendo como pressuposto o entendimento de que “o atual ambiente simbólico das sociedades complexas é também do tipo visual e reprodutível”¹⁵⁹ (1990: 13).

Comunicação Visual : o corpo como texto

A experiência de pesquisa com as gangues^{160 161} de Fortaleza pôs um relevo uma curiosa forma de comunicação; os integrantes das

¹⁵⁹ “Na CVR (comunicação visual reprodutível) , a ideologia “fala” espontaneamente - como das “vísceras”- através de um acervo de mensagens indiferentes e até contraditórias entre si, nas quais se exalta indireta e silenciosamente o triunfo do ocidente”(Canevacci, 1990 : 14).

¹⁶⁰ Pesquisa realizada em Fortaleza, para fins de Tese de doutoramento, com sete gangues , sendo que em uma delas , a “gangue da quadra” , foram realizadas várias visitas. A finalidade da pesquisa é de perceber a “polifonia” da violência na cidade e a dinâmica de seus atores.

ganges movimentam-se, gesticulam e apontam no corpo as marcas de sua história. São histórias cravadas no corpo, comunicadas através do corpo. A cada pergunta elaborada o narrador se levanta, fala enquanto aponta os “riscos” da sua trajetória de vida. “O corpo é um mapa cultural” (Canevacci, 1990: 23), ele não apenas enuncia narrativas individuais, como condensa e expressa os vestígios de dimensões culturais mais amplas.

Há nas gangues uma perceptível compreensão do apelo visual das sociedades complexas. Vindos das sombras das “periferias” da cidade, “invisíveis” e, portanto, “inexistentes”, os componentes das gangues adentram o cenário iluminado da vida urbana, fazendo uma *mise en scène* inusitada: super-expõem-se e super-ocultam-se, realizando o perfeito jogo claro/escuro das grandes cidades. Parecem saber que o corpo pode funcionar como o terreno primordial da comunicação visual e levam essa suspeita às últimas consequências.

Os vários estudos realizados com **punks, darks, carecas do subúrbio, apaches**¹⁶² ressaltam a natureza impactante da presença pública desses personagens no cenário urbano. Abramo (1994 : 148) destaca que a imagem dos *punks* é “montada para impactar, para atrair

¹⁶¹ Entende-se por galera a formação de um agrupamento de jovens, que se encontram sistematicamente, motivados por uma identidade geográfica/territorial, por um movimento, ou mesmo para a música, a dança, o grafite ou simplesmente para a prática da violência.

¹⁶² Ver Janice Caiafa, “Movimento Punk na cidade”, Rio de Janeiro, Zahar, 1989; Helena Abramo, *Cenas juvenis : “Punks e Darks no espetáculo urbano”*, São Paulo, Scritta, 1994; Michelle Perrot, “Os excluídos da História “(operários, mulheres e prisioneiros)”, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992; Márcia Regina da Costa, “Os carecas Os Subúrbio”- caminhos de um nomadismo moderno, Petrópolis, Vozes, 1993; Marília Pontes Sposito, “A sociabilidade juvenil e

atenção e desafiar a leitura e a decifração”. A presença é por si só falante, deflagradora de sentido. Quando Caiafa (1989: 17) menciona a “pouca conversa” dos *punks* faz questão de ressaltar - *“não que os punks não tenham ‘opinião’, mas o tipo de uso que fazem da palavra só pode ser compreendido junto a todos os outros movimentos que realizam...”*. Corpo e palavra fundem-se em imagem , em signos da comunicação.

“O signo é posição de desejo; mas os primeiros signos são signos territoriais que fincam suas bandeiras nos corpos. E se queremos chamar essa ‘escrita’ a essa inscrição plena em carne, então é preciso dizer, com efeito, que fala supõe a escrita, e que é esse sistema cruel de signos inscritos que torna o homem capaz de linguagem e dá a ele uma memória de palavras” (Deleuze et Guattari, 1976 : 184)

É assim que o corpo das gangues, que nomadizam no espaço urbano, funciona quase como um mapa de si e do grupo, com *signos territoriais que fincam bandeiras em seus corpos*. *“O corpo humano se torna um corpo panorâmático que reflete, retroage e projeta infinitas combinações de sinais ventríloquos”*. (Canevacci, 1990: 23). Exibir-se é uma forma de enunciar a existência e marcar sua presença no mundo. Na civilização ocidental moderna, *“tudo gira em torno do corpo” (idem :31)* é o corpo , funcionando como um *outdoor*, que possibilita a inserção dos indivíduos e seu reconhecimento pelos demais atores.

As gangues , diferentemente dos *punks, darks, skin heads, carecas do subúrbio* não enunciam sua diferença através do impacto

provocado por uma diversidade de estilos exibidos em espaços de visibilidade pública. Elas matam e morrem por um tênis, uma sandália “kener”, um boné de marca, um relógio, uma bicicleta; elas buscam mercadorias globalizadas do consumo que os leva a exibir-se como **pertencentes** à esfera social mais ampla. É Canclini (1995:22) que possibilita a percepção do que possa representar, na sociedade de consumo, novos referentes na construção da **cidadania**:

“Ser cidadão não tem a ver apenas com direitos reconhecidos pelos aparelhos estatais para os que nasceram em um território, mas também com as práticas sociais e culturais que dão sentido de pertencimento, e fazem com que se sintam diferentes os que possuem uma mesma língua, formas semelhantes de organização e de satisfação das necessidades”

O conceito tradicional de cidadania, onde o recorte é essencialmente político, não consegue dar conta da paradigmática dinâmica da vida social moderna. O ator social se constitui enquanto ator, mergulhado em uma diversidade de polifonias narrativas e policromias visuais, ensejando campos alternativos de sociabilidade e novos referentes de pertencimento. Dentro da visão de cidadania ensejada por Canclini, o consumo torna-se um atributo fundamental: *consumo como o conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos* (p. 53). Desse modo, exibir-se em praça pública, para os participantes de galeras, adornados por todos os adereços da indústria cultural, não deixa de representar uma tentativa de inserção social, de reconhecimento de cidadania. Nas sociedades complexas o

“corpo panorâmico” passa a representar o recurso, por excelência, utilizado para que se efetive a visibilidade e, conseqüentemente, para que se estabeleçam os liames de pertencimento social.

Pode-se perceber facilmente a relação intrínseca entre consumo e comunicação visual, onde *a cultura do consumo é uma cultura da comunicação visual* (Canevacci: 1990 : 132). Porém, deve-se indagar que modos de “fazer ver” de exibir-se , entre as galeras, marcam uma diferença em relação aos ritos e atores sociais personagens emblemáticos do alvorecer da era moderna?

Super-exposição : refluxo dos símbolos?

Como já se afirmou anteriormente, as gangues necessitam expor incessantemente seu corpo em público, apresentar-se de acordo com as expectativas da sociedade de consumo. Porém, diferente dos outros consumidores cidadãos, há uma necessidade, entre eles, de excesso no ato da exposição. Há como um desejo de muito embora através da exposição pública tornar-se inserido, como contraponto ao ato de caricaturar a exibição, **marcar uma diferença**. A insistência na permanência em bandos, nos locais de intenso movimento, o olhar e os

gestos afrontadores, certamente, provoca entre os passantes uma inusitada reação - um estranhamento em relação à **diferença do semelhante**.

Quando eles super-expõem-se, realizam uma ato duplo: inserem-se na cultura de massas, hiperbolizam seus rituais de pertencimento e apontam para a exclusão a que estão submetidos no lado obscuro da cidade . Tudo se explicita na exposição pública, são “corpos em evidência”, são símbolos em evidência. Ora, qual o papel do símbolo? Como coloca Canevacci (1990: 133) o símbolo remete a outra coisa, em geral a um conceito mais abstrato como uma religação a algo que já foi superado, que já se “quebrou”. Desse modo, o símbolo remete a uma alteridade, a uma ausência. Quando as gangues se expõem em público, está tudo ali, posto, explícito, dito. Nada fica como duplo, quase nada permanece nas sombras a não ser sua presença de morador do “lado invisível”.

Ocorre, entre as gangues, uma “des-simbolização do corpo em público” (Canevacci, 1990) , uma necessidade de “agressão visual” através dos mesmos referentes globais do consumo : exibimos tanto os itens de consumo, que des-sacralizamos a mágica do consumo de massa; somos tão excessivamente iguais a todos o consumidores , que tornámo-nos diferentes. Observa-se *“uma intolerância socializada por simbologias delicadas e sutis : uma prepotente pressão social quer unir logo o símbolo a “coisa”, o sinal alusivo ao ato consumado, quer des-simbolizar ...”*(Canevacci: 1990: 134). Tal qual as cidades modernas, os símbolos

estão relacionados a um duplo, a um jogo claro escuro, certamente esses atores das sombras , quando adentram as esferas iluminadas da cidade, tendem a exacerbar seus **sinais** públicos de reconhecimento.

Nessa perspectiva, as gangues provocam um movimento duplo e interligado: ao mesmo tempo em que se utilizam dos meios de aceitação pública da sociedade de consumo para nela apregoarem sua existência; super-utilizam esses meios, esgarçam seus efeitos de sentido, desfetichizam sua mágica de poder para finalmente, “des-simbolizá-los”.

Identidade : o corpo como sinal

A definição corrente de identidade esteve quase sempre pautada, de forma restrita, por noções de definição sócio-espacial. Pode-se afirmar que essas versões sobre identidade se traduziam, de certo modo, tendo por base, apenas, noções de fronteiras, limites, e demarcações. Canclini (1995: 35) coloca a premência de se complementar esse enfoque clássico *com uma definição comunicacional. Tal reformulação teórica deveria significar, no nível das políticas “identitárias” (ou culturais) que estas, além de se ocuparem do patrimônio histórico, desenvolvam estratégias a respeito dos cenários informacionais e comunicacionais onde também se configuram e renovam as identidade*”. Nessa versão, tendo em

vista o caráter eminentemente *visual* da comunicação nas sociedades complexas, o corpo em exposição pública, recortado por registros comunicacionais, símbolos “em excesso”, seria o panorama exemplar de *marcas* identitárias.

Verifica-se entre as gangues, além da super-exposição pública, expressando o caráter “panoramático” do corpo, a utilização de outros artifícios sinalizadores de diferença. A tatuagem é uma marca que diferencia, na linguagem das próprias galeras, o *playboy* de um cara *entendido*. Um integrante de uma gangue, indicada em Fortaleza pelos jornais como “perigosa”, explica o que seria para ele ser um cara *entendido*:

“Os jovens assim que me conhecem, me vêem assim e aí o pessoal pensa que garotão *entendido*. *Entendido* é o que vence na vida, é menino de rua, chefe de gangues, de galeras”.¹⁶³

Para ser reconhecido como um “cara *entendido*”, faz-se necessário a **visão** de uma marca identificatória, como **sinal** de reconhecimento. “O *sujeito* *adquire* *identidade* *se* *tatuando* *ou* *se* *tribalizando* *de* *qualquer* *forma* *ato* *ou* *pensamento*. *É a certeza mágica da identidade : tatuei-me, agora sou eu*” (Marques, 1987: 80). Um estudo de Clastres (1990), acerca da “tortura nas sociedades primitivas”, põe em relevo a importância do corpo como uma “superfície de escrita”, como escrita legível da lei. Entre os prisioneiros quase sempre tatuados, o “corpo se transforma em máquina de escrever a lei, e que a inscreve sobre seu

próprio corpo” (p. 124). **O corpo marcado é também um corpo iniciado, um corpo “entendido”**. A tatuagem se inscreve no corpo como sinal:

*“Quase sempre o rito iniciatório considera a utilização do corpo dos iniciados. É, sem qualquer intermediário, o corpo que a sociedade designa como único espaço propício para conter o sinal de um **tempo**, o traço de uma **passagem**, a determinação de um **destino**”* (Clastres, 1990: 125).

A tatuagem é um **sinal** quase “obrigatório” entre as gangues. Elas possibilitam expressar a diferença entre um jovem “comum”, da sociedade de consumo, e um **iniciado** no mundo das sombras. É como se o participante da gangue precisasse ensejar uma dupla identificação: para os integrantes do “mundo de fora” eles se incluem através do estilo global do consumo jovem; para os habitantes do “mundo das sombras” eles se identificam “entendidos” através, primordialmente, das tatuagens.

A mutabilidade nas sociedades complexas, a fluidez do tempo, a des-solidificação de valores e de regras sociais cria, entre os *outsiders*, marcas fixas, marcas eternas. “*A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impresso em si os sulcos da lembrança - o corpo é uma memória*” (Clastres, 1990: 128). Foi através das entrevistas com as gangues que se pode perceber a importância do corpo enquanto texto, enquanto escrita, como também enquanto registro de identidade. Assim como o jovem caçador “quaqui”, pesquisado por Clastres (Idem), proclama, com

¹⁶³ A pesquisa relacionas às tatuagens foram realizadas com integrantes da “Galera da Quadra- GDQ”

segurança, através de sua marca, o seu pertencimento ao grupo, o representante de gangues parece reproduzir a mesma máxima : “és um dos nossos e não te esquecerás disso”.

Essa necessidade, de natureza primitiva, que reaparece nas sociedades complexas, de uma “lei inscrita no corpo” não apontaria para o declínio da comunicação verbal como estatuto de verdade e como instrumento da tradição e da memória? Na Bíblia, encontramos no Gênesis (4, 15) , alusão a uma marca identificatória : *E Deus colocou um sinal; sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse*”.

Na ausência de uma lei, compactuada pelos homens, de caráter abrangente, universal, fazia-se necessário o uso de **marcas** identificatórias que tivessem o corpo como texto. O que podemos denominar de marcas? “...são exatamente estes estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos vivendo. Cada um destes estados constitui uma diferença que instaura uma abertura para a criação de um novo corpo ...” (Rolnik, 1993). Por que motivo, nas sociedades complexas, o corpo-texto, como “novo corpo” é retomado como forma de se explicitar uma filiação, um reconhecimento?

Foi observado entre as gangues um modo de contar histórias de vida, através do corpo, através das marcas. A comunicação visual tornou-se tão recorrente que é como se as palavras funcionassem apenas como âncora para que o corpo-linguagem pudesse exhibir-se, para que os sinais

podessem explicitar os jogos de identidades. Um estudo acerca do “Brasil tatuado” indica a linguagem-corpo emitida através das imagens tatuadas -- *talvez os modernos primitivos nem precisam responder. Basta ler no corpo transformado em cartaz: somos excluídos, nós e os primitivos antigos, originais...*(Marques, 1997: 79). Quer saber quem eu sou ? Olho o meu corpo e saberás.

Em um outro estudo realizado em Paris, com um grupo de tatuados, Descamps (1983: 175) afirma que

*“L’acte de se tatouer ou de se faire tatouer apparaît comme un système de défense contre une situation anxiogène et plus particulièrement chez les adolescents une crise de dépersonnalisation. Le tatouage fixe pour toujours une décision, une partie de l’idéal du moi et permet d’entrer en relation avec soi, avec un groupe par une identification simple et avec le monde en montrant ce qui ne peut s’exprimer autrement.”*¹⁶⁴

A tatuagem é uma das formas de comunicação visual utilizada nas tramas da identidade juvenil, ela diz, ela revela por imagens o que as palavras não conseguem exprimir, **ela “retrata” as identidades.**

¹⁶⁴ “O ato de se tatuar ou de se fazer tatuar aparece como um sistema de defesa contra uma situação que causa ansiedade e mais particularmente entre os adolescentes numa crise de despersonalização. A tatuagem fixa para sempre uma decisão, uma parte de um ideal de si e permite entrar em relação consigo,

Tatuagens : a escrita visual

É nas tatuagens que a duplicidade da comunicação visual ensejada pelas galeras se explicita. Ao mesmo tempo em que o modo de vestir marca um estilo, as tatuagens que nem sempre aparecem, remetam a uma condição de diferença. O estudo¹⁶⁵ apresentado por (Descamps:1983) acerca de pessoas tatuados conclui, dentro de um teor negativo, “*que la personnalité du tatoué se caractérise par la pauvreté de l’expression verbale, la passivité, l’immaturité psycho-affective avec fixation narcissique*”¹⁶⁶. Há, indiretamente, uma correlação entre utilização do corpo como linguagem e refração da comunicação oral propriamente dita.

Uma outra pesquisa realizada em 1980, com a ajuda de A. Samerciyan, indica que as motivações para o uso da tatuagem podem ser as seguintes: a necessidade de virilidade, exibicionismo, o desejo de se impor, de constituir uma nova pele (Descamps,1983: 168) . Esse desejo de constituir uma “nova pele” aparece também supostamente entre as gangues como forma de, ao criar uma escrita sobre o corpo, instituir uma nova corporalidade. É desse modo que as tatuagens, assim como a história do corpo, não são as mesmas sempre, qual seja, quase nunca representam um texto acabado. *Vêtement écrit, le tatouage possède um*

com uma grupo por uma identificação simples e com o mundo mostrando aquilo que não pode se exprimir de outro modo.” Tradução da autora

¹⁶⁵ Etude de Diligent de Den Petiet realizado, em 1973, com 100 tatuados.

¹⁶⁶ A personalidade do tatuado se caracteriza por uma pobreza de expressão verbal, a passividade, a imaturidade físico-afetiva, com fixação narcísica. Tradução da autora.

repertoire de signes bien élémentaire et qui résist aux theories de la représentation (Khatibi, 1986: 93). Ao falar de como surgiram as tatuagens é comum emergir, nas falas das gangues, a alusão à natureza incompleta das suas formas, como uma escrita de signos elementares da história de vida de seus participantes :

“Eu gostava muito da minha avó , ela morreu, ai eu não fui no cemitério que eu era criança e não podia ir, essa tatuagem eu fiz com oito anos, só que agora eu vou aperfeiçoar, vou botar o nome da minha avó e do meu vô. Essa tatuagem eu fiz em três turnos. Primeiro eu fiz o sol, depois foi o morcego, por fim o pé de árvore e a caveira.”

Na linguagem das gangues aquilo que precisa “aperfeiçoar” não está acabado, ainda se coloca como texto incompleto, de forma que outra tatuagem, do mesmo jovem , parece ter sido “aperfeiçoada” :

“Por enquanto eu fiz só o cogumelo mas ainda vou terminar. Vou mandar fazer um duende fumando maconha. (Integrante da Galera da Quadra)

“Essa outra aqui é um rato pegando um baseado, deitado em cima de um cogumelo. E que ele tá muito doido. O rato é aperfeiçoado” (Integrante da Galera da Quadra).

As tatuagens , embora tenham um caráter de irreversibilidade, uma vez tatuado sempre tatuado, elas podem reproduzir , na complexificação da mesma marca, imagens diversas da vida, podem *aperfeiçoar-se*. Verifica-se também que os “tatuados”, quando fazem alusão às tatuagens existentes, quase sempre, informam qual será a próxima a ser feita. Isso porque segundo eles “quando a gente faz uma tatuagem quer fazer mais ainda”. As inscrições nos corpos dos tatuados cumprem a sua função, de falar por imagens, seguindo o curso da vida; até que algum dia , a palavra , como meio de identificação, de contrato social, de reconhecimento público possa retomar um estatuto perdido.

De que falam as tatuagens?

Descamps (1983) quando realiza o seu notável trabalho de classificação da “linguagem das tatuagens”, põe em relevo as imagens/figuras e suas significações. As tatuagens, na forma do uso das gangues, pouco revelam a dimensão dos símbolos, elas, tal qual advertem seus usuários, apenas “são o que são”, “é viagem”¹⁶⁷. Quando, inicialmente, indagava-se o significado das tatuagens, observava-se uma insistência em se ressaltar exatamente o que ela é, aquilo que o desenho “fala”. Não que ela não representa alguma coisa, é que para os integrantes das galeras a representação está colada à imagem, está **dita** na imagem.

O rito de iniciação na galera, antes mesmo da prática da violência, tem seu ato inaugural no uso coletivo e compartilhado das drogas. O “duente”(duende), como mencionam os jovens, é aquele que “vive muito doido”, “vive lombrado”. Ter um “duente” tatuado, a folha da erva, o

¹⁶⁷ “viagem”, na linguagem das galeras, significa o culto à beleza e ao prazer.

cogumelo, a aranha é a forma de “falar” da iniciação às drogas, é a forma de se fazer “enturmado”, “iniciado” :

“O duente eu acho que ele é tipo a gente, ele é viciado na coisa, gosta de um bagulho também”.

“A aranha é sinal de muito lombra”

O homônimo “duente” não deixa de representar um “ato falho” da linguagem; assim como eles, o duende, “doente”, gosta do “bagulho” , é viciado. Desse modo, os integrantes das galeras vão constituindo os “pedaços” de sua histórias através das imagens-palavras que se espriam pelo texto-corpo. A seqüência das tatuagens, realizadas no corpo é que vão

dando um meta-sentido, constituem um mapa simbólico apenas perceptível para quem, junto com eles, tenta constituir nexos, interligações, mapas culturais da comunicação visual.

Quase sempre a segunda tatuagem faz alusão à morte, são caveiras, cruzeiros, cemitérios... É como se o corpo precisasse primeiro se “lombiar”, eliminar medos e resistências para poder “registrar” a possibilidade, quase sempre à espreita, da morte, que eles traduzem do seguinte modo:

*“A caveira é a morte. Porque o dilema é esse : quem tá pra’ rir tá pra’
chorar”*

Essa frase aparece, recorrentemente, na fala dos integrantes das gangues. Ela aparece quase como um lema, uma referência valorativa primordial e significa dizer que ao adentrar a galera o jovem deve saber

que está ali pra se “divertir”, se “enturmar”, se fazer “entendido” mas que a prática recorrente da violência traz a morte sempre à espreita. Ele deve estar ciente de que “riso” e “choro” estão quase entrelaçados na dinâmica das gangues. Na pesquisa realizada por Descamps, a face da morte era também usual entre tatuados. Ela representa uma advertência ou um convite aberto a violência: *“La tête de mort peut être une promesse pour les autres ou por soi”* (Descamps, 1983 : 171).¹⁶⁸

Panteras, tigres, serpentes aparecem como compondo o eixo discursivo: estou lombrado, tenho um corpo que transcende o medo da dor, da morte e como vê sou ágil e perigoso:

“A pantera é cruel, é sinal de muito peia”

Descamps (*idem*: 171) verifica, entre os tatuados, que *la tête de tigre, de panthère, le dragon, le serpent, l'éclair sont un avertissement* -

attention je suis dangereux. O corpo- texto, ali onde a visibilidade das ruas parece caricaturar a comunicação, revela uma escrita possível de ser decodificada apenas entre os “iniciados”. As tatuagens representam uma fala quase da natureza dos dialetos, elas põem em evidência o caráter “tribal” de grupos que, ao mesmo tempo super-evidenciam referentes globais da sociedade de consumo, escolhem “modos primitivos” de comunicação “interna” . Ela parece reunir a um só tempo arcaico e moderno, sinais “des-simbolizados” e mitologias, projetando um inusitado processo de **sincretismo cultural**.

Mitologia no corpo : tatuagem e sincretismo

É na antropologia visual (Canevacci, 1990) que podemos encontrar a matéria-prima para se perceber como o fluxo incessante de mercadorias, de idéias transmitidas em signos e imagens parece fundir tempos diversos, numa simbiose entre passado e futuro. O vazio de referentes lingüísticos capazes de dar forma e sentido às relações sociais, estabelecer pactos e funcionar como reservatório de tradições, valores e normas sociais; cada vez mais se esgarça nesse final de século. Considerando-se os participantes de gangues, atores que caricaturam essas fissuras sociais, são eles que parecem realizar, de forma mais expressiva, uma volta ao passado, às dimensões primitivas com uma dupla finalidade:

¹⁶⁸ “A caveira”(a face da morte) pode ser uma promessa para os outros e para si”. Tradução da autora.

A) De reativar formas “superadas” de comunicação e reconhecimento, res-gatando, através da linguagem visual do corpo, “novas” modalidades de comunicação social, diferenciação e identificação no interior dos grupos ;

B) Como maneira de expressar o caráter amalgamático do gosto incessante pela novidade nas sociedades complexas, onde o novo é quase sempre apelo à novidade, é fusão entre o arcaico e o moderno; sendo as galeras o ator social que, por excelência, projeta a presença do primitivo nessa fusão.

Canevacci (1990) vai denominar esse processo, à luz do uso desse conceito na antropologia clássica, de **sincretismo cultural**. Nas sociedades complexas, o sincretismo cultural projeta-se através das redes de comunicação visual. Imagens “modernas” fundem-se com referentes arcaicos constituindo, através de efeitos visuais, novas modalidades de comunicação.

“Nessa perspectiva, a antropologia visual aplicada às sociedades complexas tenta repensar o conceito de cultura, com particular atenção à relação entre o passado, mesmo o mais arcaico e o presente, mesmo o mais avançado, entre a expansão de sistemas reprodutíveis e a ‘ressurreição’ de formas arcaicas” (Canevacci, 1990: 135).

As tatuagens, dentro do marco das sociedades complexas, aparecem como elemento visual de maior condensação entre o arcaico e moderno, sendo um referente emblemático para a perspectiva de “sincretismo cultural” desenvolvida por Canevacci. Observou-se, nas grandes metrópoles brasileiras, a recorrência de veículos estampando adesivos com mensagens do tipo : “Eu acredito em duendes”, “eu acredito em bruxas”. As bruxas, os gnomos, os duendes são reeditados pela indústria cultural como as mais patentes simbioses entre “passado” e “presente”. O “sincretismo” evidencia assim o “duplo” efeito que a presença de “bandos” de jovens modernos, com adereços do consumo de massa e com insígnies arcaicas , parece apontar: um grito mudo de um passado que retoma toda a sua força no mudo cenário do presente.

Poderia se falar no “retorno do mito” através do uso corrente de tatuagens entre os participantes de gangues? Haveria mitos como, por exemplo, o duende gosta de se “lombrar”, de que a pantera e o tigre representam força, de que a caveira é morte? Essa linguagem inscrita na corpo é de natureza mitológica? Quando Descamps (1983: 174) realizou sua pesquisa com grupos tatuados ele assim falou do processo de significação das tatuagens: *um éternel cri mut, le tatouage est la parole le ceux que ne peuvent rien dire d'autre*¹⁶⁹. Desse modo, as tatuagens “falam” por si próprias e , de certo modo dispensam o uso da palavra.

¹⁶⁹ “Um eterno grito mudo, a tatuagem é a palavra daqueles que não podem dizer nada de outro modo” . Tradução da autora.

Traduzindo o mito como um sistema de comunicação, como mensagem (Barthes, 1989 : 135) verifica-se que o *o mito é uma fala (idem)*. Tendo em vista que o significante do mito começa quando nele já está “incorporado” o processo de linguagem, que ele supõe dois sistemas semiológicos, *o mito é então uma metalinguagem (idem : 136)*. Sendo assim, o uso de imagens mitológicas entre os integrantes de galeras possibilita atingir o efeito desejado, já que, “a intenção do mito é demasiado obscura para ser eficaz ou é demasiado clara para que se acredite nela” (*idem* : 150).

É assim que os mitos atendem ao apelo da necessidade de uma comunicação visual nas sociedades complexas e, ao mesmo tempo, parecem não comprometer, pelo sentido de seus signos e pelas “mensagens” “faladas” nas tatuagens, os seus portadores. O mito é “*vivido como uma fala inocente: não que as suas intenções sejam escondidas; se o estivessem não poderiam ser eficazes; porque elas são naturalizadas*” (*Idem* : 152). Desse modo, o texto escrito através das tatuagens, no corpo dos participantes de gangues, ao mesmo tempo em que fala de mobilizações para a violência, do uso das drogas, naturaliza essa forma de linguagem e a inscreve no campo de adereços do corpo. Além do que como o mito é metalinguagem, sua clara enunciação pode também ser estrategicamente transformada em obscura codificação de sentido, qual seja, pode-se afirmar: isso aqui, tatuado no meu braço é apenas uma caveira, nada mais que o desenho de uma caveira.

As sociedades complexas quanto mais provocam uma derrocada dos símbolos presentes na linguagem, quanto mais exibem imagens explícitas “de sentido”, parecem também necessitar resgatar, pelos mesmos motivos, tradições mitológicas. Quanto mais a linguagem se retrai, e a dimensão do olhar se faz presente no turbilhão das grandes cidades; mais parece ressurgir a força dos mitos que, em silêncio, falam eloqüentemente.

Como se realizam as estratégias de enfrentamento das gangues, através dos corpos que parecem tornar panorâmicos os códigos de violência? Quando a experiência de enfrentamento é relativa a um suposto outro, ao diferente, como no caso da ação policial, como as gangues estrategizam esses corpos de cartografias cifradas, territórios em movimento? Deixou-se esse embate para o final. O próximo capítulo é ação, é movimento. O Palco é a cidade e nós todos contracenantes.

CAPÍTULO OITO

GANGUES E POLÍCIA: CAMPOS COMUNS DE ENFRENTAMENTO, ESTRATÉGIAS DE DIFERENCIAÇÃO

“O que a polícia faz com os pobres?

Persegue e bate/não vou escolher

palavras/são uns selvagens/ eles te

perseguem o tempo todo/ não te deixam

respirar/ se poder prove o contrário

do que agora vou falar“

(“Abuso de Autoridade”, Hip Hop do Morro Santa Terezinha)

Os corpos dos iniciados e os investimentos da violência: São Jorge e o Dragão

Chegamos ao Pirambu no final da tarde, para encontrar a Gangue FIEL - Fanáticos Irreverentes Executando Loucuras. Na casa de muro cravado de balas, fomos recebidos pela mãe de um dos seus componentes. Na sala, várias imagens de santos, sendo que São Jorge, ocupava a espaço de maior devoção de seus moradores. Ele estava representado por uma imagem de gesso, bem maior que as demais e ocupava o ponto de maior destaque da sala. Ao indagarmos sobre violência, de imediato, todos falaram sobre as marcas no muro e ação da polícia no bairro. São Jorge aparece como protetor da casa e como símbolo de coragem e ousadia. Na versão dos integrantes da FIEL, apenas ele é capaz de vencer o dragão e, nessa narrativa entremeiam-se São Jorge, a polícia, a coragem das gangues e os vestígios do enfrentamento nos muros da casa.

Marcas de balas nos muros, marcas de balas nos corpos, cortes, furos, fendas, cicatrizes, tatuagens. No território acidentado do corpo, cujas marcas contam uma história da violência, torna-se possível o silêncio das palavras. Sobre as marcas da violência nada se diz, elas falam por si próprias. É como se os corpos pudessem falar através de sinais, explicitando-se como texto legível de signos de inscrições mudas, consentidas. Pode-se afirmar que esses registros silenciosos, assim como as formações selvagens são

“...orais, vocais, mas não porque a elas faltem um sistema gráfico: uma dança sobre a terra, um desenho sobre a parede, uma marca sobre o corpo são um sistema gráfico, um georafismo, uma geografia. Essas formações são orais precisamente porque elas têm um sistema gráfico independente da voz, que não se alinha sobre ela e não se subordina a ela, mas lhe é conectado, coordenado ‘em uma organização de certa maneira radiante’ e pluridimensional” (Deleuze e Guattari, 1976 : 239)

No corpo das gangues, assim como as inscrições primitivas a escrita da violência parece enunciar-se, através de seus registros muitas vezes dispensando o uso da linguagem oral. Talvez, pelo exercício de tal linguagem observe-se entre as gangues um “pacto de silêncio” a respeito da violência efetuada pelos membros de uma outra gangue, mesmo de uma forma considerada arbitrária entre eles. Entre elas, o código da violência está lá cravado, visível e naturalizado, vez que essas marcas parecem constituir um “georafismo” particular no território-corpo.

Não se fala sobre violência, não se comenta sobre violência, no sentido de um ato que produz dor, que possa parecer injusto, destrutivo. Fala-se sobre mortes, roubos, “enxames”, “paradas”, “cana”, “apatolamento”. Fala-se sobre acontecimentos. É como se entre as gangues a violência se projetasse enquanto experiência que de tão visível torna-se comum, como um ato que se dilui até desaparecer. Desse modo, violência é o olhar do “outro”, sobre a natureza das ações praticadas entre as gangues, pelas gangues; um olhar que se concentra nos atos e desvia-se do corpo “como superfície de escrita” (Clastres, 1990: 25).

Quando os integrantes da FIEL passaram a explicar como aconteceram as marcas de balas nos muros, suas heróicas escapatórias da polícia, era através do corpo, de seus gestos, de suas marcas que a narrativa ganhava sentido. No corpo estava registrado o “rito de passagem” do jovem “gado”, “bicho playboyzinho”, “otário” para os “iniciados” na vida das ruas. Clastres (1990 : 125) ressalta a importância, nas sociedades primitivas, dos ritos de passagem de ingresso dos jovens na idade adulta. *Ora, quase sempre, o rito iniciatório considera a utilização do corpo dos iniciados (...) Proximidade, cumplicidade do corpo e do segredo, do corpo e da verdade revelada pela iniciação (...) o corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo (Idem : 125).* Na perspectiva das gangues, um corpo “marcado” é um corpo “iniciado”, inserido numa campo de significados produtor de novos códigos de linguagem, de sinais de inserção e aceitação nesse campo demarcado de sociabilidade. As galeras, no geral, carregam apenas uma tatuagem de localização mais discreta e os corpos não carregam em si as marcas das experiências cotidianas da violência. O corpo “iniciado” traz marcas que contam sua história, condensam registros mudos de identidade.

Paradoxalmente, a polícia vai aparecer nos relatos das gangues como personagem que opera um movimento “dentro”/“fora” do seu campo de sociabilidade¹⁷⁰. Ao se projetar como “inimigo”, propulsor de

¹⁷⁰ Campo de sociabilidade é a toda a extensão territorial relativa a dinâmica das gangues; o point, o baile, as praias, os locais de enxame, dentre outros.

enfrentamentos, de embates dinamizadores de tensão, da descarga da adrenalina e da aceleração do BPM ¹⁷¹, a polícia se insere dentro de um mesmo terreno, cujos meios de embate e enfrentamento não se diferenciam, daqueles utilizados pelas gangues. A polícia, como em um jogo de espelhos, possibilita a existência a produção e o registro “oficial” da gangue enquanto agrupamento violento. A polícia institui a gangue enquanto grupo classificado e registrado. Por outro lado, ao se colocar como agente repressivo das ações ensejadas entre as gangues, a polícia se apresenta como um “outro”, estranho ao grupo. São então as ações provocadas por esse agente de “fora” do acontecimento, da dinâmica das “paradas” ocorridas no campo “interno” das gangues, que mobiliza entre as mesmas um discurso sobre a violência. É através da ação da polícia que as gangues conseguem criar referentes de difetrenciação, entre o que é considerado ou não violência; o que praticamente não vem a se definir nas “tretas” que ocorrem nas gangues entre si.

Apenas com a evidência das marcas de balas nos muros, com as marcas cravadas no corpo foi que os integrantes da FIEL fizeram emergir nas suas falas o personagem “polícia”. Caifa (1989 : 95) também percebe entre os *punks*, a presença, a marca do inimigo no território-corpo.

“O inimigo está inscrito no corpo. A ação do bando (a roupa negra, os cabelos espetados, os pregos, o corpo furado, as correntes, a dança violenta, o som rápido e seco) reencena todo o perigo, ritualiza com todos os signos agravando-os. O corpo é o suporte da violência no instante dessa atuação “

¹⁷¹ Batida por minuto das contrações do coração.

Como agente “primitivo” da lei, de uma lei que não se sustenta nas palavras, nos códigos, nos decretos, o personagem polícia vem “marcar” a lei nos corpos dos participantes das gangues, “como superfície apta para receber o texto legível da lei” (Clastres, 1990: 124). As marcas “falam” da lei, as marcas são traços da lei.

“Essas marcas que tenho no corpo tudo é de apanhar, olha aqui o GATE¹⁷² pegou e bateu só na boca do meu estômago. Agora existe o FATOR, é muito pior, deram outro nome mas a peia é a mesma. Tá vendo esse chapéu aqui ? Eles pegam, rasgam, levam pra’ eles. Se tiver dinheiro eles tiram e levam tudo também. São os piores ladrões, uns “comedor de toco”¹⁷³. Eles que fazem a gente roubar. Se nós se indireitasse eles que eram os maconheiro. Se nos parar de roubar, se nós tiver trabalhando eles tomam o dinheiro da gente” (Integrante da Gangue FIEL).

“A gente vê muito neguim hoje que diz que é foda mesmo, quebra pau, dá ’porrada, cinco caras de um vez se vier o cara briga sozinho. Ai vem um policial, mete o pau e ninguém diz nem que está doendo. Então como é que fica isso ? Que porra é essa de coragem que nós temos , é só pro” pessoal aqui da área ?” (Integrante do Movimento Hip Hop)

A polícia aparece nos relatos das gangues como agente inscrito no campo de ação unificado, como partícipes de uma trama cujo código é a banalização e a naturalização do uso da violência. Na versão da gangue, se a mesma deixar de existir, a polícia assume seu lugar : eles se tornam nós, porque já o são. Porém, dentro da dinâmica da violência, o personagem

¹⁷² Grupo da Polícia Militar - Grupo de Ações Táticas Especiais, criado em maio de 1994 para o enfrentamento às gangues.

polícia assume um papel particular, específico, como instância de engrenagem de inscrição e demarcação da lei. Observa-se que no imaginário das gangues a polícia se reveste de um poder “marcador”, identificador da iniciação do jovem nas gangues “naturalizado”, “consentido” através do silêncio e da não expressão da sensação de “dor”. As marcas da ação policial sobre os corpos instituem e codificam o lugar do indivíduo, não apenas no *socius registrador* das experiências de delinquência, do grau de criminalidade e periculosidade, como também na trajetória e terreno da mutante hierarquia interna da gangue.

A diversidade e pluralidade das marcas, mesmo que estejam silenciadas ou não visíveis nos corpos, indicam os traços de resistência e coragem do jovem para sua inserção na engrenagem de produção e potencialização da violência. *A máquina territorial primitiva codifica os fluxos, investe os órgãos, marca os corpos. Até que ponto circular (trocar) é uma atividade secundária em relação a essa tarefa que resume todas as outras: marcar os corpos que são da terra* (Deleuze, 1976: 183), tornar visível os jovens “iniciados” nas gangues.

Desse modo, a dimensão de território, de área de domínio da gangue vem a significar menos um espaço de liberdade de movimentação e mais um lugar produtor de uma marca, condensador de um sentido de

¹⁷³ Essa expressão se refere a possível liberação da polícia quando o integrante tem dinheiro para negociar com o policial. Segundo os integrantes das gangues pesquisadas, no geral, R\$ 10,00 resolve a “parada”.

turma, de unidade do grupo, cujo o código tem o corpo como instância de demarcação e campo cifrado de reconhecimento.

“O signo é posição de desejo, mas os primeiros signos são signos territoriais que fincam suas bandeiras nos corpos. E se queremos chamar de ‘escrita’ a essa inscrição plena em carne, então é preciso dizer, com efeito, que a fala supõe a escrita, e que é esse sistema é cruel de signos inscritos que torna o homem capaz de linguagem a dá a ele uma memória de palavras” (Deleuze e Guattari, 1976 : 184)

O território físico-geográfico, como área de ação e domínio da gangue, investe-se de um sentido tão abstrato como a noção da cidade e do lugar em que vivem. As marcas e os signos do território-corpo tornam-se invisíveis para os olhares cuja marca de *instituição* esteve quase sempre pautada na idéia de lugar, de bairro, de região. Assim, o ato de *instituição* é um ato de comunicação de uma espécie particular ; ele notifica a alguém sua identidade, quer no sentido de que ele a exprime e impõe perante a todos (...), quer notificando-lhe assim com autoridade o que esse alguém é e o que dever ser” (Bourdieu,1988: 101). A inscrição territorial é uma marca definidora de uma identidade do grupo, de um registro no campo de sociabilidade na ampliada e unificada rede de experiências dos “moradores do lado de lá da cidade”. Instituir através do registro local é um modo de dar operacionalidade a produção de estigmas territoriais¹⁷⁴ é notificar para os moradores dos bairros de periferia o que devem ser. *A essência do socius registrador, inscriptor, enquanto ele se atribui as forças produtivas, e distribui*

¹⁷⁴ Ver Löic Wacquant, *Os Proscritos da Cidade*, op. Cit.

os agentes de produção, reside nisso - tatuar, excitar, incisar, recortar, escarificar, mutilar, cercear, iniciar (Deleuze e Gutarri, 1976: 182). A noção de território ganha sentido na trama da necessidade de inscrição das gangues na produção de um *“socius registrador”* que transponha as barreiras e os espaços sombreados dos bairros de periferia das grandes metrópoles. Viana (1996: 207) observa que, entre os *funks*, a noção de território está muito mais relacionada à dimensão de uma expressão de *estilo* que mesmo à noção de lugar.

“O território, entretanto, nem sempre se resume às suas óbvias referências às bocas de tráfico. O território é praia, esquina, linha de ônibus ou mesmo o baile que as galeras aliadas, dos “amigos sangue bom”, freqüentam”

A “treta” entre a polícia e as gangues, vai ocorrer em situações aparentemente inusitadas onde, uma simples reunião de seus integrantes na esquina do bairro, provoca quase sempre uma ação repressiva policial :

“As brigas maior com a polícia é quando a negada, quando tá todo mundo nas esquinas. Aí tem gente que não tem nada a ver, mora só no bairro, aí a polícia chega bota todo mundo na parede e agora tão botando pra’ se deitar no chão. Aí tem deles que não é de gangue, e eles ficam dizendo que o cara usa droga, sem ele usar. Ninguém não pode olhar pra’ eles, se a gente ao menos olhar, eles descem o pau na cara. As negada sempre se sente vigiada, quando vê a viatura de longe, sai tudo correndo. E eles vão atrás atirando, aí as gangues que têm fogo saem atirando também” (Integrantes da Gangue Baixa Pau)

A ação policial se coloca como forma de tentar impedir o domínio territorial das gangues, cujo ponto de apoio é quase sempre a “esquina” do

bairro. Dentro do suposto espaço de domínio da gangue no bairro, a “vigilância” da polícia se manifesta como forma de intimidar a circulação dos seus integrantes e de contenção do registro de marcas territoriais como expressão concreta do poder da gangue sobre o espaço. As gangues criam uma trama de domínio territorial, mobilizam enfrentamentos nesses campos de ação, canalizam energias vigilantes e violentas para a demarcação de fronteiras e, nessa coreografia de um poder sobre o espaço, estrategizam a visualização e a demarcação do território corpo.

“Eles são uma gangue”

Quando se indaga às gangues acerca da ação policial, as narrativas vêm quase sempre mediatizadas através do corpo, de um modo que se confunde à violência praticada entre um e outro assim como dos graus de sofisticação no uso da violência entre os contracenantes da ação.

“Os policiais bate, pede dinheiro, bate com a palmatória. Quando é de menor enrola num tapete e ai mete a chibata que é pra’ não deixar hematoma. Há quatro anos atrás me pegaram, algemaram minha s mãos pra’ trás, meus dois pés, me derribaram no chão, botou câmara de ar no meu rosto, eu desmaiei três vezes” (Integrante da Gangue FIEL)

Quando a ação policial não deixa “marcas” no corpo, a violência fica precisamente cravada, fincada nos sulcos da memória. Sem “marcas” a violência , assim como o território é mera abstração, e o corpo torna-se

mapa de experiências silenciadas, invisíveis, não compactuadas entre os “enturmados”. Essa não diferenciação, no imaginário das gangues, entre a polícia e ação dos seus componentes fica expressa em depoimentos diversos registrados nos *points* dos bairros de periferia.

“A polícia bota a gente de cabeça pra’ baixo, bate, dá chute, amarra e manda andar até a delegacia, e quanto mais eles batem, mais cresce a revolta. Um dia desses, pegaram um colega nosso que era de menor, algemaram e botaram ele pra’ andar no meio da rua. Foi mais de uma hora de peia, deram chute na bunda, no estômago, em todo canto. Tapa na cara, não têm nem respeito com as pessoas que estão passando no meio da rua. Esses policiais é uma gangue pior que a gente. Eles tomam dinheiro, relógio, tudo que tiver com a gente fica pra’ eles. Eles são uma gangue” (Integrante da Gangue Sem Cérebro das Goiabeiras)

Na perspectiva das gangues não há diferenças entre a ação de seus integrantes e os atos de violência cometidos pela polícia. Desse modo, a maior violência acionada pela polícia, segundo os componentes das gangues, é não efetuar uma diferença, é assemelhar-se a toda uma dinâmica da violência ensejada e produzida pelas próprias gangues. Verifica-se que as ocorrências acerca das ações praticadas pelas gangues e a reação dos esquemas de Segurança Pública, assume nos jornais da cidade de Fortaleza, esse caráter indiferenciado, amalgamático. No dia 9 de março de 1993, logo após a ocorrência de um “arrastão no Morro Santa Terezinha” o Jornal “Tribuna do Ceará” noticia na primeira página: *Do outro lado da TV: pânico no Morro Santa Terezinha*. As primeiras linhas da matéria destacam a ocorrência inusitada no Morro : *Luzes, câmara, ação. Graças ao forte apelo da mídia, os arrastões ganham força e tornam-se*

parte do dia-a-dia das grandes cidades brasileiras. Dois dias depois, o Diário do Nordeste noticia: *PM faz arrastões em Morros.*

Ambos fazem “arrastões”, ambos usam da violência, ambos precisam ensejar ações cujo objetivo é a tão-proclamada “demonstração de forças”¹⁷⁵. Nessa “crise das diferenças” (Girard, 1990), a violência passa a atuar como campo de expressão da ausência de “marcas” produtoras de diferenças, cuja esfera de inscrição é o corpo como símbolo do sacrifício, cujo “signo público” é “marcado” pela ausência da lei.

Polícia e gangues: a crise das diferenças

Nesse final de século , a violência parece assumir o epicentro das preocupações relativas ao “ordenamento”, “disciplinamento” e “manutenção da ordem pública” nas grandes metrópoles de todo o planeta. Nunca se falou tanto em violência, nunca se “globalizou” de forma tão extensiva as preocupações em torno desse fenômeno, muito embora existam muitas concepções múltiplas acerca desse fenômeno. De modo geral, pode-se identificar uma usual e recorrente indagação, que balizam discussões “científicas” até bate-papos informais : por que tanta violência ou porque a violência intensificou-se tanto?

Nas “sociedades pré-escritas”, a violência ritualizada em sacrifício público exercia um papel de equilíbrio da ordem social. Isso porque diante de um crime cometido, *face ao sangue derramado, a única vingança satisfatória é o derramamento do sangue do criminoso* (Girard, 1990 : 28). Elegiam-se “vítimas sacrificiais” para barrar o efeito cadeia da vingança. *O sacrifício polariza sobre a vítima os gérmenes da desavença, espalhados por toda parte, dissipando-lhes ao propor-lhes uma saciação parcial* (p.31). A vítima condensa os sentimentos de vingança e barra o efeito cadeia da violência. *A função do sacrifício é apaziguar as violências intestinas e impedir a explosão dos conflitos*” (p. 27).

Obviamente que isso tudo não pode ser enunciado desse modo. A *operação sacrificial exige um certo desconhecimento. Os fiéis não se conhecem, e não devem conhecer, o papel desempenhado pela violência* (op cit : 31). O sacrifício parece atuar como muro de transposição de limites entre o bem e o mal, entre ordem e desordem, valendo-se da necessidade de suas práticas, as diferenças eliminam-se. “*O sacrifício não é apenas um oferta agradável aos espíritos e aos deuses; é também apelo às próprias fontes de vida, segundo a magia de morte-renascimento; é enfim, dentro de certas condições, a transferência psíquica das forças do mal, de infelicidade e morte, para um vítima expiatória (...) que exorciza o rito operatório da morte*” (Morin, 1990: 81-82)

¹⁷⁵ No dia 13 de março de 1993 o Jornal O Povo registra que o GASA -Grupo Anti-Sequestro, o batalhão de choque, a cavalaria subiram ao Morro Santa Terezinha como motivo de “demonstração de força para a

Nas “sociedades primitivas” a violência se institui pelo suposto caráter purificador dos seus rituais. Ela não é expressa como violência, ela recebe sempre outras nomeações, ela se funde ao plano “purificador” de dimensões sagradas. A prática da violência exige então um certo mascaramento, uma idéia generalizada, consensualizada da “inocência” dos seus rituais. Transpondo essa tese de Girard (1990) para as experiências “generalizadas” de violência, nesse final de século, poder-se-ia indagar : que “discurso justificador” assumem as práticas de violência ensejadas por “representantes da ordem” e do “equilíbrio” social essencialmente nos grandes centros urbanos? Temos como foco de observação a experiência das gangues, o imaginário das gangues sobre a ação policial, o que opera um vácuo numa relação “comunicacional” de práticas de violência. Por outro lado, através desses relatos, da visão das supostas “vítimas” acerca da seus algozes , como se poderia identificar referentes de práticas “purificadoras” da violência e qual sua lógica “justificadora” contemporânea?

Voltando novamente no tempo, torna-se pertinente evocar a função dos suplícios em meados do século XVIII. Os “castigos” públicos a que são submetidas as gangues muito se assemelham aqueles registrados por Foucault (1983) no final do século XVIII. Verifica-se que a dinâmica da ação preventiva mobilizada pelos aparatos policiais, em relação às gangues, quase sempre assumem uma natureza de “espetáculo da violência”, onde os bairros tornam-se cenários do velho oeste americano,

os insurretos são “supliciados” em público, assumindo, nas várias circunstâncias, o mesmo ritual.

“O suplício tem essa função jurídico-política. É uma cerimônia para reconstituir a soberania lesada por um instante. Ela a restaura manifestando-a em todo o seu brilho. A execução pública, por rápida e cotidiana que seja, se insere em toda a série dos grandes rituais do poder eclipsado e restaurado (coroação, entrada do rei numa cidade conquistada, submissão dos súditos revoltados) : por cima do crime que desprezou o soberano, ela exhibe aos olhos de todos uma força invencível” (Foucault, 1983 : 46)

Por que essa evocação de rituais supostamente arcaicos ? Certamente, por uma necessidade de “demonstração de força invencível” capaz de suplantar o “poder eclipsado” dos esquemas de Segurança Pública postos em funcionamento. Os “supliciados” do final do século XVIII, têm em comum com a violência policial acionada sobre as gangues, apenas o fato de tornarem o ato de repressão uma experiência pública e ostensiva de punição. Porém, faz-se necessário assinalar um divisor de águas nessas duas dinâmicas de exposição pública da punição - a ação policial, embora alardeando e aterrorizando suas ações nos bairros, quando se efetua sobre os corpos, tem como propósito não deixar marcas.“ *A polícia sabe bater rapaz. Eles sabem bater no canto certo, eles não deixam marcas não. Tem uns policias que são uns bicho cruel sabe? Ai tem bicho que faz a coisa errada, quando ele pega um bicho ele lasca, massacra*” (Integrante da Galera da Quadra- GDQ).

“Fazer a coisa errada” é uma alusão relativa ao ato de “bater” “descontroladamente”, deixando vestígios, deixando marcas. O “massacre”, a “crueldade” é relacionada à idéia de que o agressor não “sabe bater no lugar certo”, sendo assim, na trama da violência, são os dois identificados como “bichos”, não se **diferenciam**. Os jovens pertencentes as gangues, marcados pelo estigma territorial, ao ensejar com a polícia uma relação de violência estabelecem liames com o “mundo oficial”.

“Único grupo social a ligá-los a uma sociedade que, evidentemente, não é a sua : a polícia. Mas, nesse caso, trata-se de uma relação tão íntima, em que o jogo geralmente trágico de um dos dois lados, previsível do outro, inscreve-se de tal modo na mesma rotina, nas mesmas brutalidades, nas mesmas armadilhas, que esses rituais parecem até de ordem incestuosa” (Forrester, 1997 : 75)

A relação gangue-polícia torna-se um campo de enfrentamento não apenas relativo às práticas de violência mas, fundamentalmente, de construção de referentes de semelhança/diferenças, qual seja, de jogos identitários. É nessa articulação de diferenças, nesses campos diversos de enfrentamentos que as gangues, entre si, montam seus espetáculos. Na dinâmica da violência entre as gangues, observa-se através dos relatos, que as “rivalidades” entre as mesmas mobilizam-se no acionamento de um “efeito cadeia”, cadenciadas por uma série infindável de vinganças.

“Porque se eu pegar, por exemplo, se eu pegar um cara das barreiras, aí eu vou ter que fazer alguma coisa com ele, porque se ele me pegar ele vai ter que fazer o mesmo comigo ne? Mas, aí, antes dele me pegar eu vou antes que é pra’ ele não fazer primeiro. Porque ele vai fazer comigo também se ele me pegar. Ai eu faço primeiro. Eu acho que isso não tem fim não, porque ele lá já matou um aqui, e não faz nem dois meses e nos já matamos um lá.. Ai tem

dois amigos nossos que estão presos que mataram os de lá. Eram três horas da madrugada e nós invadimos lá e pegamos... só que esses que os cara pegaram, não era pra' ter sido eles, era pra' ter sido outro, era pra' ter sido o cabeça de lá" (Integrante da Galera da Quadra)

A “violência em cadeia” se amplia quando, no imaginário das gangues, os policiais adentram esse mesmo campo de percepção ou seja, quando tornam-se, assim como eles, agentes de uma violência cotidiana, reativa as “tretas” e as “paradas” realizadas entre gangues, fomentando, tal qual as mesmas, uma percepção imaginária de revolta, rivalidade e vingança: “ *Eu acho que isso não tem fim*”¹⁷⁶. O rap dos “Conscientes do Sistema”, integrantes da posse do Hip Hop do Morro Santa Terezinha, possibilita identificar a percepção acerca da ação policial, de um jovem que pertenceu a uma gangue e , atualmente, participa do referido movimento.

Abuso de Autoridade

*“Abuso de autoridade, são uns covardes,
Abuso de autoridade, isso é verdade (refrão)*

*Olhem, vejam só o que foi que aconteceu
Um guarda não foi com a minha cara e,
só por isso me bateu/ ai eu perguntei -
Por que é que estou apanhando ?
e ele respondeu - você tem cara de malandro/
E ter cara de malandro é o suficiente para apanhar?/
Isso é tudo que eles querem para poder te pegar,
por que sem dó, nem piedade, nem respeito ou compaixão*

¹⁷⁶ Integrante da Galera da quadra

te encostam na parede e te enfiam logo a mão. (refrão)

E se for filho de rico pego com drogas em flagrante?

Daí meu amigo Russo veja só que interessante/ se for filho de papai a coisa muda de figura e, com licença, por favor entre aqui na viatura/ que vamos conduzi-lo até a nossa delegacia/ só nessas horas que eles lembram de usar educação, pois eles sabem que quem tem grana é dono da situação. (refrão)

O que a polícia faz com o pobre?/ Persegue e bate/ não vou escolher as palavras são uns selvagens/eles te perseguem o tempo todo, não te deixam respirar/e se poder provar o contrário do que agora vou falar/quando eles chegam na favela se sentem o dono de tudo/agridem, falam alto e humilham todo mundo/espancam muito gente sem motivo e sem razão/ será que essa é a tal da polícia cidadã? E se você os denuncia não terá sossego nunca mais/ pois essa é a diversão desses fardados marginais/que dizem manter a ordem e proteger o cidadão/ isso é só na teoria a prática é bem outra meu irmão(refrão).

Ao meu amigo Juca bala onde quer que ele esteja, não vamos desapontá-lo que a chama continua acesa/ e através dessa chama é que o Hip Hop vai. Um grande abraço.”

O rap de “Lobão” fala do que é “suficiente” para que a dinâmica da violência policial, nos bairros de periferia, possa se enunciar, possa se “justificar”. “Ter cara de malandro” é “tudo que eles querem para poder te pegar”, ou seja, a “marca” do “malandro”, antecede e é pressuposto

“justificador” para as marcas relativas à ação policial. A “selvageria” da ação policial, enunciada no *rap* acerca do “abuso de autoridade”, se traduz em atos como : “te encostam na parede e te enfiam logo a mão”, “eles te perseguem”, “não te deixam respirar”, “agridem”, “falam alto”, “humilham todo mundo”, “espancam muita gente”. Essas práticas de violência, destacadas no *rap* de Lobão, são semelhantes as denúncias policiais e jornalísticas relativas às ações ensejadas pelas próprias gangues. Um delegado de polícia , declara para o Jornal “Tribuna do Ceará”, (10/3/1993) *“Gangues são uma ameaça crescente, existem bandos com mais de 200 animais”*.

“Selvagens” e “Animais” são todos personagens da “selva” pantanosa e mimética das práticas de violência que recortam o dia-a-dia de Fortaleza. Verifica-se que, diferentemente dos ritos supliciais, onde existe “um cerimonial para reconstituir a soberania por um instante ...”¹⁷⁷, “manifestando-a em todo o seu brilho” (*op cit* :46) a violência policial , nos bairros de periferia, como é recorrente, cotidiana e utiliza-se das mesmas práticas ensejadas pelas galgues, **não se diferencia, propiciando a intensificação de uma violência em cadeia, de uma violência interminável.**

O Poder que se expressa nessas “demonstrações de forças”, consubstanciadas numa Política de Segurança Pública essencialmente repressiva/punitiva, tem como suporte básico a idéia hobbesiana da “guerra

de todos contra todos”, uma orientação política centrada fundamentalmente na lógica da guerra. O período da ditadura militar no Brasil, é um momento exemplar na produção de vítimas sacrificiais, na instituição de lugares permitidos de tortura e violência letal.

“Os militares , desde 1964, controlam todo o serviço policial no país, a nível estadual e federal tendo generais e coronéis do exército como chefes da polícia e Secretários de Segurança Pública (....) como resultado as forças armadas sempre trabalharam com a idéia de um inimigo que deve ser destruído ou neutralizado pela força ou pela inteligência militar, as forças policiais desistiram de estudar assuntos policiais e se concentram em um tipo de treinamento baseado nos princípios militares : táticas militares, cerco, supremacia armada, blitzzen, operações de contra-inteligência, amigos versus inimigos (Jorge da Silva, s/d, s/n, Conferência).

A ideologia militar, remanescente do golpe de 64, está profundamente enraizada nas mentes dos policiais e, de forma mais abrangente, na sociedade como um todo. A idéia que se forjou é que se tem sempre que instituir inimigos, suspeitos, ameaçadores da ordem pública, marginais , malfeitores. Qual a idéia central de uma mecânica de poder cujo campo o de “demonstração de força” são os corpos dos sentenciados ?

“...de um poder que não só se furta a se exercer diretamente sobre os corpos, mas se exalta e se reforça por suas manifestações físicas; de um poder que se afirma como poder armado, e cujas funções de ordem não são inteiramente desligadas de sua função de guerra; de um poder que faz valer as regras e as obrigações como laços pessoais cuja ruptura constitui uma ofensa e exige vingança; de um poder para qual a desobediência é um ato de hostilidade, um começo de sublevação, que não é em seu princípio muito diferente

da guerra civil; de um poder que não precisa demonstrar por que aplica suas leis, mas quem são seus inimigos, e que forças descontroladas os ameaçam; de um poder que na falta de uma vigilância ininterrupta, procura a renovação de seu efeito no brilho de suas manifestações singulares; de um poder que se retempera ostentando ritualmente sua realidade de super-poder". (Foucault, 1983: 52).

Esse poder que necessita de "demonstrar sua força" continuamente, necessita registrar, nomear, codificar e territorializar os seus inimigos, os seus "campos de batalha". *A sociedade procura desviar para uma **vítima relativamente indiferente, uma vítima sacrificável**, uma violência que talvez golpeasse seus próprios membros, que ela pretende proteger a qualquer custo* (Girard, 1990: 16). Pobres, pretos, favelados, moradores de rua, gangues, homossexuais, prostitutas, crianças : grupos malditos, vulneráveis, são eles as vítimas sacrificiais do mundo moderno.

O que mudou da ditadura militar para os nossos dias? Sofisticou-se a necessidade de identificação e produção de "vítimas sacrificiais". Diversificaram-se as estratégias classificatórias de identificação e nomeação do que se considera violento, não se elege apenas uma vítima capaz de condensar, canalizar e simbolizar o sentimento de vingança e revolta. A violência , como fome devoradora, vai deixando de localizar-se, de produzir-se a partir de um espetáculo marcante, de brilho absoluto, como os suplícios públicos. Ela globaliza-se na multiplicidade do " brilho de suas manifestações singulares". Como bem exemplificou um policial, parte da tropa do GATE, "precisamos agir e não está escrito na testa se ele é marginal, trabalhamos por amostragem". Nesse sentido, condensou as

características de inserção no campo do “grupo maldito”, é potencialmente sacrificável.

Pode-se dizer que mesmo tendo o exercício da violência policial tendo pautado-se na idéia de uma certa identificação do segmento “sacrificável”, alvo privilegiado da violência policial, não há uma ciência na tentativa de seleção das possíveis vítimas, embora haja uma “cultura policial” que desenvolve um conjunto de classificações acerca do denominado mau elemento. Nessa dinâmica da violência, *“a criatura que exercitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e estar passando a seu alcance.”*(Girard, 1990 : 14) O que mobiliza essa violência que parece exigir cada vez mais vítimas sacrificiais?

A necessidade de demarcação de diferenças, de hierarquias, de posições sociais para não deflagração de uma violência interminável. A violência é uma crise das estruturas de diferenças que dão sentido e configuram o corpo social. Quando não há diferenciações, não há distinções de papéis, de lugares sociais, não há lei. A reflexão de Paixão (1988: 183) acerca do “crime e controle social” destaca que *“A lei, é assim, um relato mítico de um mundo social governado por princípios morais e regras públicas que tornam predicáveis os comportamentos - um domínio de ordem, potencialmente ameaçado pela transgressão e revificado pelos rituais punitivos”*

Com a transposição do período relativo a Ditadura Militar o lugar “mítico” relativo ao poder, a autoridade e a lei, esvaziou-se. A prática “legítima” da violência perdeu sua institucionalidade. É nessa mudança de exercício da violência que podemos afirmar nossa tese: Na ditadura militar, o sistema de segurança nacional funcionava como uma fonte única de violência institucional, de certo modo ele detinha a exclusividade da vingança e da nomeação das vítimas sacrificiais. Era por isso que nessa ordem autoritária, tanto a violência exercia seu papel como instância oficial do sistema judiciário como a ordem hierárquica, as desigualdades e as diferenças sociais mantinham-se disciplinadas e “sob controle”. O que vem acontecer nos anos 90?

O uso “permitido” da violência deixa de ser assunto do sistema judiciário, como fonte única de represália e vingança e se alastra por todo o corpo social. A militarização do sistema de segurança pública faz de cada agente fonte “legítima” de represália e de uso da violência no sentido das suas estratégias de contenção e enfrentamento. Desse modo, o caráter “inocente” de um sistema único de represália, de punição desvela-se e expressa-se através da banalização e arbitrariedade ampliada do uso da força. Des-sacraliza-se, torna-se tarefa de todos, indiferenciadamente. O vazio de credibilidade em relação a justiça vem a ocorrer devido a vinculação e também, a uma certa indiferenciação entre a mesma e os setores da Segurança Pública. Ao se amparar em agentes violentos, a justiça, torna-se na esfera dos setores considerados delinqüentes, também

arbitrária. *É impossível usar a violência quando se quer liquidá-la mas justamente por isto ela é interminável* (Girard, 1990: 40).

Por que o uso cada vez mais espetacularizado da violência? Por que simplesmente essa sociedade homogeneizadora, que lança para as sombras do esquecimento das favelas, dos espaços segregados das cidades, seus moradores, não possibilita o exercício cidadão da vivência das diferenças. Ao não diferenciar, ao não projetar em cada indivíduo suas marcas, suas identidades, ela mobiliza ondas intermináveis de afirmação, cujos meios efetivos se introduzem e se ampliam através da violência. Com o descrédito na justiça, com a indiferenciação entre “agentes da ordem” e o segmento considerado “delinqüente, a violência passa a representar o campo possível de explicitação das diferenças.

Gíria : linguagem secreta, demarcação das diferenças

Entre as gangues, a palavra assume a estrutura semântica relativa à frases curtas, enunciados compactos, quase telegráficos. Pode-se observar que a produção de gírias, na sua maioria, são concernentes à necessidade de criação de códigos que como escudos, esconderijos, máscaras, produzem uma linguagem apenas compreendida entre os enturmados. Palavras escudos, palavras fortaleza. O estudo de Wacquant (1997: 77),

acerca dos guetos negros de Chicago, vem pontuar o lugar que ocupam as gírias na vida local.

“As mudanças, as migrações dos símbolos, as criações de novos códigos de linguagem integram a dinâmica da gíria. Uma vez conhecida ou usada á revelia, ela corre o risco de perder seu caráter secreto, seu lugar de uma possível dissidência, seu corpo transgressor. O conhecimento e o falar da gíria - por uma elite ou pela mídia - representam não apenas uma “assimilação” de cima para baixo, mas uma recuperação, em forma de possessão, de um capital lingüístico ou simbólico (Bourdieu), produção ímpar de um outro às voltas com o significado cristalizado da diferença”

Nas gangues, as gírias possibilitam a formação de seu “caráter secreto”, de seu modo cifrado de comunicação e articulação e disputa. Não há uma linguagem relativa a cada gangue, ou a cada bairro, elas criam códigos, mesmo entre as “galeras sujeira”, capazes de possibilitar a percepção das tramas territoriais que se tecem no labirinto das cidades. Quando se trata de fazer uma emboscada, uma armadilha o “cheiro do queijo” coloca em cena um rato, um ser que parece sair dos esgotos, do mundo sombrio das cidades.

O “cana” (o policial) quase sempre, na versão das gangues, “escarra” (menospreza) seus integrantes e, quando se aproximam as mesmas sempre assinalam: “sujou”. Os “chapa” (amigos) são “limpeza”, não “cabuetam” (entregar alguém suspeito) e não fazem “cruzeta” (cruzar territórios). É assim que “ganhar”, numa forma de adaptação ao universo lógico das gangues, passa a ser um termo correlato a roubar. Pode-se imaginar o seguinte discurso : Estava “colado” “, a galera saiu pra fazer

uma “parada”, aproximou-se um “peludo”, “nos pano”, tinha um “bobo”, mas na hora de “apatolar” nós vimos que era “paia”. Passou um “cambão” e houve um “vacilo”, com o “peludo”, ele tinha “fogo”. Subimos o “cambão”, tinha uma “mocreia” com um “vinte”, “descolamos” um. Logo pintou o “rafael” e ainda deu vontade de “passar um fax” e “tirar a água do joelho”, tá ligado ? Descemos e cambão e a galera “deu um rolé”, encontramos o “cana” que furou um “chapa” e fomos “cobrar o furo”, houve “vacilo” e fomos todos para o “casarão” com “pulseiras” nos braços.¹⁷⁸

Lins (1997 : 76) pontua a instituição da gíria como “linguagem do ódio” diante de efeitos perversos de uma “apologia da diferença”

“com a qual construímos nossas ‘reservas’ de índios, nossos guetos urbanos, nossos exércitos de desempregados - pobres, negros, nordestinos, homossexuais, desclassificados, sem-terra, loucos etc. Para esses, um léxico foi elaborado em forma de gramática envenenada pela inocência paranóica do falar da gíria como maneira de dizer o indizível, escrever o ódio..”

Essa estrutura de signos lingüísticos utilizada pelas gangues, como se percebe, atua não apenas como modo de criar um código secreto, como “maneira de dizer o indizível”, compactuado apenas entre os personagens da sociabilidade juvenil das ruas, mas também é uma forma de dar à palavra, ou de devolver à palavra a idéia de ação, de acontecimento, de

¹⁷⁸ Colado : havia inalado cola de sapateiro; parada , roubo; peludo - homem forte ou com dinheiro; nos pano- bem vestido ; bobo- relógio; apatolar - roubar; paia - sem valor; cambão- ônibus; vacilo- erro; fogo- arma; mocreia - mulher feia; vinte -cigarro; rafael - fome; passar um fax - ir no banheiro; tiara água do joelho - urinar; dar um rolé - dar uma volta; casarão - presídio; pulseiras- algemas.

narrativa. Cada gíria, separadamente, ao ser enunciada, explicita uma situação, contextualiza um acontecimento.

Observa-se que a produção da gíria como narrativa tem quase sempre o corpo como território ou como referência do acontecimento, da experiência vivida. O “peludo”, “os pano”, ter “fogo”, o “furo”, “pulseira nos braços”, “tirar água do joelho”, “colado”; todas essas gírias são referentes a registros de sensações, de percepções vividas e projetadas através das experiências registradas no corpo, através do corpo. A linguagem dos gangues é um modo de delimitar não apenas a simples ideia do território-bairro, de circunscrições da cidade mas, fundamentalmente, do território-signo, potência secreta de sentidos. Caifa (1985: 62) põe em relevo a linguagem dos bandos e gangues

“na medida em que eles possam articular uma língua irrelativa ao centro, que afirma desde o início a multiplicidade enquanto experiências que nos permitem enunciar isso de que há muitas línguas, enquanto um black-english que trabalha de dentro a pretensa língua-mãe”.

A linguagem das gírias é um modo não apenas de criar uma fortaleza das palavras, uma linguagem secreta que permita a compreensão apenas entre os enturmados. Significa, essencialmente, um campo propulsor das diferenças cujo corpo em ação, “corpo panoramático” (Canevacci, 1990), expressa a sua existência através de uma fala-movimento, fala-corpo, fala, expressão da diversidade, de uma “língua irrelativa ao centro”.

As gírias utilizadas pelas gangues são quase todas palavras-símbolos relacionados à corporalidade, à vitalidade do corpo, um registro de sua diversidade. Assim como as tatuagens, as palavras remetem a tentativa de restauração de um ruptura de sentido, de um vazio de significação.

“Na palavra símbolo, no seu interior mais profundo, subjaz a tensão à religação com algo que foi separado, que se “quebrou”: como uma unidade originária que um drama cósmico, histórico ou individual despedaçou e que justamente o “símbolo” evoca com a força apaixonada da reconciliação” (Canevacci, 1990: 133).

As gírias utilizadas entre as gangues, são núcleos de resistência, significam a legitimação não apenas de uma forma outra de linguagem, ou de modo cifrado de entendimento mas a demarcação, no campo da semântica social, de um modo diverso de viver, de situar-se na cidade e de enfrentamento em relação ao segmento que condensa, no imaginário das gangues, a idéia de oposição, de cristalização da percepção do inimigo: a polícia.

A polícia, os delinqüentes juvenis e a justiça

Observa-se que a violência juvenil nos bairros de periferia parece intensificar-se na mesma proporção da dinamização e sofisticação da

utilização de aparatos de repressivos. Pode-se indagar - por que os conflitos parecem eternizar-se ? “Se o conflito eterniza-se é por não haver diferença alguma entre os adversários”(p. 65). ...

“O GATE é muito violento, manda todo mundo se deitar no chão, aí eles pisa em cima, manda a gente ficar de frente um pro’ outro e dá na cara um do outro. Tem um colega meu que “roeu uma serra”, porque eles obrigaram a brigar. Outros mandam a gente correr, brigar com outro, bater na cara de quem não tem nada a ver e, se não bater, eles batem na gente. Eles despertam muita vingança em nós. Eu apanhei mas no dia que eu pegar aqueles cara que me fez apanhar vou descontar” (Integrante da galera “Boys fera”)

Para as gangues, os agentes da segurança pública expressam-se no mesmo campo de dinâmica da violência *“em toda parte há o mesmo desejo, o mesmo ódio, a mesma estratégia, na mesma ilusão da diferença, enorme na uniformidade mais completa. A medida que a crise se exacerba, todos os membros da comunidade tornam-se gêmeos da violência. Nos próprios afirmaremos que eles são uns duplos uns dos outros.”*(Girard, 1990 : 103). Na indiferenciação, todos denominam-se gangues, todos são marginais. Para os jovens integrantes das gangues a polícia é a justiça, são “gêmeas” entre si, gêmeas entre eles, todos têm em comum a necessidade de afirmação e demonstração de força e poder através do uso ostensivo da violência.

Como ocorre na prática do processo de apreensão da jovem delinqüente e sua inserção no campo da Justiça? O Programa “Justiça Já”, concebido e posto em prática em junho de 1997, inicia sua justificativa

ressaltando que “a situação de flagrante inoperância pelo Juizado da Infância e da Juventude em Fortaleza na observância do primado básico consagrado pelo Estatuto da Criança e do Adolescente no campo das relações processuais, que trata da abordagem jurídica da questão da criança e do adolescente em situação de risco pessoal e social, bem como dos infratores não pode perdurar...”. A “inoperância” da justiça extrapola a dimensão restrita do campo jurídico vez que o “flagrante delito”, momento em que a criança ou adolescente são observados cometendo alguma infração à Lei, inicia-se na rua, na presença do policial. Um depoimento de um adolescente apreendido, enquanto aguarda a decisão da Justiça, expressa a idéia que ele tem da Lei.

“Rapaz você tem mais é que roubar. Porque a maioria das pessoas não liga pra’ você não. Eles encaram você como marginal. Mesmo você sendo um cara diferente. Se você for um cara de família e você andar de chinela e calção , assim meio sujo, vão pensar logo que você é vagabundo. Você tem mesmo é que roubar. Essa vida de trabalho, eu também trabalho mas não dá em nada. As vezes recebam dinheiro e me assaltam” (Pesquisa direta na Unidade de Recepção Luiz Barros Montenegro)

Ele cometeu um roubo, uma mulher que passava no local viu e denunciou ele para o policial , e o rapaz continua relatando

“Então ele chegou e pediu para eu passar o dinheiro. Eu falei que passava se ele me liberasse. Disfarçadamente, ele pegou os meus sessenta reais e falou para a mulher que eu ia para o S. O . S. E não fez nada comigo. O cara lá queria agir com violência. O cara rouba a carteira, eles pedem o dinheiro e se a gente não der eles matam, mesmo a pessoa sendo de menor” (Pesquisa direta, Unidade de Recepção Luiz Barros Montenegro)

Observa-se que na versão do adolescente, o “ato inaugural” de iniciação da sua experiência de delinquência vai ocorrer sob o crivo da não-diferenciação entre o roubo cometido por ele e, o roubo posterior, realizado pelo “homem da lei”. O imaginário que o adolescente “infrator” constrói em relação à justiça vai iniciar-se na experiência vivida na rua onde, nesse momento, não é possível estabelecer para o mesmo um discernimento sobre o que significa política de segurança pública e sistema judiciário. O adolescente ressalta, mesmo sendo encaminhado para o SOS, que o policial não fez nada com ele, qual seja os R\$ 60,00 passados para o policial não tinha como intuito a “compra” de sua liberdade e sim a garantia de um pacto de não-violência.

Ao ser flagrado o delito, o jovem é encaminhado à Delegacia da Criança e do Adolescente para apuração do ato cometido, “com vistas à comprovação da materialidade e autoria da infração”.¹⁷⁹ Ora, essa comprovação da materialidade e da autoria da infração vai ser praticamente baseada na versão do policial que flagrou o delito. Ao passar pelo Ministério Público, é aplicada sob o mesmo, se comprovada a autoria da infração, uma medida sócio-educativa (conforme art. 180 do Estatuto da Criança e do Adolescente) que não lhe é explicada, esclarecida. Nesse momento, o adolescente experimenta a “abstração” e o “vazio” da lei, pois seu processo é então remetido a autoridade judiciária com vistas à sua homologação.

Depois tramitará, se for o caso, o processo de conhecimento para a produção de provas, ao ser proferida a sentença, quem informa, não está mais nos limites do campo judiciário, no geral são as assistentes sociais que atendem nas unidades da Febemce. Para o jovem infrator tudo isso é indiferenciado, é percebido como um mesmo campo de ação e de intervenção: Polícia, sistema judiciário e ação social.

Analisemos o paradoxo. O adolescente exerce a violência por um vazio de palavras que sejam mobilizadoras de nomeação e reconhecimento social. Por um descrédito na legitimidade das palavras. É como se pudéssemos pensar em ações destituídas de palavras. Ações que inclusive operam um terrorismo das palavras. Falam por si só. Através dos gestos, dos códigos, das roupas, dos adereços, das tatuagens. Como afirmou-se anteriormente, a linguagem das gangues é uma fortaleza das palavras. Palavras enclausuradas de significantes. Quando a polícia realiza o enfrentamento às gangues, mobiliza-se através da lógica da guerra, muita ação, nada de palavras. A justiça se tece na muda “aplicação” dos artigos do Estatuto, concebida na idéia que a Lei nada tem a dizer, apenas cumprir-se.

Vazios de palavras, vazios do tempo. Para as gangues, cada ação tem o sentido de preencher o nada que habita em cada morador dessas metrópoles do espetáculo urbano. A violência é assim um ato de expressão de vazio, de uma ausência de sentido, de um nada. Quando as

¹⁷⁹ Programa “Justiça Já

ganges mobilizam-se; “vamos detonar o ABC”¹⁸⁰, quebrar as telhas, a tv” essa violência, tal qual analisada nessa tese, não tem uma natureza instrumental, ela é também puro espetáculo. Quase nada há que possa mobilizar a credibilidade do ator-gangue através da violência, por uma razão muito simples : a violência é a própria ausência, é um nada , um vazio, um furo na cadeia de significantes. Um nada a dizer. O que a violência das gangues revelam então? Que nada mais há a dizer.

É assim que o vazio do tempo, o vazio das palavras, passa a ser preenchido com ações mobilizadores de mais ações, ações que parecem não ter fim. Esbarra-se então no paradoxo inicial, as reações dos esquemas de segurança pública também dispensam a palavra. Elas se constroem na perspectiva do **enfrentamento e do combate , acionando um aparato repressivo cuja tônica tem sido o terror e o uso da violência**. As políticas de segurança pública, que se desencadeiam na cidade de Fortaleza, e esta é certamente a situação de quase todas as metrópoles brasileiras, adentram na mesma lógica, são pura ação. Dispensam o uso das palavras. Eles re-agem à violência mobilizada pelas jovens, mobilizando não apenas uma “violência em cadeia” mas , essencialmente, reforçando o vazio das palavras e, conseqüentemente, o vazio de autoridade e de Lei.

As políticas sociais , por outro lado, atuam na valorização das palavras. São palavras que tendem a priorizar a “injeção” de valores, de

¹⁸⁰ Centros comunitários da Febemce que congregam atividades diversas : esportes, cultura e educação

normas, de regras, de condutas “esquecidas” pelos participantes de gangues. Palavras normativas que se pautam na idéia de como os jovens deveriam ser, que comportamentos precisam tomar como modelos para si. Trata-se de uma lógica das palavras negadas pelas gangues. Não toca, não sensibiliza, não mobiliza novas atitudes. São, quase sempre, palavras mudas. Palavras sem ação, ação sem palavras.

O sistema judicial vem acumulando um enorme descrédito devido a sua ineficiência e a falta de autonomia. As rebeliões que ocorrem nas Unidades da Febemce são quase sempre mobilizadas por uma não observância do prazo de contenção previsto em Lei e, no mais das vezes uma extrapolação dos períodos relativos a aplicação das medidas sócio-educativas previstas no Estatuto.

Alem desses fatores observa-se que “a impunidade é quase assegurada por aqueles que cometem crimes contra quem é considerado “indesejado” ou subumanos. Como resultado os responsáveis por estas violações continuam a cometer outras violações.” (Pinheiro, conferência s/d,). É dentro desse caráter de impunidade, que o Estatuto passa a ser assinalado por vários setores da sociedade, inclusive dos esquemas de segurança pública, como instrumento fomentador da delinquência infanto-juvenil. Tornam-se usuais manchetes jornalísticas indicando o ECA como propiciador das práticas de violência. O Jornal “Tribuna do Ceará” (23/01/94) traz como manchete: “*Tumultos deixam PM impotente*” e no corpo da matéria esclarece: “*PM diz garantir controle sobre a atuação de*

ganges mas se vê de mãos atadas quando esbarra na legislação de proteção ao menor...”.

Os policiais, de modo geral, parecem “brigar” com a lei, pois a vêem como mais um obstáculo do que como efetiva garantia de controle social .

“A lógica-em-uso” do policial em sua atividade prática de vigilância de ‘locais’ e ‘criminosos’ conhecidos descola-se da ‘aplicação estrita da lei’ por parte dos tribunais. A disjunção de métodos e critérios de avaliação e julgamento é compensada pelo estabelecimento de uma ‘lógica-de-confiança’, pela qual o judiciário abre mão do controle sobre as práticas policiais e justifica as acusações de morosidade e elitismo apelando para razões práticas - a crônica carência de recursos materiais e humanos” (Paixão, 1988 : 185)

O sistema judiciário ignora a arbitrariedade relativa à violência policial e, a ação social não interfere e não tem como agir no campo relativo a segurança e a justiça. Entrelaçam-se três campos de racionalidade instrumental: a “lógica-em-uso” do policial; a “lógica-da-recuperação” das políticas sociais e a “lógica-de-confiança” do judiciário. Desse modo, as ações sociais, no sentido da acionamento das medidas sócio-educativas, aplicadas após a sentença, dinamizam-se *ad hoc* à todo o sistema de segurança e justiça. É como se palavra e ação estivessem dissociadas de tal forma que o sistema de ação social, a cada ato de rebeldia, de uso da contenção, da força, da “tranca” e, no caso de rebeliões; ou seja , quando o uso da palavra mostra-se realmente vazio, convidam para adentrar o espaço “isolado” da ação social o policial, que fica sempre a espreita, do “lado de fora” do campo da ação social. A “demonstração de força” é acionada como ação complementar e exterior,

como um poder que é recorrido para potencializar a percepção de que por detrás das falas de teor normativo, de objetivo “recuperador”, disciplinador, estão acopladas ações baseadas na força e no enfrentamento.

Tudo extremamente próximo, cujo ponto central é a violência, tudo extremamente distante, já que cada ação parece ignorar e se processar sem as demais. Esse efeito descontínuo entre segurança Pública, Justiça e Ação Social vem a desencadear ações, em cada uma dos campos, de maneira isolada, autônoma. Essa situação tem gerado esquemas privados de segurança. Atualmente, no Ceará temos 6.000 jovens sendo treinados em grupos paramilitares. “Conselhos comunitários de segurança, grupos de vigilância, linchamentos, justiceiros, atos privados de justiça consolidam o circuito da ilegalidade e da violência” (Pinheiro, conferência s/d). Essa necessidade de uma “violência privada” vai ocorrer a partir da percepção de que a “violência está em todo lugar”, que ela expressa-se em todas as esferas. “A violência atinge uma extensa rede social. Uma pesquisa do PNAD diz que 67% das pessoas que são agredidas por parentes ou pessoas conhecidas, não recorrem a polícia. Verifica-se que 66% das vítimas são mulheres; 28% são menores de idade. *“Se temos um quadro no qual se admite a violência, o conflito, e a arbitrariedade no âmbito das relações privadas e familiares, a ocorrência da desordem no âmbito público geram demandas que admitem a atuação discricionária e arbitrária da polícia”* (Paixão, conferência s/d). A violência banaliza-se não apenas na rua, no campo da ação policial ou na esfera das “tretas” entre as gangues.

O que está em jogo é a produção semiológica de um discurso “racional” acerca da necessidade do uso da violência.

“A conjunção da violência e da razão é potencialmente tensa e, graças a essa conjunção, a violência pode tornar-se um terror. É a partir daí que começa um desencadeamento da violência que nada pode diminuir; por sua racionalização, ela se difunde, e o aumento cada vez maior da criminalidade, da insegurança urbana faz parte de sua instrumentalização” (Maffesoli, 1987 : 18)

A “conjunção da violência e da razão” vai gerar, de forma ampliada uma banalização da violência. Lobão relata como reagiu a morte de seu primo através de policiais:

“Quando o rapaz me falou que mataram meu primo eu estava almoçando e fui ver meu primo arquejando, abrindo a boca e cheio de sangue no chão. Eu voltei pra’ casa pra” almoçar e tomar um caldo de feijão. Quer dizer, isso pra’ cá está normal. Agora o que me revolta é quando vai lá e matam um velhinho... Isso me revolta porque isso é uma covardia, porque era um velhinho indefeso” (Integrante do Hip Hop do Morro Santa Terezinha)

A violência contra alguém que pode defender-se ou seja, que pode adentrar um campo de “racionalidade” passível de vivência dessa experiência, é seu alvo é seu agente, está imerso na ampliada e normatizada dinâmica da violência urbana. Uma pesquisa realizada pela “Casa Militar” do Governo do Estado do Ceará, em 1997, acerca de policiais infratores, detectou que os delitos mais freqüentes são “lesão corporal” , com 43% e “homicídio”, com 38%. A pesquisa também verificou que a avaliação do comportamento do policial, através de seu Comando,

estava entre “ótimo, bom e excepcional”, com o percentual de 96.7%, quando os mesmos praticaram os delitos. Esses dados indicam que o “bom comportamento” do policial está circunscrito a disciplina interna da polícia, onde predominam critérios como : cintos bem afivelados, fardamento completo, sapatos lustrados e limpos etc. As práticas de violência desencadeadas pelo corpo policial ou são consideradas “normais”, comuns, habituais ou têm uma utilidade e eficácia, portanto são “justificadas” na condução do sistema de segurança pública local.

Difunde-se a idéia de uma sociedade que parece estar aprisionada e aterrorizada com a violência. Essa violência difusa, sem um lugar preciso, que parece não obedecer a qualquer estrutura de regulação instaura um clima ampliado de terror. *“Qualquer comunidade às voltas com a violência, ou oprimida com uma desgraça qualquer, irá se lançar, de bom grado, em uma caça cega ao bode expiatório. Os homens querem se convencer de que todos os seus males provêm de um único responsável, do qual será fácil livrar-se”* (Girard, 1990: 104). Em Fortaleza, as gangues de periferia, como um fonte única, passam a condensar o imaginário de violência e de ameaça à ordem social.

No dia 8 de maio de 1994,¹⁸¹ após três dias de formação do GATE, a polícia prende 46 integrantes de gangues : foram apreendidas duas facas e um revólver de brinquedo. Nos jornais, as manchetes continuam a apregoar o perigo que as gangues de periferia provocam para a cidade.

Nesse campo de significação do que passa a ser considerado ou não violento, da produção social das gangues como símbolo da violência e do terror que a ação policial age “sobre a amostragem” : todos são, em princípio, suspeitos. Cada participante de gangue é ciente dos “agenciamentos” da violência que incidem sobre o seu corpo, sobre as suas mentes.

“Eu vinha de uma festa e sentamos na calçada de uma casa. Ai, de repente parou o camburão e mandou nós, tudinho, se encostar na parede. Ai eu olhei pro’ lado e eles disseram - ‘que que tu tá olhando , vagabundo’. Virei a cara para trás. Ai passou um pedacinho , eu olhei de novo. Ai eles me deram uma duas chicotadas de fio elétrico”
(Gangue Baixa Pau)

Não precisa ter cometido nenhum ato de delinquência, não precisa reunir a “materialidade e autoria da infração” para que sejam indicados culpados. Na lógica da produção de “vítimas sacrificiais”, eles são, desde sempre, autores de infrações. Basta apenas que eles, como atores-símbolo da violência urbana iniciem seus espetáculo, suas encenações e possibilitem para a cidade como um todo a visão de que a violência tem um lugar, um ator específico, um outro fora de mim, longe de mim.

¹⁸¹ Jornal O Povo, dia 8 de maio de 1994

Considerações Finais

ACONTECE TUDO AO MESMO TEMPO AGORA

Acontece tudo ao mesmo tempo agora

O trem chega à estação. Não é fim de linha, ele segue sua rota. Para mim é apenas o momento do desembarque. A viagem para o inesperado continua ou, de outro modo, pode ser subitamente interrompida. Com as gangues percorri um roteiro que, em nenhuma circunstância, pareceu enunciar um ponto de partida ou chegada. Essa idéia de um tempo linear, passado, presente e futuro, ganha uma outra densidade na vivência das gangues. Elas não planejam o dia de amanhã e pouco se referem ao peso das experiências passadas. Tudo se condensa em um só momento, assim como uma bomba atômica que chama atenção pelo seu esplendor fugidio e atemoriza diante da ameaça de outras que a possam suceder. Por isso, cada tempo vivido, tem o gosto do excessivo e o brilho das experiências épicas e fugazes.

Esse caráter ambíguo e fugidio redundando na dificuldade de se apontar um conceito totalizador das experiências ensejadas pelas gangues. A perspectiva da existência da gangue, como se pôde observar no momento de transição da linguagem de visitação urbana experimentada pelas pichações até à eclosão da violência encenada nas saídas dos bailes funks, passa a ser produzida a partir de uma série de nomeações e construções instituídas de “fora” para “dentro”. É nesse esteio de observação que os próprios integrantes da gangue apontam a produção e registro do fenômeno gangue ao ressaltarem - *gangue quem chama a gente são os de fora, gangue quem chama é jornalista (...) só chama a*

gente de gangue aqueles que tem raiva, aqueles que são otário". O registro ampliado da nomeação passa a se colocar como o campo produtor do fenômeno gangue. O nome faz a coisa. É desse modo que a idéia generalizada da gangue, enquanto dimensão pública, visível e compactuada de forma ampliada, ganha dimensões diferenciadas no interior da gangue. Quando os componentes da gangue indicam que a mesma não existe à luz do dia, nos momentos de desagregação da turma, no espaço isolado da vida cotidiana, eles querem traduzir, para aqueles cujo olhar apenas consegue captar generalidades, a perspectiva não totalitária e abstrata do fenômeno gangue. A gangue institui-se na dinâmica dos encontros e atuações do grupo; ela não possui uma existência autônoma. A gangue é acontecimento, ato tipicamente mágico de manifestação, ela se traduz na ação, ela nomeia-se na repetição.

É no momento de manifestação que as gangues mobilizam o olhar do espectador para traduzir sua inscrição social e instituir-se enquanto gangue. É nessa trilha de ação e produção de sentido, na construção da fenomenologia gangue, que torna-se simplificador o registro de um conceito unificador e totalizador da gangue. Vale ressaltar que a necessidade de se realizar uma interlocução com o Movimento Hip Hop, tendo em vista que alguns de seus representantes fizeram parte de turmas de pichação e de gangues, se deu na perspectiva de apreensão de um olhar de quem já vivenciou a experiência e pode percebê-la "de fora para dentro". Quem faz parte de gangue, no geral, parece desconhecer, descredenciar ou até mesmo naturalizar a existência da mesma. Para quem é

de gangue o que existe é a gangue dos “pilantra”, dos pertencentes às áreas “sujeira”. **Gangue é o outro.** O outro traz como marca distintiva o uso recorrente às práticas de violência e, no geral, as experiências de violência no interior da própria gangue parecem invisíveis. Não que elas sejam negadas ou ocultadas é que elas simplesmente parecem carecer de identificação, elas expressam um “furo” na cadeia de significantes acerca das representações sobre violência. Tornam-se mudas.¹⁸² Como não há um discurso acerca da violência, no interior da própria gangue, pode-se observar que o imaginário sobre a violência apresentado nessa tese, se produz a partir de dois campos de instituição: os participantes do Movimento Hip Hop, aquele relativo aos discursos dominantes reproduzidos nos jornais e através do aparato policial.

Se a violência torna-se uma dimensão muda, em nível de discurso produzido no interior da própria gangue, sua manifestação pública acaba ganhando uma **positividade** e instaurando **diferenças**¹⁸³. É quando os moradores dos bairros proscritos registram sua existência, tornam públicas as suas redes de exclusão social. Pode-se afirmar que identificou-se nessa tese dois campos de contestação distintos mas que guardam uma certa perspectiva de continuidade: as gangues e o movimento Hip Hop. Nas gangues a violência não está simbolizada, é muda de significantes, ela não tem um projeto e não aponta, intencionalmente, um outro código de conduta. No Hip Hop, produz-se um ideário acerca da *violência direcionada*

¹⁸² Hannah Arendt discute acerca da dimensão muda da violência, no seus estudos acerca da Crise na República, 1973.

e, portanto nomeada, simbolizada, apontando, assim, para uma outra ordem da cultura política. Paradoxalmente percebeu-se que no campo das produções imaginárias acerca da violência nas ciências sociais, essa expressão particular de violência ensejada pelas gangues parece sem lugar no interior das mesmas, na vida social, como no conjunto de estudos acerca das práticas relativas ao crime e à delinquência. **Poder-se-ia afirmar que a gangue é um objeto sem lugar no conjunto de teorizações acerca da violência.** Ela enuncia um modo específico, embora centre-se na dinâmica global da violência urbana, de exercer e manifestar a violência. Outras marcas identificatórias vão sendo acionadas na dinâmica de manifestação da gangue e instituem diferenças. Quais seriam elas?

A pressa usual das sociedades do trabalho, a idéia de correr atrás do tempo vai sendo substituída pela perspectiva de que ele se dispõe inteiro a cada momento vivido. A temporalidade das gangues é regida por instantes que se condensam na ótica do absoluto, plenos no aqui e agora. A rigor não há nas suas vivências o sentido de percurso, de linearidade. Recortando os vários âmbitos de experiências das gangues - o processo rotativo de seus membros, o desaparecimento súbito de alguns de seus componentes, o aperfeiçoamento interminável das tatuagens, a gíria que se renova a cada estilo, a permanência instável nas atividades que iniciam - pode empreender uma inusitada aventura de tentar montar peças, naturalmente desarticuladas, de um quebra-cabeça .

¹⁸³ Ver Theophilos Rifiotis, op. Cit, 1997.

São corpos panorâmáticos dando visibilidade e movimento a territórios movediços. Tudo se articula dentro de um tempo amalgamado e em espaços que escapolem à condição da fixidez. Por isso mesmo, evitei construir uma investigação cuja lógica se estruturasse a partir de uma cadeia de acontecimentos evolutivos: entrar na gangue, estar na gangue, sair da gangue. Observei que os trabalhos de pesquisa referenciados nesse encadeamento de acontecimentos, ficam muitas vezes aprisionados nas teias superficiais dessa temporalidade, desse suposta lógica evolutiva. Percebi, durante o meu contato com as gangues, que os rituais de instituição e produção da fenomenologia gangue extrapolam a dimensão local e factual de suas formas usuais de constituição. Desse modo, evitei explicar os porquês da existência das gangues ou, de outro modo, restringir-me à reprodução dos discursos de seus integrantes acerca da gangue em si. Procurei identificar como a gangue se institui, que rituais desenvolve até ser reconhecida como gangue, entre si e, através de seu principal contracenante, a polícia e, finalmente, como alcança uma classificação¹⁸⁴ e um registro social. Fazer uma arqueologia da produção e dos campos de positividade¹⁸⁵ mobilizados através da existência-gangue, tornou-se o núcleo central dessa investigação.

Foi nessa perspectiva que percebi a necessidade de realizar “escavações”, nexos de sentido capazes de extrapolar a linguagem “vazia”

¹⁸⁴ Ver Pierre Bourdieu. **O Poder Simbólico**, 1989.

¹⁸⁵ Ver Michell Foucault. **A Microfísica do Poder**, 1984.

ensejada pelas gangues. Imagino a reação que isso possa causar a pesquisadores que acreditam, firmemente, que a verdade está na fala literal do narrador. Como já afirmei anteriormente, a linguagem das gangues é uma fortaleza das palavras, ela opera uma clandestinidade na criação de códigos *outsiders* e se reproduz na fala pautada nos estilos dominantes da cultura de massa. Ela é profundamente diferenciada no uso de gírias de produção e apropriação *exclusiva* entre enturmados, concomitantemente, é radicalmente homogênea, baseada na repetição de juízos de valor que permeiam os discursos dominantes da vida social. Esse paradoxo entre diferença e repetição é enunciado por Deleuze (1988: 85) :

“Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como repetição. Do mesmo modo, a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente”

Na gangue, a identidade produzida pela diferença centrada no estigma territorial¹⁸⁶, de ser proscrito da cidade, torna-se um modo determinado de repetição dos estilos, marcas e ondas que pontuam o cenário da cultura de massas. **Ser de gangue torna-se um modo diferente de tentar tornar-se igual.** Daí o caráter fluido e ambivalente das falas que pontuam as representações das gangues. Foi assim que centramos nossa observação no relato de acontecimentos relativos ao dia-a-dia da experiência de “ser de uma gangue”. Observei que a linguagem

¹⁸⁶ Ver Lóic Wacquant, *Os Proscritos da Cidade*, 1995.

relativa aos acontecimentos, descolava-se de um jogo de representações centrado na produção de uma imagem do jovem “nos pano”, na produção de um ator contracenante de um estilo global juvenil. A perspectiva do acontecimento remetia ao caráter mais concreto da vida dos participantes das gangues, desde fatos corriqueiros até os momentos de maior densidade da gangue enquanto tal. Além da própria observação da gangue ter me revelado a necessidade de utilização dessa estratégia, Gertz (1989: 28) indica pistas metodológicas valiosas ao ponderar:

“Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece - do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto universo do mundo - é divorciá-la de suas aplicações e torná-las vazias”

Uma leitura do que acontece pode ser pensada como campo mobilizador da necessidade restrita de reprodução do que acontece. Estamos diante da mais sutil das armadilhas. No diálogo de Gertz com Paul Ricouer (p. 29) percebe-se que interessa investigar o “*significado do acontecimento, não o acontecimento como acontecimento*”. Desse modo, passei a perceber a violência enquanto acontecimento, assim como a linguagem. Na dinâmica das gangues, a violência divorcia-se da sua percepção clássica de algo utilizado para se conseguir alguma coisa sendo assim, ela não possui uma natureza instrumental. Pude identificar que as experiências de violência encontram-se diluídas nas várias redes de acontecimentos que dinamizam a existência da gangue como um todo. Assim como a violência, a linguagem das gangues possibilita formar

atitudes, mobilizar novas formas de ação, induzir posturas morais, traduzir estilos. **A linguagem das gangues é acontecimento.** As gírias utilizadas são quase relatos de como se faz a coisa certa, funcionam em seu conjunto como um mapa comportamental, como um manual de atitudes indicativo de como fazer para tornar-se gangue. A perspectiva de investigar o acontecimento, que dinamiza a experiência das gangues, exige do pesquisador um **olhar em movimento**. Esse olhar estratégico permite visualizar a experiência das gangues dentro de uma ampla rede de sentidos. É como tentar situar-se em um mapa cultural gestado na “luta pela classificação” e nos “rituais de instituição”¹⁸⁷, todos eles invisíveis e desconectados ao olhar que se atém à versão mais imediata e factual dos acontecimentos.

Sendo assim, querer entender a linguagem da gangue enquanto tradução pontual de significados, a violência como fenômeno autônomo, os rituais de entrada e saída da gangue isolados da perspectiva do “significado do que acontece”; pode remeter certamente o investigador em encruzilhadas de difícil prosseguimento. Até mesmo a linguagem das gangues pode se construir como emboscada pois, se por um lado, por exemplo, rechaçam a ética do trabalho por outro, produzem um discurso lógico acerca da importância dele. Falam “na moral” acerca dos vagabundos como modo de tecer uma rede discursiva de caráter normativo; passam o tempo a julgar o certo e o errado, quem é bom ou mau elemento. Pude verificar que o discurso dos participantes das gangues

é, em muitas situações, semelhante à natureza do discurso construído pela polícia e a sociedade em geral acerca da figura do “jovem pobre e marginal”. Perceber a trama dessas cadeias discursivas, sua rede de sentido que extrapola falas isoladas, situações e fatos pontuais e poder penetrar na perspectiva de interpretação de como passam a existir as gangues e serem classificadas enquanto tal, se colocou como desafio central dessa investigação.

Poderia afirmar que na vivência da gangue quase tudo é ambíguo, quase tudo condensa uma face real e virtual como prática inerente àqueles que tanto necessitam apregoar e alardear sua existência como, ao mesmo tempo, enclausuram-se no signo território e no coletivo-gangue enquanto marca identitária. O território é um referente que movimenta-se através de *corpos outdoors*. Por outro lado, esse referente em ação, torna-se aprisionado por imprimir na gangue o registro produzido através das fronteiras rígidas dos estigmas territoriais. Vir para gangue é alcançar uma classificação nomeada através do grupo e projetada para um campo mais amplo de sociabilidade. Embora adentrar a gangue implique a obtenção de uma marca identitária, isso não está decididamente vinculado à perspectiva relativa a “tornar-se pessoa”, verificada por Mauss (1974) através da observação dos “Zuni”. A gangue permite ocupar um lugar, um registro que independe das marcas próprias de seus novos integrantes; tal qual a percepção de Mauss, cada integrante parece ocupar o lugar de um ancestral, recebendo então um nome (de guerra) e um registro no grupo.

¹⁸⁷ Ver Pierre Bourdieu

As nomeações das gangues possibilitam perceber como as mesmas se auto-classificam e que signos acionam a partir dessas denominações. A maior parte das nomeações ¹⁸⁸ está relacionado ao nome do bairro como confirmação da tese, aqui desenvolvida, acerca do uso do estigma territorial como um modo de inclusão social às avessas. É a turma do Reino Encantado, Gangue do Lagamar, Gangue do Trilho, Gangue do Campo do América, turma do Jardim Iracema, dentre tantas outras a projetar lugares relegados às sombras e ao esquecimento. Outros nomes enunciam formas alternativas de reconhecimento que ultrapassam a dimensão restrita de território. O nome que assume cada gangue, diante das demais, é como um passaporte para a percepção de uma trama que transcende relatos isolados, narrações grandiosas dos feitos operados em campos distintos de embates e enfrentamentos. É na associação entre paraíso e perdição que se instituem as várias denominações das gangues. Os nomes das gangues condensam pulsões de vida e morte, do puro e do maldito: são os “canibais da nova geração”, a “galera da maldade”, os “condenados pelo vício”, “líderes do spray destruidor”, “espírito das trevas” que convivem com os “anjos”, os “lindos sonhos dourados”, os “paquitos”...

É nesse terreno contraditório que se forjam os bandidos/heróis da nova era da rebeldia urbana juvenil. É com orgulho que eles enumeram as tretas com as gangues rivais, o enfrentamento à polícia, as peripécias dos enxames, o ato de eliminação do “pilantra”, o domínio da área e,

fundamentalmente, a banalização da vida e a coragem de conviver com a morte, a cada momento.

Os integrantes das gangues, re-simbolizam a autoridade e a Lei que parece se forjar, de forma extra-legal, nas periferias da cidade. Nessas organizações paralelas de poder e ordem social, vende-se uma ilusão e se produz no indivíduo o gozo mágico, o gozo onipotente, da considerada fascinante, experiência cotidiana da violência¹⁸⁹, porque não mediada pelos constrangimentos sociais. A produção de micro-territórios de leis apenas pode ser mediado através de delimitações constituídas sob o signo da violência; o que significa dizer que ao invés da lei existe sim a ilusão e o gozo mágico de tudo poder e de tudo ser.

A rebeldia urbana, vivenciada entre os jovens participantes das gangues, sinaliza à sociedade moderna que o seu ideal de globalização e de integração transnacional provoca zonas de profundo des-enraizamento. A formação de micro-territórios de reconhecimento coletivo e de demarcação de atitudes, códigos e valores, opera uma resistência em relação a um processo generalizado de homogeneização dos gostos, das condutas e dos anseios da sociedade de consumo.

Os rebeldes urbanos ocasionam uma ruptura, um corte no projeto civilizatório da modernidade, que se expressa, exatamente, no segmento

¹⁸⁸ Ver em anexo

¹⁸⁹ FREIRE COSTA, Jurandir, Entrevista ao **Jornal do Brasil**, Domingo, 12 de março de 1995

que cristaliza a idéia de novo, no caso, os jovens. Em detrimento da sua diluição na cultura de massa e do seu isolamento e invisibilidade no espetáculo moderno, os jovens buscam uma nova identidade pautada no estigma territorial, uma “nova pele”, através de marcas e tatuagens; e se reconhecem dentro das violentas, porém seguras, áreas de atuação das gangues.

Os meios de comunicação de massa apregoam, aos quatro cantos, a existência desses “novos bandidos”, ameaçadores da ordem e da tranquilidade dos bairros populares. Por outro lado, as gangues colocam-se como protetores e garantidores da segurança do bairro, heróis da resistência. Ao conversar com uma liderança de um ABC¹⁹⁰, espantei-me com a sua colocação de que se sentia mais seguro encontrando, na madrugada, um integrante da gangue que alguém da polícia. Tentei situar-me para além de uma sociologia da denúncia, construída a partir da idéia de criminalização da pobreza e da defesa dos oprimidos. Nem bandidos, nem heróis. Como foram construindo-se as teias do percurso de produção da gangue, as relações que a instituem, e os meios mais eficazes para traduzir essas dinâmicas, mobilizaram todo o esforço de investigação.

Ao saltar do trem, mal posso esconder uma certa sensação de ausência. Através desse olhar em movimento, me foi permitido exercitar uma visão do excessivo, do que faz acordar e retirar as névoas brancas que, ao longo do tempo, protegem mas, também, anestesiam o olhar. Essa

estranha linguagem em ação que parece se afirmar pela caricatura e, ao mesmo tempo, pela linguagem muda das marcas cravadas no corpo, silenciadas na alma. Esse saudável desassossego é apenas experimentado na vida que se tece no burburinho das ruas. Ele, às vezes, incomoda, é verdade. Mas, na maior parte dos momentos, nos faz entender a fascinante aventura de ser pesquisador, exercer a curiosidade e a perplexidade como atitudes vitais da observação. Quero prosseguir a viagem do olhar. Espero manter a vibração que dele é necessária para se estar diante de atores imersos na lógica do movimento. Ser pesquisador transcende os campos de investigação e possibilita perceber cada fato, aparentemente irrelevante e banal da vida social, como condensador de sentidos, rede entremeada de acontecimentos.

Não seriam as gangues porta-vozes de uma forma de violência constituída sobre um terreno ambíguo, como bem exemplifica Harvey (1992), “destrutivamente criativas”, “criativamente destrutivas”? Esse terreno movediço, não totalizador, recortado de ambigüidades, não teriam as gangues como emblemas de sinais significativos de dissidência da sociedade moderna do trabalho, não seriam elas signos da pós-modernidade?

¹⁹⁰ Entidades situados no bairros periféricos, ligadas a FEBEMCE, Governo do Estado do Ceará

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Maurenízia Alves. **A violência e suas representações no cenário das gangues de Fortaleza**, Fortaleza, UFC, 1997, *mimeo*.

ADORNO, Sérgio, “A experiência precoce da punição”, in: SOUZA SOUZA MARTINS, José de (org.) **O Massacre dos Inocentes**, São Paulo, Hucitec, 1993.

ARENDT, Hannah, **A Condição Humana**, Rio de Janeiro, Forense, 1987.

_____ **Sobre la revolucion**, Madrid, Editorial Revista do Ocidente, 1967.

_____ **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ABRAMO, Helena Wendel. **Cenas Juvenis- punks e darks no espetáculo Urbano**. São Paulo, Sritta, 1994.

BECKER, Howard S. **Uma Teoria da Ação Coletiva**, Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

_____. **Outsiders**, Paris, Metalité, 1985

_____. **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo, Hucitec, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues, **Identidade e Etnia**, São Paulo, Brasiliense, 1986.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

BENJAMIN, Walter. **A Modernidade e os Modernos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar - Aventura da Modernidade**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

BOURDIEU, Pierre, **O poder simbólico**, Lisboa, DIFEL, 1989.

_____. Espaço Social e Poder Simbólico, in: **Coisas Ditas**. São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. **A economia das trocas lingüísticas**, São Paulo, EDUSP, 1996.

CAIAFA, Janice. **Movimento punk na cidade**- a invasão dos bandos sub. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.

CALVINO, Italo. **Seis Propostas para o Próximo Milênio**. São Paulo:

Companhia das Letras, 1993.

_____. **As cidades Invisíveis**. São Paulo, Companhia das
Letras, 1991.

CANCLINI, Nestor Garcia Canclini. **Consumidores e Cidadãos**. Rio de
Rio de Janeiro, UFRJ, 1995.

CANEVACCI, Máximo . **A Antropologia da Comunicação visual**. São
Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. **A Cidade Polifônica**. São Paulo, Studio Nobel,
1993.

CALLIGARIS, Contardo. **Á escuta do sintoma social**, Anuário Brasi-
leiro de Psicanálise, Vol. 1, n. 1, Rio de Janeiro, Relume Dumará,
1991.

CASTORIADIS, Cornélio, **A instituição Imaginária da Sociedade**, Rio
de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

_____. **As encruzilhadas do labirinto**, Rio de
Janeiro, Paz e Terra, 1987.

CLASTRES, Pierre. Entre silêncio e diálogo. In **Lévi Strauss**, São Paulo,

L' arc Documentos, 1968.

_____. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.

COHEN, A. K. A delinquência como subcultura. IN: Brito, Sulamita, **Sociologia da Juventude III**, Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

DA COSTA, Márcia Regina. **Os Carecas do Subúrbio - Caminhos de um Nomadismo Moderno**, Petrópolis, Vozes, 1993.

DELEUZE, Giles. **Diferença e repetição**, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

_____.et GUATTARI, Félix. **O anti-édipo**, Rio de Janeiro, Imago, 1976.

DA MATA, Roberto, **A Casa e a Rua**, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1991.

DE MATOS ,Wagner Neves. **Gangues : Protesto à marginalidade ? Um estudo sobre a formação de grupos de jovens denominados gangues em Corumbá**, Corumbá, s/d, mimeo.

DESCAMPS, Marc-Alain. **L' invention du Corps**, France. Press Universitaires de France, 1983

DIÓGENES, Glória. Por Uma abordagem Hermenêutica da Violência in:

Poder e Violência, Fortaleza: Edições UFC, 1996.

------. Histórias de vida : desafios de um método. In: **Cultura**

e Subjetividade, João Pessoa, UFPB, 1996.

------. Rebeldia Urbana: Tramas da exclusão e da violência

Juvenil In : HERSCHMANN, Micael, org. **Abalando os anos 90:**

Funk e Hip Hop, Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DUBET, François. **La Galère : Jeunes en survie**, Paris, Points, 1987.

DUMAZEDIER, Joffre, **A revolução cultural do tempo livre**, São Pau-

lo, Studio Nobel : SESC, 1994.

EGLER, Tamara Tânia Cohen, **Cidade virtual**, XX Encontro anual da

ANPOCS, Caxambú, outubro de 1993.

ERIKSON, H. Erik. **Identidade Juventude e Crise**. Rio de Janeiro, Zahar,

1972.

FORACCHI, Marialice, A juventude e a realidade nacional, in : **Revista da**

Civilização Brasileira, nº 5/6 ano I, março de 1966.

_____. **A juventude na sociedade moderna**, São Paulo, Edusp, 1972.

FOUCAULT, Michell, **Vigiar e Punir**, Petrópolis, Vozes, 1977.

_____. **A Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro : Graal, 1984.

FORRESTER. Viviane, **O Horror econômico**, São Paulo, UNESP, 1997

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer**. Rio de Janeiro, Imago, Volume XVII, 1976.

FERRARO, Lucrécia D'Alesio. **O olhar Periférico**. São Paulo, EDUSP, 1993.

FREIRE COSTA, Jurandir. "Narcisismo em Tempos Sombrios" in : **Tempo do Desejo - Sociologia e Psicanálise**. FERNANDES, Heloísa (org.), São Paulo, Brasiliense, 1989.

GADELHA, Sílvio. Desvio e Divergência em Merton e nos Interacionistas Simbólicos in: **Poder e violência**. Fortaleza: Edições UFC, 1996.

GAJOP-CCI , **Galeras - Análise de comportamentos na adolescência**,

Recife, s/d, mimeo.

GAUTHIER, Madaleine, Entre l'excentricité et l' exclusion : las marges
comme révélateur de la société, IN: **Sociologie et socie-
tés**, Vol. XXVI, n° 2, automne, 1994, p. 177-188.

GIDENS, Antony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo:
Companhia das Letras, 1991.

GERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro:
Guanabara Kogan, 1989.

_____ Les sens Comun en tant que Système Culteral, in: **Les
lieux de Savoir**, Paris: PUF, 1986.

GARCIA-ROZA, Luiz Alberto. **Palavra e Verdade - na Grécia Antiga e
na psicanálise**, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia
Das Letras, 1990.

GIRARD, René. **A violência e o Sagrado**, São Paulo: UNESP/Paz e
Terra, 1990.

GOOFMAN, Erving. **Estigma** - Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

_____. **A representação do eu na vida cotidiana**, Petrópolis, Vozes, 1975.

GUATTARI, Félix et ROLNIK, Suely. **Cartografias do Desejo**. Rio de Janeiro, Petrópolis, 1986.

GUATTARI, Félix, **A Revolução Molecular**: pulsações política do desejo, São Paulo, Brasilense, 1981.

GRACIANI, Maria Stela, **Resumo módulo : violência das gangues**, PUC, São Paulo, *mimeo*.

_____. **Grupo Organizado de Periferia do Bairro Jardim Vista Alegre- Zona Norte de São Paulo**, Projeto de Pesquisa, São Paulo, 1994.

HABERMAS. Jurgen. **Conhecimento e Interesse**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

_____. **O conceito de Poder em Hannah Arendt** in Habermas -Sociologia, Freitag, Bárbara et Rouanet, Sérgio org. São Paulo, ática, 1980.

HARVEY, David. **A Condição Pós-Moderna**. São Paulo, Loyola, 1992.

HELLER, Agnes. "Existencialismo, Alienación, postmodernismo : los Movimentos culturales como vehículos de cambio en la configuración de la vida cotidiana :, in : **Políticas de la postmodernidad**, Barcelona, Peninsula/ideas, 1988.

HERSCHMANN, Micael org. **Abalando os anos 90 : funk e Hip Hop -** globalização, violência e estilo cultural; Rio de Janeiro, 1977.

HOBSBAWN, Eric. "A Turba Urbana", in: **Rebeldes e Primitivos -** Estudo de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

KOWARICK, Lúcio. **Capitalismo e Marginalidade na América Latina**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

JATENE, Izabela. **Quem são os skatistas e os intocáveis?**, Belém, 1995, *mimeo*.

JEFFREY ALEXANDER, C. "O Novo Movimento Teórico", in: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, nº 4, Vol. 2, Junho de 1987.

KHATIBI, Abdelkebir. **La Blessure du nom propre**. Paris, Denoel, 1986.

LACAN, Jacques. **O Seminário, Livro I**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LAPASSADE, Georges, **Os rebeldes sem causa**, In: **Sociologia Da Juventude III**, Rio de Janeiro, Zahar, 1968

LASCHE, Cristopher, **Refúgio num mundo sem coração**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991.

LECHNER, Norbert, Estado, Mercado e Desenvolvimento na América Latina, In: **Lua Nova**, nº 28/29, São Paulo, CEDEC/Marco Zero, 1993.

LENIN, V. I. **O Estado e a Revolução** - O conceito marxista de poder, Rio de Janeiro: Diálogo, s/d.

LEVI, Giovanni et SHCMITT, Jean. Introdução. **História dos Jovens I**, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

LEFEBVRE, Henri. **Introdução à Modernidade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969.

LINS. Daniel. Org. **Cultura e Subjetividade**. São Paulo, Papyrus, 1997.

MAFFESOLI, Michell. **A Dinâmica da Violência**. São Paulo: Vértice, 1987.

MATA, Roberto da, **Relativizando : Uma introdução à Antropologia social**, Petrópolis, Vozes, 1993.

MATZA, David. As tradições ocultas da Juventude. IN: Brito, Sulamita, **Sociologia da juventude III**, Rio de Janeiro, 1968.

MARX, Karl et ENGELS, F. **O Manifesto do Partido Comunista**. Rio de Janeiro : Zahar, 1978.

MARQUES, Toni. **O Brasil Tatuado**. Rio de Janeiro, Rocco, 1997.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia** , Volume I, São Paulo, EDUSP, São Paulo, 1974.

MICHAUD, Yves. **A Violência**, São Paulo, Vértice, 1987..

MOLLAT, Michell, **Os Pobres na Idade Média**, Rio de Janeiro, Campus, 1989.

MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX**, Volume 1: Neurose, Rio de Janeiro, Forense, 1990

_____ **Ciência com consciência** , Rio de Janeiro, Bertand
Brasil, 1996.

NASCIMENTO, Elimar. **A exclusão Social na França e no Brasil :
Situação (aparentemente) invertidas,resultados (quase)
similares?**, XVII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1993.

O' DONNELLL, Guillermo, **Reflexões sobre o Estado burocrático-
autoritário**, São Paulo: Vértice, 1987

OLIVEIRA, Luciano, **Os Excluídos existem ?**, Recife, 1995, *mimeo*.

PAIXÃO, Luiz Antônio. Crime, Controle Social e Consolidação da
Democracia In: Reis, Wanderley et O'Donnell org. **A demo-
cracia no Brasil : Dilemas e perspectivas.** , São Paulo,
Vértice, 1988.

PERLMAN, Janice E, **O mito da Marginalidade**. Rio de Janeiro, Paz e
Terra, 1997.

PERLONGHER, Nestor. Antropologia das sociedades complexas **in:**
Revista Brasileira de Ciências, nº 22, ano 8, 1993, São Paulo.

PIERRUCCI, Flávio, Ciladas da Diferença. In: Revista tempo Social, USP,
Volume 2, número 2, 1990.

PRZEWORSKI, Adam. A Falácia Neoliberal in : **Lua Nova-** n ° 28/29, São Paulo, CEDEC/Marco Zero, 1993.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da História** - operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

QUEIROZ, Maria Isaura org. **O Imaginário em terra conquistada**, CERU, São Paulo, 1993.

RIFIOTIS, Theophilos. **Nos campos da violência: diferença e positividade**, Florianópolis, 1997, *mimeo*.

ROLNIK, Suely. **Pensamento, corpo e devir-** Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico, São Paulo, s/ed, 1993.

_____ **Cartografia Sentimental.:** Transformações Contemporâneas do Desejo. São Paulo, Edições Liberdade, 1989.

_____ Uma insólita viagem à subjetividade, in : LINS, Daniel, **Cultura e subjetividade**, Campinas: Papirus, 1997.

ROUANET. Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROGÈRIO, Sebastião, **Fortaleza, Belle Époque - A disciplinarização da pobreza**, Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1993.

ROSZAK, Theodore, **A contracultura**. Petrópolis, Vozes, 1972.

RUBEN, Guilermo R., **Identidade e Política : a permanência do irreduzível**, Campinas, Novembro de 1996, mimeo.

SANTOS, Wanderley, **Cidadania e Justiça**, São Paulo, Campus, 1979.

SARTRE, Jean Paul. França , 1968 : o que restou de maio. In: **Revista da Civilização Brasileira** Ano IV, n °s 19 e 20, maio/agosto de 1968, Rio de Janeiro.

SCHINDLER, Norbert. Os tutores da desordem : rituais da cultura juvenil nos primórdios da era moderna . IN: **Historia dos Jovens**, São Paulo, Companhia das letras, 1996.

SILVA, Heronilza Nascimento. **Comportamento Juvenil : A representação dos jovens transgressores construída pela imprensa de Natal**, Natal, UFRN, 1997, mimeo.

SILVA, José Borzacchiello. **Os Incomadados não se retiram**, Fortaleza, Multigraf, 1992.

SENNETT, Richard. **O Declínio do Homem Público** - As tiranias da Intimidade, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, **Pela mão de Alice**, São Paulo, Cortez, 1995.

SPOSITO, Marília. "A sociabilidade juvenil e ação coletiva na cidade", ° in : **Tempo Social** , São Paulo. V. 5, nº 1-2, nov. de 1994.

SOREL, Sarah, **Exclusão Social no Brasil Contemporâneo – Um fenômeno social totalitário ?**, XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1995

TELLES, Vera. **Pobreza, Movimentos Sociais e Cultura Política**, XVII Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, outubro de 1993.

THIOLLENT, Michell. **Crítica Metodológica , Investigação Social e Enquete Operária**, São Paulo, Polis, 1982.

VIANA, Hermano. **O mundo funk Carioca**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988

_____. *O funk como símbolo da violência carioca*, In: VELHO, Gilberto et ALVITO, Marcos, **Cidadania e violência**, Rio de

Janeiro, UFRJ/FGV, 1996.

VELHO, Gilberto. **Desvio e Divergência**, Rio de Janeiro, Zahar, 1974.

_____. **Projeto e Metamorfose - Antropologia das Sociedades Complexas**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

_____. Violência, reciprocidade e desigualdade. In: VELHO, Gilberto et ALVITO, Marcos. **Cidadania e violência**. Rio de Janeiro, Ed UFRJ/ editora FGV, Rio de Janeiro, 1996.

WALDMAN, Maurício. **Racismos e arquétipos espaciais**. Mestrado em antropologia, USP. *mimeo*.

WACQUANT, Loïc D. "O Retorno do Recalcado", in **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Nº 24, ano 9, fevereiro/1994.

_____, Proscritos da Cidade, in **Novos Estudos** nº 43, São Paulo, novembro de 1995,

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1974.

XAVIER, Mário Jorge Brasil. **Caracterização das chamadas gangues**

dentro contexto urbano de Belém, Belém, fevereiro de 1995,
mimeo.

ZALUAR, Alba. **Medo do Crime, medo do diabo**, XVII Encontro Anual
ANPOCS, Caxambu, 1993.

_____ A globalização do crime e os limites da explicação local, IN:
VELHO, Gilberto et ALVITO, Marcos, **Cidadania e Violência**, Rio de
Janeiro, FGV/UFRJ, 1996.

_____ Teleguiados e chefes in : **Condomínio do diabo**, Rio de
Janeiro, Revan, 1994.

ANEXO

Relação das gangues de Fortaleza identificadas durante a pesquisa

GANGUES

MUCURIBE

- 01- Santa Teresinha (PROAFA)
- 02- Castelo Encantado
- 03- Serviluz
- 04- Cidade 2.000
- 05- Beco do Zigue-Zague
- 06- Avião
- 07- Cacimba dos pombos
- 08- Gangue do Homem-Aranha
- 09- Gardenal

PIRAMBU

- 10- Formigões
- 11- Aventureiros
- 12- Gangue da Pracinha
- 13- Ratos do Pirambu
- 14- Areia Grossa
- 15- Santa Inês
- 16- Arte Proibida (AP)
- 17- Guerreiros do Morro Proibido

TIROL

- 18- Aldeia
- 19- Detentores do Spray
- 20- Buraco da Gia
- 21- Rua do Gavião
- 22- Canibal
- 23- Avião
- 24- Turma do Scorpion
- 25- Areia Grossa
- 26- Thec
- 27- Pitombeiras
- 28- vasp
- 29- Fiel

PLANALTO DAS GOIABEIRAS

- 30- Da Barra
- 31- Turma da Noite
- 32- Turma do Coiote (só mulheres)
- 33- Cacimba dos Pombos

PARQUE ARAXÁ

- 34- Galera do Parque Araxá

CARLITO PAMPLONA

- 35- Lindos Sonhos Dourados
- 36- Vigia da
- 37- Liberdade
- 38- LSD - Líderes Spray Destruidor
- 39- Galera dos Cinco

JOSÉ BASTOS

- 40- Os Guerreiros
- 41- Os Metralhas

BEZERRA DE MENEZES

- 42- Morro do Oitão Preto
- 43- Zem Grinismo
- 44- Galera do Mundo Rebelde

REINO ENCANTADO

- 45- Turma do Reino
- 46- CVR (Comando Vermelho do Reino)
- 47- Galera do Chico

ALDEOTA

- 48- Galera da Quadra
- 49- Legião do Mau
- 50- Do Trilho
- 51- Favela Baixa Pau
- 52- Gangue da Praça dos Verdes Mares
- 53- Campo do América
- 54- Barreiras
- 55- Piedade

COLÔNIA

- 56- Turma do Pé Quente
- 57- Turma do Reino Encantado

BENFICA

- 58- Canibais da Nova Geração
- 59- Rua Larga

NOVA METRÓPOLE

- 60- Sem Cérebro
- 61- Gangue de Baixo

MONTESE

- 62- S.S.- Spray Satânico
- 63- Do Sal
- 64- Sombras da Meia –Noite
- 65- Gangue do Spray
- 66- Gangue Espírito das Trevas
- 67- Turma do Sal
- 68- G.C – Geração Crucificada

PIOXII

- 69- Pau Pelado
- 70- Floro Bartolomeu
- 71- Gangue do Piloto
- 72- Lagamar
- 73- Do Maguila

BOM JARDIM

74- Turma do Bom Jardim

75- Santa Cecília

76- Santo Amaro

77- Zé Bastos

78- Dos adultos

QUINTINO CUNHA

79- Guerreiros do Quintino Cunha

JOÃO XXII

80- Dragão 44

PARQUE TABAPUÁ

81- Jaqueta Preta

82- Gangue do Lameiral

ANTÔNIO BEZERRA

83- Paquitos

84- Anjos

85- Sepultura

JARDIM IRACEMA

86- Condenados pelo Vício

87- Turma do Jardim Iracema

88- Arrastão do Franzé

ARATURI

89- Sem Cérebro

RIACHO DOCE

90- Sem Cérebro

JARDIM UNIÃO

91- Sem Cérebro

PARANGABA

92- XR (Xixi de Rato)

93- Turma da Lagoa

94- X2

OTÁVIO BONFIM

95- Alienados da Rua

96- Mercado dos Peões

97- Beco dos Pintos

98- Gangue da Metralha

ALVARO WEYNE

99- Cãozinho

PARQUE RIO BRANCO

100- Falange Vermelha

101- Turma do PR

OLAVO OLIVEIRA

102- Q.C.

103- Inferninho

JARDIM GUANABARA

104- Guanabara

JACARECANGA

105- GM (Galera da Maldade)

106- CMG – (Canibais da Nova Geração)

PRESIDENTE KENNEDY

107- Temberg

108- Conjunto

LAGAMAR

109- Gangue do Lagamar

JOÃO ARRUDA

110- Exército de um Homem Só

AVENIDA JOÃO PESSOA

111- Escrotos da João Pessoa

112- Turma do Tapa

JARDIM UNIÃO

113- MA - 2 - Manipuladores do Ano 2.000

JARDIM CASTELÃO

114- MAP - Manipuladores da Arte Proibida

JOSÉ WALTER

115- Geração Satânica

116- Anjos Rebeldes

117- Gangue do Bá

CONJ. JOÃO PAULO II

118- RAC - Renascidos da Arte Condenada

SERRINHA

119- Turma dos Monstros

120- Garotos Anjos

121- Geração Urbana

PARQUE DOIS IRMÃOS

122- Crucificados do Sistema Urbano

PRAIA DE IRACEMA

123- Baixa Pau

124- Da favela da Graviola

125- Mercado dos Pinhões

PARQUE GENIBAÚ

126- Gangue da Cacimbinha

PAPICÚ

127- Beco da Teleceará

128- Polo de Lazer do Papicu

AUTRAN NUNES

129- Turma do Autran

CENTRO

130- Turma do Coração de Jesus

131- Turma da José de Alencar

132- Turma do Polo Central

133- Gangue do Centro

PIEIDADE

134- Rebeldes da Noite

FAVELA DO BURACO DA GIA

135- Buraco da Gia

CONJUNTO PALMEIRAS

136- Turma do Palmeiras

PARQUE SANTA ROSA

137- Turma do Parque Santa Rosa

138- Atróz

CRISTO REDENTOR

139- Gangue do Cristo Redentor

HENRIQUE JORGE

140- Turma do Henrique Jorge

PRÓXIMO AO COLÉGIO JÚLIA JORGE

141- Os Reis

GANGUES SEM REFERÊNCIA DE LOCAL

142- Fim da Linha

143- Garibaldi

144- Gavião

145- Rabo da Gata

146- Turma do mau Elemento

147- Relegando os Mortos Vivos

148- GRP

149- Garotos Selvagens

150- Juventude Perdida da Pichação

151- Pé Quente

152- Ruaceiros da Noite

153- G.F (Guerreiros do Fogo)

154- Trigo

155- Maloca

156- Tartaruga

157- Comando Vermelho

158- Rebeldes do Spray

159- Galera das Areias

160- DAM

161- Turma do Cheiro

162- Mangue Vermelho

163- Turma da Rampa

164- Gangue da UFC

165- Turma da Fumaça

166- Turma do Jandro

167- Batalhão Vermelho

168- Espírito das Trevas

169- Turma do Dom Ratinho

170- G.D.L.

171- S.N.

172- C.P.V.

173- G.N.

174- Cabeças Peladas

175- Abelhas

176- Pesão

177- G.S.

178- Turma do Nenem

179- Turma da Chibata

180- Turma do Leão

- 181- Turma do Mobral
- 182- Turma do Carlão
- 183- Morro do Moinho
- 184- Turma do Alvorada
- 185- Gangue Mirim
- 186- Turma da 31 de Março
- 187- Astronautas
- 188- Boca Quente
- 189- Do Porão
- 190- Gangue dos Arrastões
- 191- Gangue do Maluco
- 192- Gangue do DJ
- 193- Gangue do João Vício

GLOSSÁRIO**A**

ABA- Tábua de madeira com suporte utilizada para surfar
ABALAR - arrasar
AFOGUETAR - dedurar, fazer maldade;
AGITO - dançar
APAGAR - matar
APATOLAR - tomar; roubar
ARREPINADO - ingeriu roiphinol
ARROCHAR - bater
ARRUMAR UM TRAMPO - trabalho
AVIÃOZINHO - pessoa que passa droga
ASILAR - mendigar, pedir

B

BACULEJO - forma de revistar
BAD BOY - garoto mau
BAGULHO - maconha
BALANÇO - som que rola no baile com batida lenta
BASEADO - cigarro de maconha
BATALHAR - prostituir-se, ganhar a vida nas ruas, roubar
BATER UM FLIP - jogar fliperama
BECA - camisa
BARÃO - Como chamam o companheiro
BERRO / OITÃO - revólver
BILL- polícia
BOBO - relógio
BOCA CHEIA DE FORMIGA - morto
BOCADA - local de venda de drogas
BOIOLA - homossexual
BOLA - Correr
BOTA PRA FODER - não estou nem aí
BOTAR PRA FORA - abortar
BROTHER'S - amigo
BROTIM - garota
BYKE - bicicleta
BUNDÃO - covarde

C

CABEÇA - o líder, o mais valente
CABUETA - delator

CAIR FORA - sair do local
CAMBÃO - ônibus
CAMELO - bicicleta
CANA - policial
CANO- revólver
CANECO - ânus
CARA DE MAFIOSO - danadão
CASA ARRUMADA - casa pronta para o assalto
CASARÃO - presídio
CERVA - cerveja
CHAPA - amigo
CHAPADO - drogado
CHEIRO - cocaína
CHEIRO DO QUEIJO - emboscada, tocaia
CHEIROSA - cela
CHEGADO - amigo conhecido
COBRAR O FURO - descontar o que o outro fez
COLINHA /COLADA - Drogar-se com cola
COMER - manter relações sexuais
COMER O BOI DO HOMEM - comer as custas do governo
COROA - pessoa mais velha
CUSÃO - covarde
CRUZETA- que ultrapassa as fronteiras das áreas das gangues

D

DAR UMA BARRUFADA - cheirar cola
DANÇAR - morrer
DAR GERAL - namoro íntimo (mão boba)
DAR LAVANDO - sai fora
DAR ROLÉ - andar por aí
DAR UMA - fazer sexo
DAR UNS PAUS - tragar
DAR UNS DOIS - fumar um cigarro de maconha
DE CIMA - armado
DESCOLAR - levar porrada
DESDOBRAR - querendo enrolar
DETONAR - arrasar, mostrar alguma coisa rebelde, pichar
DE CARA - quando está consciente
DE PARADA - de briga
DE ROCHA - legal, de confiança
DOIDO - modo de cumprimentar o companheiro

E

É MOLE - é fácil
EMBAÇAR - provocar
EMPAIOLADO - abastecido de droga

ENTOCA O FLAGRANTE - esconde a droga ou arma
 ENCARAR- enfrentar
 ENXAME - a galera quando está reunida, geralmente é relativo a uma ação, tirar onda
 ESCARRAR - menosprezar
 ESCORAR - com uma arma pegar alguém como refém
 ESTÁ ROLANDO - está acontecendo
 ESTICAR – correr, fugir.
 EU VOU DAR UMA FERRADA - dar uma facada
 EU VOU TE FAZER - eu vou te furar, matar

F

FALÔ - Entendimento do recado dado, tá decidido
 FAZER A ELZA - roubar
 FAZER VARAL - roubar roupas
 FAZER LIMPEZA - levar tudo, roubar tudo
 FAZER UMA PARADA - roubar
 FAZER PRESENÇA - usar o companheiro sexualmente
 FECHAR - matar
 FECHAR UM CARA - matar
 FERRO - faca
 FICAR DE CARA - sem usar drogas
 FICAR ESPERTO - alerta
 FICAR SUJO - marcado, estigmatizado
 FOGO - arma
 FOI EM ROSA - foi preso
 FRUTINHA - homossexual masculino

G

GADINHO - cara roubável
 GALO CAMPINA- tropa de choque
 GANHAR - roubar
 GANHAÇÃO - roubo
 GANSSANDO - observando
 GOIABA - homossexual masculino
 GERAL - revista da polícia
 GORÓ - bebida alcoólica
 GRANDES - referência aos membros pioneiros das gangues, mais velhos que abandonaram as gangues
 GÜENTA - roubar, afrontar, enfrentar
 GURIZADA - referência aos membros das gangues

I

IRACEMADO - muita fome

J

JOGA NA MINHA - dividir

L

LAÇO- cordão

LER UM TEXTO - fumar maconha

LOMBRADO - estar drogado

LUPA- óculos

M

MAIOR LIMPEZA - coisa boa; situação tranqüila

MALA - chefe de gangue

MALACA - companheiro entregou os demais

MALUCO - muito drogado

MARGAR - dormir

MASSA - coisa bacana, legal

METER OS NOMES- pichar

MENINADA - garotas

MINA - garota

MEU CHAPA - amigo

MOÇADA - seus amigos

MÓ MENTIRA - falar uma coisa que não tem nada a ver

MOCREIA - mulher feia

MULHER DE MALA NA CADEIA - homossexual

N

NA MORAL - comportado

NÓ- anel

O

OS HOMENS - polícia

OS PILANTRAS - membros de uma outra gangue rival

OS PISOS - sapato, tênis

OTÁRIO - pessoa boba, facilmente enganável

P

PÁ - forma de linguagem utilizada nos diálogos dos membros das gangues .

Ex: “Eu estava fazendo um negócio, pa...Ai, coisa e tal ...”

PAIA - não está com nada

PACA/PACOSA - homossexual

PALUDO - fonte com dinheiro
 PANCADÃO - som com batida acelerada
 PARDAL- polícia
 PAPO QUEIXO - mentira
 PAQUETÃO - cigarro de maconha
 PARADA - drogas
 PARADA - entrar no jogo
 PARADA - furtos ou situação difícil
 PASSAR A MÃO - roubar
 PASSAR UM FAX - ir ao banheiro
 PASSAR PANO - bem vestido
 PASSAR OS PANOS - ficar atento
 PEGAR BASEADO - fumar maconha
 PEGAR ALGUÉM - bater em alguém
 PEGAR O BECO - sair
 PICO- point, local de encontro
 PILANTRA - mau caráter
 PIPOCO - tiros
 PISANTE - tênis
 PORRADA - briga
 PREGO - otário
 PROBLEMA - referência a indivíduos mais violentos, valentes
 PULSEIRA - algemas
 PUXA FILA - referência aos indivíduos que vão a frente das brigas, o
 cabeça

Q

QUAL FOI - o que é
 QUAL É O PÓ - qual é o problema
 QUE LOMBRA É ESSA - algo que para alguém é complicado
 QUEBRADA - bairro
 QUEIMAR - atirar
 QUEIMAR A ROELA - fazer sexo anal
 QUEIMOU O FILME - falou coisa que não agradou
 QUEIXUDO - aquele que tenta resolver no diálogo

R

REBARBA - resto de Comida
 RABO DE FOGUETE - fazer uma coisa que com certeza que não
 dará certo
 RALO - agressão, bater em alguém
 RANGO - Comida
 RAFAEL - fome
 RAPÁ - rapaz
 RAPEZ - rapazes

RAUL - ladrão
 REVISTADOS - embriagados, bêbados
 ROCHA – comprimido, droga
 RODAR NA PAULISTA - dividir algo com o grupo
 ROLO- confusão, rivalidade, briga

S

SAI DESSA TIO - tira você de um determinado assunto
 SAIR DE VOADA - sair depressa
 SANDALHINHA - homossexual feminina
 SATANO - mau caráter
 SE GARANTE - sabe tudo, é valente
 SE TOCA, DEIXA DE ONDA - atenção deixa disso
 SOM - festa funk
 SUJEIRA - alguém ruim
 SUJOU - chegou alguém

T

TÁ NAS ENTOCAS - escondido
 TÁ LIGADO - está entendendo o que está acontecendo
 TÁ SUJO - cometeu um erro, está marcado
 TÁ VACILANDO - fazendo algo errado
 TER MORAL - ter respeito
 TESOIRO - fofoqueiro
 TIO - adultos
 TIRA - policial
 TIRAR A CARA - sair do estado normal através de droga
 TIRAR ÁGUA DO JOELHO - urinar
 TIRAR DE TEMPO - disfarçar, fazer algo para preencher o tempo
 TÔ LIGADO - prestar atenção
 TRAÍRA - um companheiro que traiu o grupo
 TRAMPO - quer dizer trabalho
 TRETA - briga

U

UM FURO - fazer um roubo e não repartir como foi combinado
 URUBU- Gate

V

VACILO - descuido
 VALEU - agradecimento
 VAMOS SE PICAR PELO SEU MURILO - vamos sair pelo muro
 VINTE - cigarro
 VOU DAR UM SAL - dar uma surra

Z

ZERADA/ SELADA - garota virgem

381