



Cenas urbanas de mobilidade e de desterritorialização nas canções de O Rappa

Urban scenes of mobility and geographical displacement in the songs by "O Rappa"

CARLOS AUGUSTO MAGALHÃES

UEB – Salvador – Bahia – Brasil



Resumo: As vivências e as experiências com o tempo e com o espaço são invocadas também para a caracterização da contemporaneidade urbana. Atualmente, a complexidade da vida nas cidades aponta para a inconveniência de abordagens polarizadas e dualistas. Há uma tendência de qualificação de agendas que se desenham e se nomeiam valendo-se da ambiguidade e da pluralidade expressional. Essas reflexões podem abrir rotas de compreensão para se lidar com a concomitância de aspectos antagônicos da cidade do Rio de Janeiro. Em relação à favela, observa-se que as condições de vida variaram muito ao longo da própria história e seu potencial de alteridade se manteve sempre alto. Imagens ambíguas do Rio de Janeiro são mostradas nas canções do grupo O Rappa, no seu último álbum, *Sete Vezes*, especialmente nas composições *Meu mundo é o barro* e *Monstro invisível*.

Palavras-chave: O Rappa; *Identidade urbana*; Tempo-espaço; Rio de Janeiro; Favela

Abstract: Life experiences and experiments with time and space are also called upon to depict urban contemporaneity. Nowadays, the complexity of life in the cities shows the drawbacks of dualist and biased approaches. There is a trend for qualification of agendas which are drawn and named based on the ambiguity and richness of language. These reflections can open routes of understanding to deal with the concurrence of antagonistic aspects of the city of Rio de Janeiro. Concerning the *favela* (slums), one may notice that economic and social welfare has changed throughout history and its potential of being aware of others has always remained high. Ambiguous images of Rio de Janeiro are shown in the songs by the band O Rappa, in its last album, *Sete Vezes*, especially in *Meu mundo é o barro* and *Monstro invisível*.

Keywords: O Rappa; Time-space; Rio de Janeiro; *Favela* (slums)

O quadro “El Tiempo vencido por la Esperanza, el Amor y la Belleza”, encenação mitológica de autoria de Simon Vouet (1590-1649) é uma bela e humorada alegoria do tempo – Saturno – personificado na figura de um ancião alado, que, flagrado num momento de infortúnio se encontra exposto aos vexames perpetrados por duas aguerridas figuras femininas. Uma delas apresenta-se como símbolo da Esperanza e a outra – Vênus – representa el Amor y la Belleza. Ambas são assessoradas por anônimos anjinhos também integrados naquela folia, afinal todos ali estão irmanados e empenhados com um objetivo – encontrar e criar formas e maneiras de diversão naquele dia.

Esse quadro do barroco clássico francês, em exposição no Museo Nacional del Prado, Madri, traz em

primeiro plano o idoso esgotado e caído no chão, buscando enfrentar o inquieto grupo, símbolo de juventude, poder e vigor. Além de Cronos, dominadas e também por terra estão suas asas, chegando uma delas, numa cena marcada pelo humor, a sofrer mordidas de um anjinho que juntamente com os companheiros se dedicam a arrancar as plumas ainda restantes naquelas partes aladas. No solo, também se encontram os símbolos de Saturno – o relógio de areia (ampulheta) e a foice da morte.

Esperanza, com uma coroa de flores na cabeça e de posse de um garfo tridente fere o velho, que, buscando resistir, a encara de modo desafiante. Vênus, com uma coroa de pérolas, agarra a vasta juba do ancião com o propósito de arrancar um punhado de cabelos, ação que ele se esforça por impedir, segurando-lhe o braço.

Ante esta reação do Tempo, a representante da beleza, de maneira brincalhona e até jocosa, resolve ameaçá-lo, empunhando uma potente lança. Engraçado e curioso é o fato de a mulher que simboliza a beleza, efetivamente, não ser possuidora de tal dote; a escolha recai sobre ela por ser seu marido o pintor Simon Vouet que resolve agradá-la, premiando-a com tão envaidecedor título.



El Tiempo vencido por la Esperanza, el Amor y la Belleza (1627), de Simon Vouet.

A descrição detalhada do quadro não aparece aqui por acaso. Há a intenção de se ilustrar a importância, a dimensão e o sentido que o tempo ocupa nas inquições do artista barroco e, numa perspectiva mais abrangente, nos estudos e análises dos esquemas ontológicos em geral. Na modernidade, aquela categoria, efetivamente, ocupa posição exponencial em diversas produções artísticas que mergulham em indagações comprometidas com a memória e suas instâncias pretéritas. Se na modernidade há predominância de abordagens de natureza diacrônica, na pós-modernidade “[...] habitamos a sincronia [...] e penso que é possível argumentar [...] que nossa vida cotidiana, nossas experiências psíquicas, nossas linguagens culturais são hoje dominadas pelas categorias do espaço e não pelas do tempo”, afirma Jameson (1996, p. 43). Neste sentido, é ainda este teórico quem observa: “[...] premissa do modernismo e da subjetividade, o tempo cedeu a vez à experiência pós-moderna da fotografia, das cidades e da globalização” (JAMESON, 2003, p. 8).

Espaço configurado através de recortes e imagens visivas das favelas cariocas e de seu habitante anônimo, representados em composições musicais contemporâneas. Estamos nos referindo às canções de O Rappa, grupo que, a partir da assimilação das palavras de Michel de Certeau (1994, p. 170) se apresentaria como o “Olho solar” dotado da exaltação própria de uma pulsão escópica, a qual possibilita uma percepção panorâmica e uma apreensão significativa da totalidade. Focalizando-se as canções

da banda e na perspectiva de uma visada metonímica e sincrônica, observa-se que a capital Rio de Janeiro seria tomada como *parte* significativa do *todo* grandes cidades brasileiras e aqui será analisada como espaço em que se captam imagens de uma urbe que intenta ser globalizada, mas ostenta também fortes traços e ligações com o local e com o nacional.

As práticas e culturas oriundas de vivências com o espaço e com o tempo revitalizam as referências de lugar e momento. Neste sentido, a experimentação das *nuances* da dupla de instâncias se apresenta como fundamental também na construção das representações da identidade do sujeito, sobretudo o contemporâneo, exposto em demasia a processos de homogeneização e nivelamento. As experiências, edificadas a partir de interações matizadas com o lugar e com o momento podem ser qualificadas também como referência de individualização e de singularização.

A dimensão espacial, alçada juntamente com o tempo ao patamar de esfera existencial, repercute e galga a dianteira assumindo hoje outra feição e *status* – a de categoria, por excelência, com que também se caracteriza e se lê a contemporaneidade urbana. Assim, podemos afirmar que a vivência do tempo-espaço no contexto da cidade atual desencadeia não somente relações com as novas configurações geográficas e morfológicas, eleitas como os espaços urbanos do momento. Na verdade, observamos que valores, significados, símbolos e rituais se imiscuem, contribuindo com o propósito de distinguir, reger e nomear as surpreendentes facetas assumidas pelos contatos sociais que se engenharam na esfera urbana como fruto dos variados diálogos, inclusive os provenientes do intercâmbio com fluxos e meios massivos de comunicação, ou que são por eles mediados (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 258). Efetivamente, não podemos ignorar hoje a atuação de técnicas e veículos que, de modo avassalador, realizam uma inegável compressão do tempo e um perceptível achatamento das distâncias.

Ante as demandas diversas da cidade contemporânea, muitas delas com caracterização imprecisa por conta do ineditismo com que se apresentam ou por se constituírem de enredados discursos simbólicos, ou por serem eivadas de contradições e ambivalências, a linguagem passa a abrigar a inflexão léxica e semântica. Distanciando-se de sentidos de certo modo identificados com abordagens paradigmáticas ou centradas em aspectos polarizados, abre-se campo para a qualificação de agendas que se desenham e se nomeiam valendo-se da ambiguidade e da pluralidade expressional. Aliás, as reflexões de Deleuze talvez ilustrem o que pretendemos afirmar aqui: tentando analisar o termo desterritorialização, o filósofo faz referência ao caráter de estranheza e à ressonância das construções semânticas, fônicas e conceituais empregadas na nomeação de supostas inovações. É ele próprio quem afirma:

[...] construímos um conceito de que gosto muito, o de desterritorialização. [...] Precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte (DELEUZE apud HAESBAERT, 2007, p. 99).

Também neste caminho, Haesbaert (2007, p. 16) chega a cunhar o conceito “mito da desterritorialização”, sintagma com que ele se refere ao equívoco daqueles “[...] que imaginam que o homem pode viver sem território, que a sociedade pode existir sem territorialidade, como se o movimento de destruição de um território não fosse sempre, de algum modo, sua reconstrução em novas bases”. Instaura-se, deste modo, pauta para propostas que, submetidas a certo redesenho, incorporam sentidos inventivos e transgressores dos quais se apropriam também a comunicação e a cultura, conforme reflexões de Martín-Barbero:

[...] também [neste] campo já começamos a *inventar*: começando por indisciplinar os saberes diante das fronteiras e dos cânones, des-pregando a escrita como meio de *expressividade conceitual* e, finalmente, mobilizando a *imaginação categorial*, que é aquilo que torna pensável o que até agora não foi pensado, abrindo novos territórios ao pensamento (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 19).

Ganham espaço a ambivalência e seu sentido de certo modo dialético, uma vez que na contemporaneidade sua presença torna-se incontestável, a permear o cotidiano dos laços e das relações sociais e culturais e a caracterizar as constantes e contínuas interações do sujeito com o Outro. O conceito de ambivalência aqui trazido diz respeito às reflexões de Bauman (1999, p. 9-10):

[...] possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, [o que vem a se caracterizar] como uma desordem específica da linguagem; [...] a situação torna-se ambivalente quando os instrumentos lingüísticos de estruturação se mostram inadequados; [...] seja qual for o caso, o resultado é uma sensação de indecisão, de irresolução e, portanto, de perda de controle. O principal sintoma da desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre ações alternativas.

Abertura na dicotomia, eleição da ambiguidade, neutralização dos automatismos interpretativos de natureza positivista, recepção e acolhimento da inflexão léxica e semântica e das matizações tecidas pelas

redes comunicacionais e pelos fluxos informacionais. Deparamo-nos com conceitos com sentidos arraigados pela força da tradição linguística e que aqui se apresentam como premências de desmontagem e de ampliação semântica. Não percamos de vista que estas instâncias conceituais em vias de desestabilização se tornam hábeis no desenho e leitura das configurações do imaginário urbano da metrópole globalizada, tempo-espço em que se concebem demandas permeadas por contradições, dubiedades e incertezas (CUNHA, 2008, p. 147).

As reflexões até aqui trazidas se identificam com o pluralismo e com a diversidade e mantêm estreita relação com o acompanhamento da trajetória da cidade moderna rumo à contemporaneidade desprovida de mitos, marcada pela ascendência da instância espacial sobre a dimensão temporal, o que desencadeia “o agora-cidade”. Estas circunstâncias podem facultar caminhos que nos concederiam formas e modos de leitura das interações com a complexidade da metrópole. Nesta direção, além de importantes na configuração da “cidade-mundo”, as variáveis socioculturais com suas dinâmicas e riquezas se tornariam instrumentos adequados e oportunos com que se desbancariam ou se questionariam sentidos historicamente estabelecidos.

Ao se acompanhar a qualificação da trajetória de uma das metrópoles brasileiras um sólido clichê, sedimentado a partir de leituras dicotômicas, logo ganha notoriedade. Desde a transformação que a remete à condição de cidade moderna e capital da república, o Rio de Janeiro é também eleito como palco onde se encena um inconfundível contraste – a ostentação de zonas urbanizadas, *boulevards* e avenidas modernas e confortáveis, espaços do carioca civilizado, por um lado, e a exposição da carência, da precariedade, da ausência de infraestrutura, do risco sanitário e policial a ser extirpado, imagens com que se visualizam a favela e seu habitante estigmatizado, por outro lado. A referência àquela urbe costuma remeter também às imagens estereotipadas da cidade tropical de beleza mundialmente decantada – sol, mar, praias, montanhas e áreas de florestas encantadoras.

Ao longo da história, o Rio de Janeiro é visto não só como *locus* inspirador de inesquecíveis composições musicais que cantam a própria graça, beleza e charme, mas também como espaço metonímico da criatividade, alegria e espontaneidade brasileiras, qualidades estendidas também ao povo carioca. A partir do século XIX, a capital vai sendo aclamada e exaltada como símbolo da pátria brasileira, espaço-sede de entronização da ideia e dos componentes identitários que fundamentam o Estado-nação, entidade promotora de certo enraizamento territorial e bastante cara também à modernidade brasileira.

A palavra favela vem desfigurar aquele mundo e povo urbano modernos, objetos de tanto júbilo e celebração. Valendo-nos de matizações elaboradas a partir do conceito deleuziano, podemos afirmar que se inventa uma palavra bárbara para dar conta de um mundo igualmente bárbaro. Trata-se de um sítio geográfico e social – o mais novo território da pobreza – no qual se instala um Outro distanciado do carioca moderno e elegante, sem se perder de vista, no entanto que geograficamente, desde sempre os dois costumam estar muito próximos.

A gênese da denominação daquele sítio se encontra na favella, arbusto que ganha viço no Morro da Favella, localizado no município baiano que empresta o próprio nome ao movimento armado ali ocorrido – Canudos e a Guerra de Canudos. No Rio de Janeiro, o Morro da Providência no qual a planta favella também viceja passa a ser espaço dos combatentes retornados da guerra e que desassistidos do governo federal ali se alojam em casebres miseráveis semelhantes aos de Canudos. O local passa a ser chamado Morro da Favella e nele vão se instalar também grandes contingentes de migrantes, especialmente nordestinos que engrossarão as fileiras dos pobres urbanos.

Intentando certa ligação com a afirmativa deleuziana, observamos que a palavra bárbara é invocada para dar conta de uma noção com pretensão nova; o termo Favella se transforma em favela, substantivo comum com que se nomeia e se qualifica aquele espaço de edificações precárias e erguidas nas encostas, moradias que se multiplicam cada vez mais e não só no Rio de Janeiro. Outubro de 1897 é tomado como marco da ocupação do Morro da Providência. O centenário não passou despercebido, merecendo a favela mais uma vez reflexões que se engendraram também no mundo acadêmico. Com este universo destoante planta-se, por assim dizer, a cidade ilegal dentro da cidade legal. Neste sentido, a favela torna-se um território delimitado no qual o traço identitário se corporifica e se faz onipresente, observa Valadares (2005, p. 151).

A complexidade faz com que a favela ganhe significativa visi/dizibilidade, especialmente no Rio de Janeiro. Entre os atores sociais que tanto se inquietam ante as diversas demandas da capital fluminense e de seu habitante pobre e estigmatizado, destaca-se o grupo musical O Rappa. Suas canções dizem a cidade focalizando as agruras da numerosa população de deserdados, exposta a um cotidiano de dificuldades e de poucas compensações. Trata-se da parcela mais exposta à precariedade da infraestrutura urbana, como no caso dos trens da Central do Brasil, descritos na canção “Rodo cotidiano”:

Sou mais um no Brasil da Central
da minhoca de metal que corta as ruas
da minhoca de metal
é ... como um concorde apressado cheio de força
que voa, voa mais pesado que o ar
é o avião, o avião, o avião do trabalhador
Ô, ô, ô, ô, ô my brother
É... espaço é curto quase um curral
na mochila amassada uma vidinha abafada
meu troco é pouco, é quase nada
não se anda por onde gosta
mas por aqui não tem jeito, todo mundo se encosta.¹

As letras de O Rappa são vozes que conclamam a atenção para as classes populares e, neste sentido, flagram-se o operário anônimo e desprotegido, o migrante solitário e desenraizado ou a se enraizar, a horda urbana dos subempregados, todos captados no apoucamento e exiguidade das próprias vidas. No estribilho da canção em estudo ganha destaque a palavra *brother*. O tratamento de irmão conclama a união de todos e promove a inclusão e a igualdade entre artista e público. A junção neutralizaria o possível distanciamento decorrente da ascensão do grupo ao estágio de *pop-star*, na verdade, um produto de consumo que privilegia, sobretudo, o investimento em elementos narcísicos. Tal acionamento tornaria o grupo objeto de adoração e de identificação da massa de fãs, que individualmente deseja dispor de algum tipo de poder e sonha também em vir a ser alguém que se destaca e se afasta das instâncias de origem, observa Maria Rita Kehl (1999).

Distanciado desta imagem e postura, o grupo em foco se compromete com um olhar sobre as mazelas sociais e insiste na urgência da inclusão dos que vivem às margens, preocupação que o coloca próximo de outros artistas como os Racionais Mc's, grupo de rap de São Paulo. Maria Rita Kehl (1999, p. 2) aponta que também nas letras do grupo paulista “[...] o tratamento de ‘mano’ não é gratuito. Indica uma intenção de igualdade, um sentimento de fratria, um campo de identificações *horizontais*, em contraposição ao modo de identificação/dominação *vertical* da massa em relação ao líder ou ao ídolo”. As composições musicais do grupo também são apelos dramáticos ao semelhante, ao irmão.

Nesta direção, nas letras de O Rappa ganham espaços pesquisas das configurações discursivas com que se procura empreender, poética e musicalmente, leituras do universo urbano carioca e brasileiro, mostrando-lhes jeitos e feições. Destacam-se aspectos visivos da exclusão e também imagens estereotipadas com que se lê ainda hoje, ou melhor, sobretudo hoje os espaços da pobreza,

¹ Rodo cotidiano, CD *O SILÊNCIO QUE PRECEDE O ESPORRO*, Warner Music Brasil, 2005.

especialmente o da favela. Ultrapassando a ênfase no fator econômico como componente essencial na leitura desta parte precária da estrutura urbana, visão articulada com uma abordagem de caráter notadamente marxista, há que se invocar a importância de elementos outros, indispensáveis na leitura da relação com o território, numa identificação com o que explicitam Bonnemaison e Cambrière (1986, p. 10): “[...] o poder do laço territorial revela que o espaço é investido de valores não somente materiais mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e, com mais razão, precede o espaço econômico”.

Contemporaneamente, o discurso da desterritorialização remete de imediato a um sentido de mobilidade, tanto da mobilidade material – de pessoas – como da mobilidade imaterial – destacando-se a intimamente ligada aos fenômenos da compressão tempo-espacial a que nos referimos no início do texto. É importante observar que esta equação pode ser desmontada, e neste sentido Haesbeert (2007, p. 236) chama a atenção que o território pode abrigar a ideia de movimento e a reterritorialização pode ocorrer no interior da mobilidade, ou nos termos de Deleuze e Guattari (1996, p. 41) na repetição do movimento.

Há certa identificação com processos de ruptura de automatismos em “Meu mundo é o barro²”, canção que atualiza a proposta semântica ao encaminhar leituras que se configurariam sob a ótica da simultaneidade, em oposição ao costumeiro enfoque nas polarizações:

Moço, peço licença
 eu sou novo aqui
 não tenho um trabalho, nem passe
 eu sou novo aqui
 não tenho um trabalho, nem classe
 eu sou novo aqui,

 não tenho cor, nem padrinho
 nasci no mundo, eu sou sozinho
 não tenho pressa, não tenho plano, não tenho dono.³

A condição de não inscrito, inerente ao migrante, provavelmente nordestino, constitui o passaporte restritivo com que o sujeito aí se apresenta. A cena da desterritorialização é explicitada, mas de pronto se verbaliza também a necessidade e o desejo de inclusão. Neste sentido, a reiteração do verso “moço, eu sou novo aqui” anuncia o quadro de estranheza, mas também esboça uma iniciativa de reterritorialização, tímida que seja, em outras bases, no caso por meio da tentativa de instalação talvez em uma favela. Neutraliza-se a interpretação opositiva e excludente dos conceitos em jogo, melhor e acertadamente vislumbrados sob

a ótica da concomitância, até porque, como explicita Canclini (2006, p. 196), [observando-se as mobilidades contemporâneas e os sujeitos nelas envolvidos] “[...] já não podemos considerar os membros de cada sociedade como elementos de uma única cultura homogênea, tendo portanto uma única identidade distinta e coerente. A transnacionalização da economia e dos símbolos tirou a verossimilhança desse modo de se legitimar a identidade”.

Inegavelmente, o verso acima destacado indicia quais verdadeiras são as dificuldades de quem se vê desterritorializado e, como tal, órfão da segurança do território da fratria, que irmana e torna os indivíduos próximos e “iguais”. Esta prerrogativa é negada a quem vive a diferença e, nesta condição se vê distanciado do território cujos limites e modelos agregam, distinguem e aproximam. Efetivamente, constrói-se aí, conforme explicitações de Haesbeert (2007, p. 89), um tipo de isolamento cujas especificidades costumam articular território, identidade e poder:

[...] toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais. E vice-versa: todo processo de identificação social é também uma relação política, acionada como estratégia em momentos de conflito e/ou negociação.

A metáfora do título “Meu mundo é o barro” – a princípio alegoria bíblica do livro do *Gênesis*, com a qual se ilustram a precariedade e a efemeridade da condição e vida humanas – apressa-se por qualificar também não só a origem simplória, aderida ao desamparo e à privação das referências primeiras, de base, como também a interdição da cidadania, estágio que se efetiva com a destituição até dos índices mínimos que promovem a inserção social:

não tenho um trabalho, nem classe
 eu sou novo aqui,

 Sou quase um cara
 não tenho cor, nem padrinho
 nasci no mundo, eu sou sozinho
 não tenho pressa, não tenho plano, não tenho dono.⁴

Verdadeiramente, no mundo contemporâneo o homem urbano busca estar entre os iguais e quer dispor da efetiva inclusão no círculo da “nova ordem de solidez”, como mostram as reflexões de Bauman (2001, p. 41; 13):

² Meu mundo é o barro, CD 7 VEZES, Warner Music Brasil, 2008.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

[...] os estamentos enquanto lugares a que se pertencia por hereditariedade vieram a ser substituídos pelas classes como objetivo de pertencimento fabricado. Enquanto os estamentos eram uma questão de atribuição, o pertencimento às classes era em grande medida uma realização, [devendo assim] ser buscado, e continuamente renovado, reconfirmado e testado na conduta diária.

A adesão possibilitada pelo movimento de agregação produzida, de que resultam as identidades e as referências de classes descritas por Bauman, pode se desmembrar em congregações diversas, unidas não necessariamente na direção da confluência fabricada. Há intenções outras em agrupamentos reunidos pela identidade étnica ou identificados com demandas de natureza social e profissional, só para citar alguns exemplos. Os grupos que, objetivando a conquista de espaços sociais criam certa aura narcísica em torno das próprias especificidades culturais, têm merecido avaliações não destituídas de aspectos restritivos e irônicos. Segundo Roberto Albergaria (2001), a discussão sobre a identidade cultural foi importante no momento em que reforçou a diversidade contra a identidade. Hoje, no momento em que se incentivam as microidentidades, as microminorias cria-se um arquipélago de guetos, cada um tem sua pequena verdade e a impõe aos outros, conclui o antropólogo.

Seja como for, é conveniente ressaltarmos que o amparo cidadão de que desfrutam os inscritos nas microidentidades e microminorias mantém-se interdito, em última análise, à grande parcela da população, como é ilustrado na letra da música. Os sentidos de agregação, abrangência e inclusão, importantes não só na estruturação da autoestima como também no processo de reivindicação de direitos e prerrogativas, não facultam uma contemplação horizontal no País. Observando-se o cotidiano do brasileiro, constatamos que muitos dos potenciais membros a serem agregados pelas identidades de classe e de etnia – ilustradas na canção e de grande ressonância no mundo atual – delas estão totalmente desmembrados e desprotegidos, não usufruindo, portanto, dos privilégios do sentido da pertença e da cobertura proporcionada pela agregação inerente ao sentimento e sentido de fratria.

eu sou novo aqui,
eu tenho fê
um dia vai ouvir falar de um cara que era só um Zé.⁵

A vida anônima desprovida de grandes acontecimentos, a ausência de relações e contatos sociais de peso, costumeiramente possibilitados também por articulações familiares e de amizades e o afastamento do sentido protetor proporcionado pela pertença e pelo

sentimento de fratria identificam-se com o nome próprio destituído de qualquer dos “p” – presunção, pompa e poder. O nome tão comum – José/Zé – é invocado como símbolo destas ausências e aparece também em composições outras, como numa bem-humorada canção construída “[...] na língua errada do povo / língua certa do povo / [...] que fala gostoso o português do Brasil” (BANDEIRA, 1998, p. 106). Trata-se da música “Como tem Zé na Paraíba”:⁶

Vige como tem Zé, Zé de baixo, Zé de riba
Desconjuro com tanto Zé, como tem Zé lá na Paraíba
[...]
É Zé João, Zé Pilão e Zé Maleta, Zé Negão,
Zé da Cota, Zé Quelé
Todo mundo só tem uma receita, quando quer ter
um filho só tem Zé
E com essa franqueza que eu uso, eu repito e se dane
quem quiser,
Tanto Zé desse jeito é um abuso, mas o diabo é que
eu me chamo Zé!

Além de nome de santo com forte tradição no catolicismo popular do Nordeste, o personativo Zé marca presença nas imagens leves e despreziosas que povoam o imaginário nordestino como também nas representações da cultura popular. Na verdade, Zé se transformou numa metáfora com que se ilustram as vidas ordinárias que fluem ao rés-do-chão. Podemos observar como tal recurso comparece em produções com outros personativos, nas quais a inflexão semântica descrita por Deleuze continua desempenhando as surpreendentes funções. É o que se constata quando inviabilizando a trajetória cidadã, a reificação transforma o nome próprio na condição severina de ser, viver e morrer (MELO NETO, 1982). E mais uma vez aquele nome próprio – metáfora da vida desprovida de poder e de grandes significações sociais – é invocado agora como símbolo não só de anonimato e solidão, mas também de questionamentos e impasses existenciais – “sua incoerência, seu ódio – e agora?/você marcha, José!/José, para onde?” (ANDRADE, 1976, p. 70).

A riqueza das imagens e artificios verbais ao lado da simplicidade e despreensão do personativo Zé caracteriza a existência banal do sujeito, na verdade um a mais naquele universo, recolha disponível e fácil com que se procede à ilustração da existência inglória e despercebida de outros tantos que também povoam a metrópole excessiva, gigantesca e multifacetada, caleidoscópio impossível da captação total, por inteiro.

⁵ Meu mundo é o barro, CD 7 VEZES, Warner Music Brasil, 2008.

⁶ Como tem Zé na Paraíba, composição de Manezinho Araújo e Catulo de Paula, gravada por Jackson do Pandeiro.

Monstro invisível
que comanda a horda
arrasando tudo como é de praxe

eu tô laje acima
o cerol que traz a vida pra baixo.⁷

Moço, peço licença
eu sou novo aqui

tentei ser crente
mas meu Cristo é diferente
a sombra dele é sem cruz
no meio daquela luz
e eu voltei pro mundo
aqui embaixo
minha vida corre plana
comecei errado, mas hoje eu tô ciente.⁸

Os recortes topográficos – “eu tô laje acima / o cerol que traz a vida pra baixo / eu voltei pro mundo aqui embaixo” –, na verdade sintagmas não destituídos de valor simbólico, traduzem, ainda que assimetricamente, leituras da hierarquização que se faz presente também no cotidiano da favela. Neste sentido, “laje acima” – parte do todo casa precária –, instala-se como imagem estereotipada de menos valia do alto, do morro/favela. “Acima”, como se vê termo banal naquele universo, também seria indício de tentativas de territorialização ou de reterritorialização, o que se concretizaria por meio do encontro/reencontro com padrões de referência religiosa e sociabilidade tradicional – [Acima] “tentei ser crente / mas meu Cristo é diferente”.

Atenuam-se generalizações e automatismos na leitura da favela/favelado, ao se elaborarem agora, a partir de “acima”, imagens identificadas com o “alto” transformado em símbolo de elevação e transcendência – “tentei ser crente, mas meu Cristo é diferente / a sombra dele é sem cruz / no meio daquela luz”. Tais estágios e sentidos se contrapõem ao mundo das contradições e equívocos presente também nas lideranças religiosas cujas ações, não raramente destoantes dos discursos, gerariam perplexidade e incerteza. Neste sentido, há uma clara identificação com as reflexões que se encaminham para “[...] o reconhecimento de que por aí passam questões que atravessam por inteiro o desordenamento da vida urbana, o desajuste entre comportamento e crenças, a confusão entre realidade e simulacro” (MARTÍN-BARBERO, 2004, p. 258).

A desautomatização dos significados do “alto” promoveria também o olhar de desconfiança diante dos inúmeros clichês construídos nas leituras da favela nestes mais de cem anos de história. Neste tempo-espaço se consolidou o binômio favela/problema social, sentido

tradicional que hoje desencadeia reflexões segundo as quais “[...] persiste e se consolida uma estrutura segregada, fragmentada e polarizada (onde a estratificação social tem uma clara leitura espacial)” (CARVALHO, 2005, p. 339).

Contemporaneamente, o enfoque simultâneo dos antagonismos tem se tornado mecanismo facilitador da percepção de *nuances* da favela. A convivência com os matizes desencadeia interações com a diversidade e aquele local hoje tem sido visualizado também como núcleo de transformações e avanços, em especial, os facultados pelas tecnologias e determinados pelas articulações autorreguláveis do mundo globalizado. Estas leituras se identificam com as constatações de Zaluar e Alvito (2003, p. 12):

[...] a composição dos habitantes (em termos étnicos, culturais, econômicos), as formas de moradia e as condições de vida das favelas variaram muito em um século de existência, completado em 1997, mantendo seu potencial de alteridade sempre alto. Por isso a utilização da favela como um espelho invertido na construção de uma identidade urbana civilizada tomou várias formas.

As abordagens aqui trazidas constituem possibilidades de análises dos estágios a que chegou a favela hoje, no concernente a seu desempenho como palco de alteridades e visões amplas e plurais dos fenômenos sociais ali empreendidos. É inegável que se trata de um universo em que grassam a violência e a criminalidade e que, do ponto de vista funcional, apresenta-se como entrave ao mais simplório raciocínio e lógica iluminista e moderna, ante a necessidade de fluidez urbana. Para além destas constatações, não podemos deixar de olhar aquele mundo também como território, e como tal, dotado de possibilidades de representação e de valor simbólico, percepções que se identificam com reflexões bastante convincentes de Bonnemaison e Cambrèzy: “[...] o território é primeiro um valor, pois a existência, e mesmo a imperiosa necessidade para toda sociedade humana de estabelecer uma relação forte, ou mesmo uma relação espiritual com seu espaço de vida, parece claramente estabelecida (1996, p. 10). Afinal, [...] o pertencimento ao território implica a representação da identidade cultural e não mais a posição num polígono” (1996, p. 8).

não me escoro em outro, nem em cachaça
o que fiz, tinha muita procedência
eu me seguro em minha palavra
em minha mão, em minha lavra.⁹

⁷ Monstro invisível, CD 7 VEZES, Warner Music Brasil, 2008.

⁸ Meu mundo é o barro, op. cit.

⁹ Ibidem.

Em tempo de dificuldades e até de frágeis e apoucadas identificações horizontais com os sentimentos e sentidos de fratria, há que se fazer a retomada de princípios e valores pessoais cuja identificação se constrói na horizontalidade das relações e dos laços estruturados na origem, isto é, no círculo privado da família e das matrizes simbólicas de base. O enfoque do individual contribui para o arrefecimento da invocação automática da sedimentada e inquebrantável noção de classe, já qualificada aqui. A subjetividade comparece agora como categoria adequada e oportuna para se proceder à observação da cultura urdida a partir de interações com vidas individuais. A concentração em tal categoria se apresentaria, conforme elaborações de Heloísa Buarque de Hollanda (2004, p. 34) como uma “[...] tentativa de [...] romper com o positivismo científico da objetividade sociológica. [Nesta direção, a ruptura denunciaria também o equívoco da prática disciplinar da utilização] “da subjetividade como categoria de análise científica”.

O migrante mais do que ninguém se expõe, cotidianamente, a negociações diversas, destacando-se as de ordem cultural. Neste sentido, experimenta o confronto entre o próprio e o alheio, entre o que admira e o que rejeita no outro. Frente à necessidade de funcionamento das instituições e das esferas socioculturais, negociar é a palavra de ordem. Para corroborar tais assertivas, mais uma vez é Canclini (2006, p. 202) quem explicita: “[...] as identidades se constituem não só no conflito bipolar entre classes, mas também em contextos institucionais de ação [...] cujo funcionamento se torna possível na medida em que todos os seus participantes, hegemônicos ou subalternos, os concebem como ‘ordem negociada’”. Assim, pode-se afirmar que a identidade do migrante “[...] é poliglota, cosmopolita com uma flexível capacidade para processar as novas informações e entender hábitos distintos de suas matrizes simbólicas de origem” (CANCLINI, 2006, p. 204).

No rastro das desconstruções, evocamos uma vez mais as exploradas reflexões de Deleuze para afirmarmos ser fundamental a adoção da palavra bárbara que atualize, desmonte e rasure o signo promotor da leitura imediatista e simplificadora. Nesta investida, há que se eleger o discurso identificado com a ótica cultural e subjetiva, hábil na representação do mundo da favela, objeto social e urbano, produto, sobretudo dos olhares a ele dirigidos ao longo dos mais de cem anos de história. Afinal, como observa Valadares (2005, p. 21), “[...] em aparência, essa favela tão evidente é, de certo modo, uma ‘favela inventada’”.

Não resta dúvida de que interagimos com convincentes e emocionantes feições de realidade, diuturnamente tecidas com o eficaz desempenho dos recursos tecnológicos e com a mediação dos veículos massivos

de comunicação, conforme explicitações de Martín-Barbero trazidas no início do texto. Neste sentido, a favela, especialmente a carioca tem sido representada como cenário, por excelência, a partir do qual também se urdem imagens espetaculares das contradições, dubiedades e incertezas das nossas metrópoles, as quais, a despeito dos mecanismos da globalização, constroem jeitos e modos bem brasileiros de inserção no elenco das “cidades-mundo”. Incoerências, ambiguidades e hesitações também nossas, cidadãos contemporâneos e pós-modernos, enredados em inquietantes processos de desterritorialização da experiência e da identidade.

O diálogo com o tempo tem se transformado e assumido inusitadas e significativas conformações. O quadro de Simon Vouet, de certa forma já ilustra o abalo do importante papel exercido pela interação dos tempos e, nesta direção se detém no fragilizado e indefeso passado. Hoje, a percepção do encadeamento e da integração das instâncias temporais se torna cada vez mais improvável. Em caminho contrário o que ganha espaço é certa percepção de uma unicidade temporal, já que estamos expostos “[à] fragmentação do tempo em uma série de presentes perpétuos” (JAMESON, 1985, p. 26), a inviabilizar possibilidades de experiências que resultariam de articulações entre passado, presente e futuro.

Referências

- ALBERGARIA, Roberto. *O que é identidade cultural?* Reunião Anual da SBPC, SBPC Cultural: Bahia, Bahia, que lugar é este, 53., 2001, Salvador. Entrevista concedida. Disponível em: <www.sbpccultural.ufba.br>. Acesso em: 10 jun. 2009.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. José. In: ANDRADE, Carlos Drummond de. *Reunião: 10 livros de poesia*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- BANDEIRA, Manuel. Evocação do Recife. In: *Estrela da vida inteira*. 15. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BONNEMAISON, Joël; CAMBREZY, Luc. Le lien territorial: entre frontières et identités. *Géographie et Cultures. Le Territoire*, Paris, L'Harmattan, n. 20, p. 7-18, 1996.
- CARVALHO, Inaiá Maria Moreira de. Introdução. *Urbanidade contemporânea. Caderno CRH: dossiê urbanidade contemporânea*, Salvador, v. 18, n. 45, p. 337-340, set./dez. 2005.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. artes de fazer. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CUNHA, Eneida Leal. Dentro e fora da nova ordem mundial. In: MARGATO, Izabel; GOMES, Renato Cordeiro. (Org.). *Espécies de espaço: territorialidade, literatura, mídia*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v. 3.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Trad. de Maurício Santana Dias. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2006.
- GUATTARI, Felix. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. *Espaço & debates*, São Paulo, NERU, ano 5, n. 16, p. 109-120, 1985.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiculturalidade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. A questão do mútuo impacto entre a historiografia literária e os estudos culturais. *Cadernos do Centro de Pesquisas Literárias da PUCRS*, História da literatura em questão, Porto Alegre, v. 10, n. 1, p. 33-38, set. 2004.
- JAMESON, Fredric. O espaço, a fronteira final. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais! n. 611, p. 1-20. O pós-modernismo morreu? 2 nov. 2003.
- JAMESON, Fredric. Pós-modernidade e sociedade de consumo. Trad. de Vinícius Dantas. *Novos Estudos*, São Paulo, CEBRAP, n. 12, p. 16-26, jun. 1985.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo, a lógica do capitalismo tardio*. Trad. de Maria Elisa Cevasco. São Paulo: Ática, 1996.
- KEHL, Maria Rita. Violência e mal estar na sociedade. Radicais, raciais, racionais: a grande fratria do rap na periferia de São Paulo. *São Paulo Perspec.*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 1-12, jul./set. 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br>> Acesso em: 18 abr. 2010.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús, *Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura*. Trad. de Fidelina González. São Paulo: Loyola, 2004.
- MELO NETO, João Cabral de. *Morte e vida severina e outros poemas em voz alta*. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.
- PERLMAN, Janine E. *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Trad. de Waldívia Marchiori Portinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- VALADARES, Licia Prado. *A invenção da favela: do mito de origem à favela.com*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. (Org.). *Um século de favela*. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

Recebido: 02 de abril de 2013
Aprovado: 05 de maio de 2013
Contato: carlosmagal@terra.com.br