

O HIP HOP COMO POSSIBILIDADE DE INCLUSÃO E DE ENFRENTAMENTO DA DISCRIMINAÇÃO E DA SEGREGAÇÃO NA PERIFERIA DE SÃO PAULO

Wivian Weller

No Brasil, o conceito de exclusão social – de origem francesa – passou a ser empregado principalmente nas análises sobre pobreza e temas correlatos a partir de 1990 (cf. Zaluvar, 1997; Scherer-Warren, 2003). Apesar da ampla recepção nesse campo de estudos, o conceito de exclusão, como empregado no contexto europeu, difere do conceito estado-unidense de *underclass*, justamente por recusar a pobreza ou situações extremas de indigência como categoria central de análise (Kuhm, 2000, p. 63). O termo não se reduz a grupos, ou situações específicas, mas remete a processos multidimensionais de ruptura das relações de indivíduos ameaçados de exclusão social. Para Kuhn a “exclusão refere-se a uma posição estrutural enfraquecida na sociedade, na qual as formas de vida de uma pessoa ou população local estão desconectadas de grande parte dos direitos relevantes e dos direitos de autonomia recíproca” (2000).¹

Autoras como Zaluvar e Scherer-Warren

(1997; 2003) também alertam para as “armadilhas” presentes na relação entre exclusão e pobreza, destacando a necessidade de estudos que contemplem “as múltiplas faces da exclusão”,² assim como seus contextos particulares. Segundo Scherer-Warren,

... as lutas contra a pobreza e a exclusão social, que tinham centralidade no apogeu do marxismo, mas que tinham limitações em termos de inclusões das múltiplas formas de segregações socioculturais (de gênero, étnicas, etárias, regionais, etc.), devido ao reducionismo classista, foram colocadas num relativo ostracismo pela teoria e prática dos novos movimentos sociais (NMS) ... O aumento das desigualdades socioculturais, especialmente nos países não hegemônicos na globalização atual, recoloca as questões da miséria, da pobreza, da desigualdade relativa no debate dos movimentos sociais, mas agora associando-as às questões da discriminação, da qualidade de vida, dos direitos de terceira e quarta geração, dentre outras (2003, p. 170).

¹ Tradução livre do alemão para o português.

² Título do projeto integrado encaminhado por Scherer-Warren ao CNPq em 2003, do qual participei durante a fase de elaboração. Minha saída do projeto deveu-se à transferência da Universidade Federal de Santa Catarina para a Universidade de Brasília.

Fazem-se necessários estudos sobre exclusão, pobreza e desigualdades sociais no Brasil que busquem compreender e analisar a heterogeneidade dos contextos nos quais esses processos são vividos, considerando diferenças geracionais, raciais ou étnicas, de gênero, de acesso à educação entre outras.³ Ao mesmo tempo, fazem-se necessárias abordagens qualitativas voltadas para a análise dos processos multidimensionais de ruptura das relações de indivíduos ou grupos em situações de exclusão e desigualdade, com o objetivo de estabelecer políticas públicas de inserção daqueles que atualmente se encontram numa posição estrutural enfraquecida no âmbito da sociedade. Nesse sentido, o presente artigo discute a discriminação racial e a segregação socioespacial como uma das faces da exclusão social de jovens negros da região metropolitana de São Paulo e, ao mesmo tempo, busca demonstrar o papel do movimento hip hop na elaboração de estratégias de enfrentamento da exclusão e da discriminação, assim como de construção de novas identidades e de projetos coletivos.

EXPERIÊNCIAS DE DESLOCAMENTOS E DESCONTINUIDADES BIOGRÁFICAS

Inicialmente, faremos uma breve contextualização da pesquisa desenvolvida com jovens pertencentes ao movimento hip hop nas cidades de São Paulo e Berlim.⁴ Trata-se de uma pesquisa realizada no período de 1998 a 2000, que buscou compreender a gênese, estrutura e função de estilos culturais incorporados por jo-

vens e adolescentes que vivem em contextos de discriminação e segregação. Desde os primeiros contatos com jovens negros em São Paulo e com jovens de origem turca em Berlim, foi possível perceber que o hip hop havia se constituído num espaço de partilha de experiências e de elaboração de estratégias de enfrentamento do racismo e do preconceito. Apesar das diferenças históricas, políticas e sociais entre o Brasil e a Alemanha, foi possível encontrar semelhanças com relação aos estilos culturais e visões de mundo de jovens negros ou filhos de migrantes e que foram analisadas nesse estudo comparativo (cf. Weller, 2003a e 2003b). No entanto, não nos deteremos na apresentação e discussão das semelhanças e diferenças encontradas entre jovens pertencentes ao movimento hip hop em ambas cidades. Nossa análise enfocará o movimento hip hop como uma possibilidade de inclusão e de enfrentamento da discriminação e da segregação vividas por jovens habitantes dos bairros periféricos da região metropolitana de São Paulo, em especial, dos bairros que surgiram juntamente com um novo tipo de moradia caracterizada pelos conjuntos habitacionais a partir de 1970/1980.

Durante a pesquisa realizada num conjunto habitacional situado na zona leste da cidade,⁵ constatou-se que a maioria dos jovens entrevistados veio com os pais do interior de cidades nordestinas e do interior de Minas Gerais para São Paulo, ou pertence à segunda geração de migrantes que habita bairros periféricos da ca-

Mannheim, que foi adaptado para a pesquisa social-empírica pelo sociólogo Ralf Bohnsack. O método documentário, em sua versão atualizada para a pesquisa qualitativa, apóia-se também na Escola de Chicago, no Interacionismo Simbólico, na Fenomenologia Social e na Etnometodologia (cf. Bohnsack, 1999 e 2001; Weller 2003a, 2003c e 2004).

³ Como bem diz Zaluar: “A exclusão do jovem drogado não é a mesma do desempregado estrutural, o que exige políticas públicas diferentes para reintegrá-los.” (op. cit.).

⁴ Os resultados dessa pesquisa foram apresentados sob forma de tese de doutorado junto ao Departamento de Sociologia da Universidade Livre de Berlim, defendida em fevereiro de 2002. Durante a pesquisa de campo, foram utilizados três métodos diferentes para a coleta de dados: discussão de grupo, entrevistas autobiográficas e observação participante. A análise dos dados empíricos foi realizada com base no *método documentário de interpretação* de Karl

⁵ Foram realizadas oito entrevistas de grupo com aproximadamente 35 jovens pertencentes as seguintes faixas etárias: 14-19 e 20-26 anos. Para a análise em profundidade foram escolhidos os grupos compostos por jovens entre 20 e 26 anos. Entre os entrevistados encontramos jovens com escolaridade distinta (de primeiro grau incompleto a segundo grau completo). Alguns estavam casados e/ou tinham filhos. Poucos tinham um trabalho estável e viviam, em sua maioria, na residência dos pais ou dos sogros. Apesar da atividade artística, nenhum grupo vivia exclusivamente dessa renda.

pital ou da região metropolitana do ABC. Segundo Silva,

... a partir dos anos 60/70 um novo movimento teve grandes implicações na formação da nova periferia. O novo contingente migratório que se fixou nos arredores da cidade intensificou o processo de ocupação do espaço através de loteamentos privados e clandestinos em áreas ainda mais distantes do centro. A expansão da cidade rumo à periferia durante este período revelada através dos indicadores demográficos indica que um processo explosivo de transformação da vida urbana esteve em curso (1998, p. 136).

Os conjuntos habitacionais surgem como tentativa de criação de uma infra-estrutura básica nessas regiões, após a retirada de parte da população das ocupações mais próximas do centro da cidade. Contudo, as *Cohabs* apresentam, até hoje, uma situação extremamente precária, no que diz respeito a habitação, saúde, educação, transporte e lazer. A transferência para um bairro de edificações verticais e singulares, como a *Cohab Fernandes*,⁶ e, conseqüentemente, a perda dos vínculos de parentesco e das relações sociais anteriores, significou, principalmente para os jovens, uma ruptura biográfica violenta (*Atitude, Cohab*⁷):

WW: Vocês falaram antes que vocês moraram primeiro em outros bairros e vieram depois para a *Cohab Fernandes*, né? Vocês podem contar um pouco como é que foi pra vocês, na época, quando vocês mudaram pra cá e como que é a vida aqui na *Cohab Fernandes*? Vocês podem falar um pouco sobre isso?

Carlos: Bom, pra mim foi muito difícil, porque eu era praticamente um menino mimado, né? Então, eu era assim, só tinha eu e a minha irmã mais velha, então a gente sempre teve de tudo, sabe? E assim nunca vi alguém andar armado na rua, nunca vi ninguém matá os outro, você entendeu? Então, eu era assim, era medroso. Então, pra mim foi muito difícil. Quando eu mudei pra cá, eu falei: meu Deus, que lugar... Eu chorei tanto... Eu falei: nossa! Sabe, porque era muito esquisito morar aqui, né? Eu falei: nossa! É outro mundo. Mas,

por um lado, pra mim, o que foi legal é que eu comecei a olhar que tinha bastante pretos. Já no bairro onde eu morava não tinha tanto, né? Era contado: na minha rua mesmo, só tinha eu e mais um. Então, era assim, a gente sempre era alvo, né? Sempre tava excluído das brincadeiras, das festas né? Até namoradas mesmo. Então, era difícil, a gente ficava num mundo ali, nós tava fora, à parte, né? Aí, quando eu mudei pra cá, eu falei, puta! De uma certa forma, eu tô em casa né? ...

A mudança para a *Cohab Fernandes* provocou uma ruptura dos vínculos sociais e de parentesco, assim como a perda de qualidade de vida (“eu era praticamente um menino mimado, né?”⁸) e de uma situação socio-econômica relativamente estável (“a gente sempre teve de tudo”⁹). O contanto com formas de violência e criminalidade, desconhecidas até então, passou a fazer parte do cotidiano dos jovens que passaram a habitar essas zonas residenciais juntamente com suas famílias. Era um “outro mundo”, em que o aprendizado de regras e códigos estabelecidos pelos traficantes e criminosos passou a ser fundamental como estratégia de sobrevivência e de orientação nesse lugar “muito esquisito”. No entanto, apesar do “medo” e das crises de “choro”, ocasionadas por essa mudança radical, os jovens passaram por uma nova experiência de reconstrução da identidade étnica e coletiva. A edificação dos conjuntos habitacionais na periferia separou geograficamente os ricos e pobres, bem como a população eurodescendente e afrodescendente da cidade de São Paulo. Mas, para os afrodescendentes segregados nesse processo, a experiência não foi somente negativa. Em relação à situação vivida anteriormente, como negros – na qual se encontravam excluídos das atividades sociais como as “brincadeiras”, as “festas” e os “namoros” –, a *Cohab Fernandes* é vista, “de uma certa forma”, como um lugar em que se está “em

⁶ Todos os nomes em itálico são fictícios.

⁷ Leia-se: Grupo *Atitude*; passagem *Cohab*. Para a transcrição das entrevistas de grupo utilizamos uma subdivisão em temas ou “passagens” de 5 à 15 minutos de duração. A fim de facilitar a leitura, as citações de entrevistas nesse artigo foram simplificadas.

⁸ As citações em aspas, ao longo do texto, fazem parte do conjunto de entrevistas de grupo e entrevistas individuais realizadas com os jovens.

⁹ Nesse caso específico, a perda da estabilidade socio-econômica também esteve associada à falta de planificação por parte de seu pai, que, de acordo como o entrevistado, nunca soube administrar os bens, gastando praticamente tudo em festas, bebida e viagens para a Bahia (cf. Weller, 2003a).

casa”, ou seja, como um espaço que não hostiliza o diferente e não o exclui das atividades sociais e de lazer. Com a mudança para um bairro em que os afrodescendentes passaram a constituir a maioria dos habitantes, o pertencimento ao grupo étnico passou a ser visto como potencial mobilizador de ações individuais e coletivas. Mesmo parecendo paradoxal, podemos afirmar que as experiências migratórias da família, a segregação e a discriminação vividas pelos jovens da *Cohab Fernandes* impulsionaram essa busca por novas formas de coletividade, gerando a constituição de uma *posse*, que agregou os grupos de rap surgidos com a vinda de muitos jovens para o novo bairro.¹⁰ Bohnsack e Wild descrevem esse tipo de busca da seguinte forma:

Formas coletivas de vida e *milieus* não são encontradas apenas nos modos de vida tradicionais e em contextos sociais intactos. Muito pelo contrário, justamente as experiências coletivas de descontinuidade e desintegração servirão como base dos novos *milieus* e vivências comuns específicas da geração, assim como dos novos modelos de enfrentamento [dessas experiências de descontinuidade e desintegração – WW]. (1997, p. 162)¹¹

O pertencimento ao grupo majoritário e a constituição de novas formas coletivas de vida com base na reciprocidade e na “irmandade” proporcionou também uma associação positiva em relação ao espaço social e territorial da *Cohab Fernandes*. Apesar das elevadas taxas de violência e criminalidade, os jovens entrevistados não expressam intenção alguma de mudança para outro bairro. As relações abertas e sinceras de amizade, bem como a sensação de uma certa liberdade e de bem estar (“aqui você se sente mais à vontade”), prevalecem sobre as experiên-

cias discriminatórias e de isolamento vividas anteriormente em outros bairros da cidade (*Atitude, Cohab*):

Carlos: Hoje em dia eu não troco a *Cohab Fernandes* pra morar num bairro assim, onde eu morava. Porque aqui eu tenho amizades fortíssimas, tem aquela coisa da irmandade, né, da gente tá sempre um na casa do outro, trocando idéia. Poxa! Lá na minha, onde eu morava, mesmo na minha casa, era muito legal, mas nunca eu iria reunir um grupo de pessoas assim, pra gente tá conversando. Os cara não vinha na minha casa. Ah, ir na casa do preto? Não, não, ir na casa de preto? Você escutava na cara dura as pessoas falarem isso prá você, né? Então, era muito difícil. Aqui não. Aqui você se sente mais à vontade. Nesse sentido, aqui é muito bom, nesse sentido ...

PRÁXIS POLÍTICO-MUSICAL E VISÕES DE MUNDO DE JOVENS EM SITUAÇÃO DE EXCLUSÃO E DISCRIMINAÇÃO

De acordo com Karl Mannheim as *visões de mundo* resultam de

... uma série de vivências ou de experiências ligadas a uma mesma estrutura que, por sua vez, constitui-se como base comum das experiências que perpassam a vida de múltiplos indivíduos. A visão de mundo não é a totalidade das formações espirituais presentes em uma determinada época, nem a soma dos indivíduos existentes nessa época, mas o conjunto de vivências ou experiências interconectadas estruturalmente, podendo ser determinada tanto pelas criações espirituais como pelos grupos sociais formados. (1980, p. 101)¹²

Segundo o autor, as visões de mundo estão situadas entre os níveis social e espiritual. Elas não se apresentam sob forma de um volume perceptível, mas podem ser compreendidas quando analisadas transversalmente e em relação a um problema específico, constituindo-se, dessa forma, como objeto teórico (cf. Mannheim, 1980, p. 101s; Weller, 2002). No entanto, não podemos confundir visões de mundo com imagens de mundo, ou com algo que tenha sido pensado ou produzido teoricamente: as visões de

¹⁰ O conceito *posse* é originário do movimento hip hop norteamericano, utilizado para definir os interesses comuns das associações de grupos ligados ao hip hop (grafiteiros, dançarinos de *break*, *rappers*, DJs). Além do trabalho artístico, as *posses* paulistanas costumam desenvolver atividades comunitárias e educativas, como, por exemplo, realização de palestras em escolas, campanhas de recolhimento de doativos e agasalhos, etc (cf. Andrade, 1996; Silva, 1998).

¹¹ Tradução livre do alemão para o português.

¹² Tradução livre do alemão para o português. Cf. versão traduzida para o inglês em Mannheim, 1982, p. 91.

mundo se constituem a partir das ações práticas e pertencem ao campo que Mannheim definiu como sendo o do conhecimento *ateórico* (1964, p. 97ss). Encontrar uma forma de acesso ao conhecimento implícito do grupo pesquisado, explicitá-lo e defini-lo teoricamente, passa a ser – segundo Mannheim – o papel do pesquisador científico. Nesse sentido, o foco de análise da práxis musical e artística do hip hop, não é a interpretação da música e de seu sentido expressivo, mas, sobretudo, a compreensão das visões de mundo ou orientações coletivas constituídas a partir da articulação desses jovens no movimento. A compreensão e a explicitação teórica do contexto social ou dos *espaços sociais de experiências conjuntivas* são fundamentais (cf. Mannheim, 1982). No caso dos jovens negros da periferia de São Paulo, esse espaço social de experiências conjuntivas está constituído em torno da práxis coletiva, no movimento hip hop e nas experiências comuns de discriminação e exclusão que passaremos a analisar a seguir.

Com base na análise comparativa dos grupos entrevistados na cidade de São Paulo, constatamos que suas visões de mundo não estão propriamente vinculadas ao contexto local ou cultural, transcendendo, portanto, fronteiras étnico-culturais ou geográficas. No mesmo bairro, encontramos dois tipos de grupo, com visões distintas com relação à práxis político-musical junto ao movimento hip hop. Em outras palavras: o *modus operandi* que orienta as práticas artísticas e as ações políticas e sociais dos grupos, não são as mesmas. Encontramos jovens que associam suas práticas e discursos à própria geração, o que denominamos como grupos do tipo *orientação geracional*. Também conhecemos jovens que vêem o rap como uma forma de articulação e concretização de suas aspirações sociopolíticas, o que passamos a chamar de grupos do tipo *orientação social-combativa*.¹³ Nes-

se sentido, faremos, a seguir, uma breve apresentação dos distintos tipos de grupos, bem como de suas visões de mundo ou orientações coletivas.

A *identificação com a geração jovem* constitui um aspecto central dos grupos de **orientação geracional**. O hip hop é visto como uma revolução que, no entanto, não deve ser entendida como uma revolução social ou política, mas como uma revolução cultural e juvenil, ou seja, como forma de contestação específica da geração à qual pertencem. Sendo assim, o hip hop passa a ser visto como uma revolução cultural, levada a cabo por jovens que pertencem não somente à mesma geração, mas que compartilham também um mesmo “extrato de experiências” (*Art der Erlebnisschichtung*), como diria Mannheim (1964b, p. 536). Através da diferenciação entre o hip hop e outros estilos musicais, bem como entre as gerações mais velhas e mais jovens, os grupos definem o movimento hip hop como marca e expressão autênticas de sua geração. Outra característica é a partilha de experiências comuns, sobretudo de experiências vividas no contexto familiar (cf. Weller, 2000, p. 220-230). Histórias individuais e experiências traumáticas vividas na família são trabalhadas textualmente – através das letras de rap – e superadas de forma comunicativa com os integrantes do grupo e com o público. Com a socialização das experiências individuais, cresce também o sentimento de pertencer a um grupo, no qual as experiências individuais são vividas por outros jovens do mesmo meio social. E é esse sentimento que gera uma satisfação de cantar para um público e, nesse sentido, a letra de um rap não é apenas a história de um indivíduo, mas a história de muitos outros jovens que estão ouvindo e cantando uma música juntamente com o grupo (*Skateboard*, hip hop):

Antônio: ... que nem a música nossa que até agora fez mais sucesso foi *Pai Decepção*, né, que tá tocando direto na rádio, toca sempre e todas às vezes que a gente vai cantar sempre as pessoas já param pra ouvir, porque também já se identificam com o que a gente tá falando,

¹³ A construção de uma tipologia dos grupos pertencentes ao movimento hip hop foi desenvolvida com base nas entrevistas de grupo realizadas em Berlim e São Paulo e apresentada de forma detalhada em Weller, 2003.

com o jeito da gente se comportar no palco. A gente nunca chega a ser assim muito, a querer ser superior a ninguém. Todas as pessoas que vêm perto da gente às vezes a gente fica brincando, entendeu, às vezes eu fico até meio nervoso, com um com outro, porque uma brincadeira demais entendeu... Então aquela coisa, as pessoas chegam na gente sem medo, e tá cantando pro pessoal assim é legal, porque é o nosso povo né? É o pessoal da gente, é a gente da gente ...

A apresentação em público gera, por um lado, o reconhecimento da performance (“o jeito da gente se comportar no palco”) e dos elementos estético-musicais da banda, criando, por outro, um momento de concordância habitual e coletiva (cf. Bohnsack, 1995) entre o grupo e os ouvintes, no que diz respeito às experiências conjuntivas, ou seja, às experiências que não são apenas comuns entre esses jovens, mas que apresentam estruturas idênticas na sua forma de constituição. Um exemplo desse tipo de experiência conjuntiva está explícito na música “*Pai decepção*” e na reação do público quando a música é cantada. Cantando a música, os jovens estabelecem uma concordância e um sentimento de coletividade, que se constitui através da análise reflexiva da figura negativa do pai no contexto familiar.

Apesar da conscientização étnica e do reconhecimento da herança cultural africana, a afirmação da identidade negra não é central para os grupos de orientação geracional. Mesmo ressaltando a satisfação de cantar para “o nosso povo” (que pode ser interpretado como a alegria e o prazer de cantar para um público afrodescendente), suas ações estão voltadas, em primeiro lugar, para a geração jovem, que vive situações sociais e histórico-biográficas semelhantes, procurando superar, dessa forma, perdas de pessoas significantes (“eu tenho letra que fala da minha vó que morreu”) e “decepções” vividas no cotidiano e nas relações familiares.

Em contrapartida, questões relativas à identidade negra e à diáspora africana¹⁴ são pre-

dominantes no discurso e na postura dos grupos do tipo *orientação social-combativa*. A relação entre o hip hop e a conscientização étnica é fruto de um processo de autoconhecimento e recuperação da “auto-estima”, impulsionado inicialmente pelo contato com a música e história da diáspora negra norte-americana. Através do rap produzido por grupos norte-americanos, os jovens negros paulistanos começaram a conhecer a luta contra o racismo dos negros norte-americanos e a encontrar referenciais semelhantes na história da resistência dos afrodescendentes no Brasil. A articulação desses jovens junto ao movimento hip hop também foi fundamental no resgate da história e cultura dos afrodescendentes, uma vez que os currículos escolares, segundo os entrevistados, reproduzem a história da população negra somente a partir do “processo da escravidão”, negando a existência de uma história e uma cultura negras anteriores ao processo da escravidão e de um desenvolvimento posterior nas Américas. O hip hop surge, assim, como uma forma de resgate e re-interpretação da história da diáspora negra, que se contrapõe à história oficial ensinada na escola (cf. Weller, 2003a, p. 62-75). Nesse processo de releitura da história, os jovens passam a conhecer os “próprios heróis” e a estabelecer processos de identificação com os mesmos (“o nosso próprio espelho”). O “espelhar-se” na história e nos heróis do passado significa também a construção de uma ponte entre o passado e a situação presente ou, em outras palavras, de constituição de uma relação com a história oficial e a história vivida. E é nesse processo de redescobrimto (Hall, 1996) e de comparação do passado com o presente que os jovens aprendem “tudo o que realmente queriam aprender”, ou seja, desenvolvem uma “identificação com a raça” e uma “noção de negritude” (*Atitude, hip hop*):

Darcy: ... na minha opinião é o seguinte: eu posso falar assim que praticamente o hip hop mudou, foi o hip hop que mudou a minha forma de pensar né? Mesmo porque tudo que eu acho que realmente quis aprender na minha vida, que era uma identificação, aquela coisa

¹⁴ Sobre o conceito “Diáspora” cf. Clifford, 1994; Gilroy, 1994 e Hall, 1990.

de se identificar com a raça. Eram coisas que não ensinavam na escola, coisas que não aprendi na escola. E foi através do hip hop que eu comecei a ter mais essa noção de negritude, assim, essas coisas assim, entendeu? Então foi isso que me... foi uma espécie de ímã, né, que me atraiu mais para o hip hop ...

O hip hop é visto como “uma espécie de ímã”, que leva a um processo de apreensão gradativo de novas formas de pensamento e de modelos de identificação, os quais, por sua vez, são relacionados às situações vividas. Com a conscientização ou mudança da “forma de pensar”, surge o reconhecimento e a valorização das raízes africanas (“da raça”), assim como uma forte identificação com aspectos relativos à “negritude”. Contudo, “negritude”, ou *ser negro*, não está associado essencialmente a aspectos fenotípicos, mas, sobretudo, a um processo de *tornar-se negro*. *Preto*¹⁵ passa a ser sinônimo das experiências conjuntivas de marginalização e de luta contra o racismo, bem como a cor da resistência política (cf. Back, 1996, p. 142-147). Tornar-se negro implica um processo de reconhecimento e de percepção do pertencimento a um coletivo. Nesse sentido, os jovens constroem sua noção de “negritude” a partir da identificação de elementos comuns encontrados na história da diáspora africana e das experiências conjuntivas de discriminação e de segregação. E é esse processo de relação entre a história passada e a realidade atual que gera o espírito de coletividade e a formação de uma identidade negra com base na memória coletiva e na história vivida (cf. Halbwachs, 1990; Santos, 1998). A identidade negra e a conscientização étnica emergem desse processo de tornar-se negro e do pertencimento a esse espaço social de experiências conjuntivas. A busca de identidade pode ser vista também como sinônimo de re-interpretação e reconstrução da história oficial, como forma de constituição de uma narrativa comum da diáspora do

atlântico negro, que foi marcada pelo processo de colonização e hibridização (cf. Gilroy, 2001). No entanto, a identidade negra não pode ser vista como um produto acabado. Ela necessita de um “alicerce” sobre o qual possa constituir-se e renovar-se continuamente. A posse *Estilo Negro*, à qual pertencem os jovens, é, portanto, uma base importante na constituição da identidade negra e no resgate da auto-estima (2001):

Carlos: ... o HipHop, ele foi fundamental neste sentido, porque aumentou a nossa auto-estima, né? Porque nós somos considerados um povo sem, sem identidade mesmo, pelo processo da colonização, né, e da miscigenação. E então a gente, a partir daí, a gente começou a ter, a criar a nossa própria identidade, que tem que ter um alicerce, um começo, ta? Eu acho que o Estilo Negro foi esse alicerce.

O resgate da “auto-estima”¹⁶ e a reconstrução da identidade e da memória coletiva geraram um potencial criativo entre os jovens do grupo, caracterizado, por exemplo, pela busca de novas formas coletivas de vida através do trabalho comunitário. O trabalho comunitário representa também a solidariedade, constituída a partir da “irmandade” e da “africanidade” existentes entre os negros e que deve ser fortificada. Apesar de a solidariedade sempre ter existido na “sociedade africana antiga”, ela já não aparece como uma predisposição e como um modelo de orientação entre os afrodescendentes na diáspora, principalmente entre os jovens. Por isso, os grupos de *orientação social-combativa* vêem a necessidade de retomar e transmitir esses valores às novas gerações, a fim de combater o “individualismo” cada vez mais presente (Honneth, 1998):

Carlos: E o esquema da irmandade funciona nesse sentido: por exemplo, uma mão lava a outra, você entendeu? Então a gente pensa mesmo no comunitário, né? E é isso, é esse pensamento que a gente quer

¹⁵ Entre os jovens pertencentes ao movimento hip hop, é comum a utilização da categoria preto ao invés de negro. Veja-se, por exemplo, a música 4P (Poder Para o Povo Preto), do grupo DMN (cf. Tella, 2000).

¹⁶ Segundo Axel Honneth, três formas de reconhecimento são essenciais para que a pessoa possa identificar-se como um ‘ser’ autônomo e individual: a autoconfiança (Selbstvertrauen), o auto-respeito (Selbstachtung) e a auto-estima (Selbstschätzung), seguidas do reconhecimento dos direitos e valores do indivíduo (1998, p. 271).

implantar pra juventude de hoje, porque o individualismo tá muito grande né? As pessoas não querem saber de ajudar as outras, né? E eu acho que não é por aí, porque desde o processo da, da nossa comunidade, da sociedade africana, a gente sempre teve essa questão do do trabalho comunitário, tá? De um, o problema de um era problema de todos. A gente tá tentando resolver o problema do vizinho, do amigo, aí fala pô! O cara tá sem nada aí, vamo fazer uma correria. Então, na sociedade africana antiga, sempre teve isso. Então a gente às vezes faz esse trabalho inconscientemente, porque a gente não conhece. Mas tem aquela questão da africanidade, do sangue mesmo, de tá no sangue, da gente está se autoajudando né? E eu acho que a molecada de hoje não tem essa visão, essa referência, né, da africanidade. Então, cabe a nós, a gente tá tentando, de alguma forma, agilizar isso, para que elas possam também tá incorporando esse espírito, né?

“Irmandade” e “africanidade” são metáforas que simbolizam a relação cultural e espiritual com o continente de origem e a importância da solidariedade e da união entre amigos e vizinhos. A expressão “africanidade” está associada a uma herança genética (“do sangue mesmo”), que faz com que os moradores da *Cohab Fernandes* estejam se ajudando, consciente ou “inconscientemente”, apresentando, dessa forma, modelos de solidariedade semelhantes aos da “sociedade africana antiga”. Simbolicamente, o “sangue” representa a relação entre a história reconstruída e a história vivida atualmente: diante das experiências de descontinuidades biográficas e da perda dos vínculos sociais e de parentesco, como já mencionado anteriormente, o “sangue” transforma-se num mito gerador de processos identitários. Através da simbolização da solidariedade e coletividade contida na expressão “africanidade”, o grupo reconstrói relações e associações esquecidas. Nessa viagem simbólica (Hall, 1990), os valores e modos de vida re-apreendidos não são simplesmente implementados, mas atualizados para a situação presente e adaptados ao contexto social específico (“a molecada de hoje”). Através dessa viagem simbólica ao continente africano e do estabelecimento de uma relação imaginária com as diferentes raízes e tradições da “sociedade africana antiga”, ou seja, através do pertencimento a uma

“comunidade imaginada”, como definido por Benedict Anderson (1993), o grupo tenta construir uma relação de unidade e reciprocidade, com o objetivo de constituir novos *milieus* e formas conetivas de vida. A “africanidade” representa, ao mesmo tempo, um novo conceito de etnicidade que, além de reconhecer a importância da história, das tradições e das diferenças, coloca-se como agente renovador e transformador desses mesmos valores.

Nesse contexto, torna-se importante analisar o papel da educação no processo de construção da identidade coletiva e no desenvolvimento de estratégias de combate à discriminação e à segregação.

O resgate de valores e princípios como a “irmandade” e “africanidade” está diretamente vinculado a um processo educativo ou de autoformação, levado a cabo pelos grupos de *orientação social-combativa*. A “educação” é vista por eles como fundamental, uma vez que ela é o elemento desencadeador de novas descobertas (*Atitude, meio social*):

Carlos: Também é a questão da educação. Pra gente também aqui é fundamental, porque aqui praticamente é um quilombo né? A *Cohab Fernandes* é um quilombo. Aqui tinha, aqui atrás tinha o quilombo, que fica próximo do muro, disso que era na *Vila Cruz*. Ali foi um antigo quilombo realmente, né, constatado. Então aqui tem toda essa relação com nosso povo, né? Então é legal ...

Com a descoberta da existência de um antigo quilombo na região em que foi edificada a atual *Cohab Fernandes*, os jovens passaram a estabelecer um vínculo particular com o passado, identificando-se com os “próprios heróis” que lutaram contra a opressão e buscaram construir novas comunidades. A educação passa a ser essencial, porque é nesse processo de formação e resgate de informações que os jovens constroem a história no seu interior. Reconstruindo a história a partir do momento atual do bairro, eles estabelecem semelhanças entre a opressão e perseguição vivida pelos descendentes e a própria história, assim como entre a luta de resistência

dos quilombos e suas lutas atuais: “a *Cohab Fernandes* é um quilombo” são as palavras de um jovem. A importância da educação ou da autoformação consiste, portanto, na possibilidade de acesso ao conhecimento que não foi transmitido no processo de educação formal (“coisa que não aprendi na escola”), proporcionando a releitura e reapropriação da história. A educação é constitutiva, porque o acesso à história escrita e essa relação entre a história apreendida e a história vivida não teria acontecido sem o seu auxílio. Em outras palavras, a análise reflexiva sobre a história e cultura da diáspora do atlântico negro, por um lado, e sobre as experiências de discriminação e de exclusão, por outro, resultam desse processo educacional levado a cabo pelos grupos de orientação social-combativa..

Resumindo, enquanto os grupos de *orientação geracional* tomam as experiências vividas no contexto social e familiar como base para a constituição do espírito de coletividade e de concordância habitual, os grupos de *orientação social-combativa* buscam estabelecer a unidade e reciprocidade através da história de luta e resistência das comunidades quilombolas, construindo, dessa forma, um ‘espaço imaginário’ de experiências conjuntivas. Recorrendo à história, os jovens de orientação social-combativa constroem sua identidade com negros e, ao mesmo tempo, estabelecem elementos positivos de identificação com o bairro em que residem.

ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO DA DISCRIMINAÇÃO E SEGREGAÇÃO

Até o momento, detivemo-nos na reconstrução das orientações coletivas dos grupos pertencentes ao movimento hip hop. Vimos, também, que as visões de mundo não estão associadas diretamente ao contexto local, uma vez que encontramos, na mesma localidade, distintos tipos de grupos e motivações em torno da *práxis* política e musical. Um segundo *espaço social de experiências conjuntivas* dos jovens negros da

periferia de São Paulo é constituído pelas experiências comuns de discriminação e de exclusão. Como base na interpretação das experiências relatadas pelos jovens durante as entrevistas, procuramos identificar as estratégias de enfrentamento das agressões morais vividas no cotidiano, principalmente em relação ao racismo e ao preconceito social. Entre os grupos paulistanos, pudemos observar que as opiniões sobre o tema e as formas de enfrentamento do problema são distintas. Alguns grupos incorporaram um *sentido prático-comunicativo* em suas ações, outros manifestam um *sentido teórico-estratégico* como forma de lidar com o problema.

O sentido prático-comunicativo,¹⁷ presente nos grupos de *orientação geracional*, caracteriza-se pela tentativa de construção das relações sociais com base na identidade pessoal e de comunicação direta com o “outro”, ou seja, com o discriminador, na esfera pública. Essa estratégia é fruto de uma série de experiências vividas ao longo de suas vidas, que os levaram à conclusão de que situações de discriminação demandam ações concretas (*Skateboard, discriminação*):

Antônio: ... o que não dá é sofrer racismo e ficar sentado conversando. Ah, nós sofremo racismo, nós sofremo racismo a vida inteira, porque não vai dar certo...

Beto: Fica falando algo que você já, que já sabe...

Antônio: É. O que você já sabe, entendeu? Você tem que agir, fazer pro... prá que tudo isso mude. Então, às vezes eu não gosto muito de participar do Movimento Negro,¹⁸ por causa disso, entendeu? Eu vou no *I. Negro*, mas eu não, eu procuro não entrar nessa parte do racismo lá, por causa desse ponto, porque eu acho que eles, o trabalho deles só fica muito voltado pra ... entendeu? Sei lá, só pra mostrar pro preto a raiz dele. Todo preto sabe das suas raízes, todo mundo sabe, entendeu? Sabe que a maioria, né, dos seus ancestrais era do Candomblé, sabe do povo negro, sabe de Zumbi dos Palmares, sabe de tudo. Mas o que negro não sabe

¹⁷ A definição desse tipo de estratégia como *sentido prático-comunicativo* apoia-se na noção de “senso prático” desenvolvida por Pierre Bourdieu (1993, p. 190s).

¹⁸ Sobre as relações e controvérsias entre o Movimento Negro Unificado e o Movimento Hip Hop, cf. Felix, 2000.

ainda hoje é com quem ele pode contar, quando ele sofre um ato de racismo. Ele não sabe, por exemplo, se eu sofrer um ato de racismo aqui no mercado aqui da frente, eu não sei se eu posso ligar, aonde que eu vou ligar, pegar o telefone, eu vou ligar prá quem? Ah, eu sofri um ato de racismo, qual o tipo de ação que eu tenho que fazer, entendeu? Então, quer dizer, basicamente o que eu sei é isso, É pegar um gravadorzinho, andar com um gravador, quer dizer, eu tenho que andar armado, né? Com um gravadorzinho sempre, esperando que aconteça o ato do racismo, entendeu? Chegar e na hora que eu perceber que eu vou, aí apertar o *play* e ficar esperando, aí vai falando tudo, vai falando tudo, entendeu? Então a gente não pode conviver com isso, a gente tem que conviver normal, se não a gente vai ficar com a cabeça muito ...

A fim de comprovar um “ato de racismo” os jovens deveriam andar teoricamente “armados” com um gravador, juntando, dessa forma, as evidências de que sofreram discriminação. A metáfora do gravador documenta a dificuldade e praticamente a impossibilidade de soluções do problema. Reagir ao racismo nesse nível implicaria um estado de alerta permanente, que possibilitasse a antecipação de uma situação de hostilização (“apertar o *play* e ficar esperando”). A vida se transformaria num processo gigantesco de denúncias e comprovações de agressões vividas, e suas práticas cotidianas estariam direcionadas nesse sentido. Diante das experiências vividas, os jovens rejeitam esse tipo de instrumentalização do problema e optam por uma estratégia que denominam como “convivência normal” com as situações de discriminação. Não se trata, no entanto, de uma atitude passiva ou de ignorância diante do racismo e do preconceito social. Os jovens construíram para si uma estratégia distinta, caracterizada pela comunicação direta com o discriminador (*Antônio, entrevista biográfica*):

Antônio: ... quando eu comecei a fazer o curso de auxiliar de enfermagem, que eu comecei a entrar lá, né, no lance, nos estágios, eu até percebi que, pô, isso aí não valia, eu tive a prova disso várias vezes. Uma vez que eu que eu lembro, que foi assim, era um rapaz que tinha sido, né, que tinha sofrido acidente de moto, né? E era do exército, branco, e era chato, só que ele era chato prá caramba! Assim, no lance que ele tava lá com um ferro lá, que era um ferro que segura, deixa o osso

no lugar, só que ele não deixava o pé no lugar. Ele punha de um lado, punha do outro, porque tinha uma televisãozinha, aí ele virava e toda hora que o médico entrava lá, né? O médico, né, encarcava nele. Oh, meu, cê tem que ficar com a perna assim, porque senão cê vai ficar com seqüelas, né? Vai ficar com problema na perna, que não sei que... E ele: oh, esse médico é chato! E aí nessa, eu conversei com ele, né, meu, falei, oh você desculpa tá falando... E ele não gostava de preto, tanto é que eu entrei na primeira vez ele olhou assim e falou: oh, dá pra trocar de auxiliar de enfermagem e tal, né? Dá pra ser aquela menina ali? Nem injeção não queria deixar, medicamento na boca, assim, não queria, né, achava que não. Aí eu, tá, forcei e consegui falar com ele. Oh, meu, é o seguinte: você não gosta da minha cor, mas é o seguinte, eu vou falar um negócio prá você, que não tem nada a ver com cor, ta? Você tá vendo o negócio é prá você, você quer andar? Quero andar. Então, é o seguinte: eu vou falar uma coisa que é certa. Eu menti pra ele, assim, né: já tenho três anos de enfermagem, menti. Aí, e eu já vi gente que não saiu da cama porque, por conta do que você tá fazendo, entendeu? O médico pediu prá você deixar a perna de um jeito, deixa. Porque ele sabe o que ele tá fazendo, ele estudou tantos anos prá isso, entendeu? Então, você tinha que entender, e ainda mais, pô, você é um cara que tinha que entender melhor que todo mundo, porque você é um cara de exército. Você é um cara que tinha que saber isso daí, né, um cabo. Aí ele pegou, falou: pó, mas eu não gosto de ficar assim, fica chato, incomoda... Eu falei, incomoda mesmo, né, fazer o que né? Vamos fazer o seguinte: vamos combinar uma coisa, ta? Você fica metade do dia do jeito que ele quer, e eu te dou 15 minutos das vezes que ele chega aqui prá você mudar um pouco de posição antes dele chegar. Então a gente combinava isso, né, porque incomoda mesmo, quando você fica numa posição só... Então, aí, ele, depois de uma semana e meia, coisa assim, não sei se foi duas semanas, ele saiu. Aí, quando ele saiu, ele, né, oh obrigado e tal, né? Mas foi aquele obrigado, assim, ligeiro, né? Aí, falei: oh, legal, pronto, passou. Só que aí, no decorrer do estágio, ele me mandou uma carta, né, meu. Aí, ele mandou uma carta pro hospital e na carta vinha falando mais de mim do que do hospital. Aí, ele: pó, fala pra aquele cara lá, acho que ele já não lembrava do meu nome, né, fala prá aquele rapaz que tava fazendo estágio lá, obrigado e tal. Legal, vou vim prá encontrar ele de novo. E aí, saiu da carta, quando vi, eh, no outro dia, ele me aparece lá em pé, andando, conversando comigo e tudo mais. Então, né, o que aconteceu: ele veio me agradecer, né, por assim, por eu ter abrido a mente, né, eu achei aquilo legal ...

Com relação ao *sentido prático-comunicativo* dos grupos de orientação geracional, constata-se uma estratégia de comunicação direta com o “outro”, ou seja, com o discriminador, na esfe-

ra pública. Os jovens armam-se de um discurso que apela para o discernimento do opressor, fazendo com que o mesmo reveja suas atitudes discriminatórias. Outro componente da estratégia prático-comunicativa diz respeito à menção das habilidades profissionais e da integridade pessoal no estabelecimento de relações na esfera do trabalho (“eu vou falar um negócio prá você, que não tem nada a ver com cor ... já tenho três anos de enfermagem”). Essa estratégia de comunicação direta com o discriminador e de questionamento de suas posições ou comportamentos também é relatada em outra situação, o que nos leva a concluir que o exemplo acima não constitui uma situação exclusiva, mas uma prática incorporada pelos jovens de orientação geracional (*Skateboard, discriminação*):

Antônio: ... mas racismo mesmo a gente sofre, mas às vezes não dá nem prá provar, né? No dia que também pararam o pessoal, que a gente vinha do curso lá do *I. Negro* lá, uma vez acho que você não tava no dia que a gente vinha, acho que você até tava no dia quando o advogado..?

WW: Hum...

Antônio: Então, aquele dia a gente foi parado lá, lá na Sé, a gente foi parado. Não foi assim, o cunhado do *Carlos* foi parado e tudo mais, pelos guardas, e aí, né, porque era preto e tudo mais. E começou a falar, não porque, pô, e ainda falou bem assim prá mim, pô, esses negão tudo parado aqui você queria que eu fizesse o que? Eu parei mesmo, né, fui abordar... Aí eu falei, é claro, é, você abordou, não é a questão de você abordar, a questão de como foi que você abordou... Porque ele ficou abraçando o cunhado do *Carlos* e falando assim: é, e aí, você gostou? Se não gostou, você vai ver só, e tal... E ameaçando, né? Então, quer dizer, isso aí não tem nada a ver uma coisa com a outra ...

Já entre os grupos do tipo *orientação social-combativa*, pudemos constatar um *sentido teórico-estratégico* no enfrentamento da discriminação e do preconceito social, que consiste na discussão dessa temática no campo estético-político, através das apresentações em público e do trabalho social e educacional realizado na comunidade. O que caracteriza a orientação desses jovens é a ocupação de uma posição teórico-argumentativa na esfera pública, com base em

dados empíricos sobre o racismo e as desigualdades sociais (*Atitude, discriminação*):

Darcy: ... agora fora, fora esses tipo de preconceito raciais que tá constantemente na nossa vida, tem outros preconceitos, assim, raciais, que já são estatística, né? Aí esses que são estatística a gente pode contar aí, é o desemprego pros negros é maior do que, entendeu, o número de...

WW: Hum...

Darcy: ... desempregados negros é maior do que o branco, é o número de negros que tem na faculdade é muito inferior dos brancos, é os negros que morrem na periferia, é a maioria das pessoas que morrem, não, não só na periferia, como, entendeu, a maioria são negros, entendeu? É o número de

Carlos: Hum...

Darcy: ... presos, entendeu, a maioria são negros, entendeu? E, tipo assim, são coisas assim, estatísticas que às vezes comprovam que, que o preconceito é maior, entendeu? Hoje em dia, pode até ser que não, que não tem mais o lance do negro, se for contar não negro mas como descendentes, entendeu, de negros que, que são geralmente os negros que sofrem muito mais preconceito do que os brancos, entendeu?

Carlos: Já saiu um dado no, no Indi-Folha, na Folha de São Paulo, que a maioria dos presos não são negros. Tem, é lógico, uma porcentagem grande, mas não é a maioria, né? Agora, tem um dado também, que é a questão das leis mesmo, que para crimes iguais as penas são diferentes, você entendeu? Por exemplo, um preto, vamos supor, que faça um assalto, e o branco também. As penas, eles são enquadrados no mesmo artigo, só que a pena é mais leve para os brancos. Os pretos cumprem a pena sempre máxima. Esse é um dado que foi feito pelo Núcleo de Violência, né, e pela OAB. São dados...

Darcy: E tem também o lance do, por exemplo, os negros que estão empregados, no caso o desemprego, tá muito maior. Mas os que estão empregados, às vezes, tem muitos negros que trabalham numa mesma área, entendeu, que um branco, e ele recebe menos. O salário é menos, entendeu, prá ele. Então, isso daí já é as estatística, e mais o cotidiano que a gente, que a gente sofre, que isso daí são coisas que não é só entre nós, que faz parte do *Estilo Negro*, da periferia. É uma coisa quase constante, até mesmo um negro, que tem uma classe social um pouco melhor do que a gente, também pode sofrer. E dificilmente muitos não sabe, podem falar que não sofreu racismo um dia na vida, entendeu?...

Esse tipo de análise teórico-empírica do-

cumenta um intenso processo de discussão e de coleta de informações sobre as temáticas em questão e revela uma forma organizada de luta que se manifesta através do trabalho realizado na *posse*, assim como na participação em movimentos anti-racistas. A violência e a discriminação também fazem parte do cotidiano dos jovens de orientação social-combativa. No entanto, o racismo é visto pelos mesmos como um problema que se apresenta sob múltiplas facetas, o que dificulta, portanto, uma análise à luz de experiências individuais (“é difícil citar um caso só”). Para esses jovens, o combate ao racismo e outras discriminações não deve ser travado apenas individualmente, ou seja, na relação direta com o agressor, mas, principalmente, no âmbito da esfera pública. Nesse sentido, os jovens não querem ser vistos apenas como vítimas, mas como detentores de uma posição teórico-reflexiva sobre o tema, que se caracteriza tanto pela avaliação como pela tentativa de construção de uma estratégia de “amenizar” o problema (*Attitude, discriminação*):

Darcy: ... então, quer dizer, isso daí já prova que o nosso país é um país racista, e não tem nem como, como negar isso, entendeu? E que a gente sabe que é um problema mundial, é, entendeu? Mas a gente tem que fazer o possível prá fazer com que com que isso amenize, porque a gente sabe que mudar, não vai mudar muito assim, muito rápido, entendeu? A gente, mesmo não tendo bola de cristal, mesmo não sabendo, a gente sabe que é uma coisa comprovada, que o racismo não vai diminuir assim de uma hora pra outra. Mas a gente pode melhorar pelo menos a nossa. Eu acho que melhorando a nossa auto-estima, a gente pode melhorar pelo menos a questão social da gente ...

Além da forma organizada de luta contra a discriminação, o sentido teórico-estratégico dos jovens de orientação geracional apresenta uma estratégia de auto-afirmação. O resgate da “auto-estima” é realizado, por um lado, através da reconstrução da história coletiva e da identidade negra, e, por outro, através do reconhecimento de que não são eles os responsáveis pela situação que enfrentam, mas sim o complexo sistema que gera a exclusão e a desigualdade social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora distintas, as estratégias de enfrentamento da discriminação e da exclusão social estão vinculadas às experiências vividas pelos jovens, assim como às especificidades históricas do racismo e dos mecanismos de exclusão. Enquanto os grupos do tipo orientação geracional buscam, no rap, uma forma de trabalhar descontinuidades biográficas, rupturas familiares e os problemas que enfrentam como jovens e habitantes da periferia, os grupos de orientação social-combativa vêem o rap como uma forma de concretização de suas aspirações socio-políticas e educativas. O hip hop exerce um papel fundamental na elaboração de ações práticas contra o preconceito e a hostilização do “diferente”. Independentemente das posições assumidas pelos grupos, podemos afirmar que o hip hop proporcionou a constituição de novas formas de coletividade, que passaram a substituir, de certa forma, os vínculos perdidos com a segregação socioespacial. Os objetivos e interesses comuns e o reconhecimento de que “não estavam soltos”, mas que faziam parte de um espaço social de experiências conjuntivas, fortaleceu o espírito de coletividade, aumentando também a auto-estima e levando-os a buscar novas formas de combater os problemas enfrentados no cotidiano. Como integrantes de um grupo, eles passaram a ser herdeiros desse conjunto de narrativas comuns que o constitui e que gera esse potencial criativo tanto daqueles de orientação geracional como dos de orientação social-combativa.

Ainda que os jovens estejam buscando estratégias próprias para superar as discriminações vividas como negros e habitantes de bairros periféricos, fazem-se necessárias políticas públicas voltadas para o fortalecimento das estratégias e soluções que os mesmos estão apresentando para os problemas vividos. A inclusão social através de políticas no campo da cultura (como, por exemplo, oficinas de rap, dança *break*,

graffite, entre outras) vem apresentado resultados positivos no resgate da criatividade e da “auto-estima”, bem como no combate ao ócio, à violência e à criminalidade, principalmente quando os próprios jovens são capacitados para desenvolver e coordenar atividades junto às crianças e adolescentes de suas comunidades. No entanto, a essas políticas devem vir somados programas de profissionalização e de inserção no mercado de trabalho, assim como estratégias de restabelecimento do diálogo intergeracional e de reconstituição dos vínculos perdidos. A relação dessa geração com a geração materna ou paterna é altamente precária, como é exemplificado na letra de um rap intitulado “pai decepção”. Nesse sentido, a construção de redes solidárias, com base na “irmandade” e na “africanidade” – como projetada por alguns grupos entrevistados – implica todo um esforço de transformação da imagem negativa ou da “decepção” desses jovens em relação às gerações mais velhas – incluindo-se a essas não apenas seus pais e avós, mas também professores, políticos e outros atores –, que, por muitas vezes, negligenciaram os problemas vividos por jovens negros ou filhos de migrantes da segunda ou terceira geração que habitam os bairros periféricos das grandes metrópoles.

(Recebido para publicação em dezembro de 2003)

(Aceito em abril de 2004)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London u.a.: Verso, 1993.
- ANDRADE, Elaine Nunes de. *Movimento negro juvenil: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo*. São Paulo: 1996. Dissertação (Mestrado) - FE - USP.
- BACK, Les. *New ethnicities and urban culture: racisms and multiculturalism in young lives*. London: UCL Press, 1996.
- BOHNSACK, Ralf. *Rekonstruktive Sozialforschung - Einführung in methodologie und praxis qualitativer Forschung* Opladen: Leske + Budrich, 1999.
- _____. *et al. Die Dokumentarische methode und ihrer Forschungspraxis*. Opladen: Leske + Budrich, 2001.
- _____.; WILD, Bodo; Cliques, Banden und Vereine. Die Suche nach Milieuzugehörigkeit. In: Behnken, Imbke; Schulze, Theodor (Orgs.) *Tatort: Biographie: Spuren, Zugänge, Orte, Ereignisse*. Opladen: Leske + Budrich, 1997, p. 161-180.
- _____. *et al. Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe. Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen*. Opladen: Leske + Budrich, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/M. Suhrkamp, 1993 [Francês: *Le sens pratique*. Paris, 1980].
- CLIFFORD, James. *Diasporas. Cultural Anthropology*, [S.l.], v. 9, n. 3, p. 302-338, 1994.
- FÉLIX, João B. de J. *Chic Show e Zimbabwe e a construção da identidade nos bailes black paulistanos*. São Paulo: 2000. Dissertação (Mestrado) - FFLCH-USP.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: UCAM, 2001.
- _____. *Diaspora. Paragrap*, [S.l.], v. 17, n. 3, p. 207-212, 1994.
- HALBWACHS, Maurice. *Memória coletiva*. São Paulo: Vertice, 1990.
- HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: RUTHERFORD, Jonathan (Org.) *Identity: community, culture, difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990. p. 222-237.
- _____. *New ethnicities*. In: BAKER JR.; HOUSTON, A.; DIAWARA, Manthia; LINDEBORG, Ruth H. (Orgs.) *Black british cultural studies. A reader*. Chicago, London: The University Press of Chicago, 1996. p. 163-172.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen grammatik sozialer konflikte*. 2ª ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1998.
- KUHM, Klaus. *Exklusion und räumliche differenzierung. Zeitschrift für Soziologie*, [S.l.], v. 29, n. 1, p. 60-77, 2000.
- MANNHEIM, Karl. *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation*. In: _____. *Wissenssoziologie*. Neuwied: Luchterhand, 1964a. p. 91-154 [inglês: *Essays on the sociology of Knowledge*. London: Routledge + Kegan Paul, 1952].
- MANNHEIM, Karl. *Das problem der generationen*. In: _____. *Wissenssoziologie*. Neuwied: Berlin, Luchterhand, 1964b. p. 509-565 [inglês: *Essays on the sociology of Knowledge*. London: Routledge + Kegan Paul, 1952].
- MANNHEIM, Karl. *Strukturen des Denkens*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1980 [inglês: *Structures of thinking*. Collected Works volume Ten. London: Routledge + Kegan Paul, 1982].
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, out. 1998.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *A problemática da pobreza na construção de um movimento cidadão. Revista Política Sociedade*, Florianópolis, n. 03, out. 2003.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *As múltiplas faces da exclusão. Projeto integrado encaminhado ao CNPq*. 2003a.
- SILVA, José Carlos G. da. *Rap na cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana*. Campinas: 1998. Tese (Doutorado) - IFCH-UNICAMP.
- TELLA, Marco A. P. *Atitude, arte, cultura e auto conhecimento: o rap como voz da periferia*. São Paulo: 2000. Dissertação (Mestrado) - PUC-SP.
- WELLER, Wivian. *A construção de identidades através do Hip Hop: uma análise comparativa entre rappers negros em São Paulo e rappers turcos-alemães em Berlim. Caderno CRH*, Salvador, Centro de Recursos Humanos/UFBA, n. 32,

p. 213-32, jan./jun. 2000.

_____. *HipHop in São Paulo und Berlin: Ästhetische Praxis und Ausgrenzungserfahrungen junger Schwarzen und Migranten*. Opladen: Leske + Budrich, 2003a.

_____. Hip Hop em São Paulo e Berlim: orientações político-culturais de jovens negros e jovens de origem turca. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO INTERCULTURAL, GÊNERO E MOVIMENTOS SOCIAIS: IDENTIDADE, DIFERENÇAS E MEDIAÇÕES, 2, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis, UFSC, 2003b. (Cd Rom).

_____. *et al.* Karl Mannheim e o método documentário de interpretação: uma forma de análise das visões de mundo. *Estado e Sociedade*, Brasília, v. 17, n. 2, jul./dez., 2003c. (no prelo).

_____. A contribuição de Karl Mannheim para a pesquisa qualitativa: uma aproximação entre história oral e o método documentário de interpretação. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL . GT: QUESTÕES TEÓRICAS E METODOLÓGICAS, 7, Goiânia, 2004.

ZALUAR, Alba. Exclusão e políticas públicas: dilemas teóricos e alternativas políticas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n. 35, fev.1997. Disponível <www.scielo.br>. Acesso em: 19 out. 2003.