

## 2 IDENTIDADE, FIGURA E MÚSICA

### 2.1 Sobre Identidade e linguagem

*As culturas ‘comportam-se como a madeira verde e jamais constituem totalidades acabadas (por razões extrínsecas e intrínsecas); e os indivíduos, tão simples quanto os imaginamos, nunca são o suficiente para não se situar em relação à ordem que lhes atribui um lugar: só exprimem sua totalidade de um certo ângulo.*

Marc Augé

Partimos neste trabalho de uma perspectiva pós-moderna da identidade: nesse contexto, como já se disse, ela pode ser entendida como uma “criatura da linguagem” (Tomaz Silva, 2000, p.76).<sup>1</sup> Partimos também, como é de se esperar, de uma definição pós-moderna de *identidade* nacional e social, assim sintetizada por Stuart Hall: “sentidos contidos nas estórias contadas sobre a nação” (2006, p.51). É válido sublinhar então que, segundo a perspectiva aqui adotada, qualquer identidade seja de um país, de um grupo social, de um sujeito, sempre terá dimensões lingüístico-discursivas. As identidades, como observa Hall, além de estarem sujeitas a uma historicização radical, constantes processos de mudança e transformação, também, obedecem à trama das convenções lingüísticas:

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursiva específicas, por estratégias e iniciativas específicas. (2006, p.109)

---

<sup>1</sup> Reconhecemos que o termo *pós-modernidade* é altamente polissêmico, talvez irreduzível. Nossa concepção geral se alinha, no entanto, à de Bhabha: “Se o jargão de nossos tempos – pós-modernidade, pós-colonialidade, pós-feminismo – tem algum significado, este não está no uso popular do “pós” para indicar seqüencialidade – feminismo *posterior* – ou polaridade – *antimodernismo*. (...) A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas idéias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas” (1998, p.23-24). Então, “os debates atuais do pós-modernismo questionam a astúcia da modernidade – suas ironias históricas, suas temporalidades disjuntivas, seus paradoxos do progresso, sua aporia da representação” (Ibid., p. 244). Entretanto, “se o interesse no pós-modernismo limitar-se a uma celebração da fragmentação de ‘grandes narrativas’ do racionalismo pós-iluminista, então, apesar de toda a sua efervescência intelectual, ele permanecerá um empreendimento profundamente provinciano” (Ibid., p.23).

Os sentidos dicionarizados de *identidade* já nos dão ocasião para reconhecer as tensões e perplexidades que a noção mobiliza (Ferreira, 1977, p.255):

1. Qualidade de idêntico.
2. Caracteres próprios e exclusivos duma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, etc.

A identidade dá-se, como se vê, pelo paradoxo, ou, pela contradição, já que aponta tanto para *igualdade* quanto para *propriedade*, ou, *exclusividade*. Como sugere Tomaz Silva (2000), afirmações sobre identidade e afirmações sobre diferença são duas faces da mesma moeda. A linguagem, no entanto, nos leva a pensar a identidade como “aquilo que se é”, já que somos, desde pequenos, a toda hora, instigados a procurar responder à pergunta “o que é isso?”. Identificar alguma coisa é procurar encontrar a verdade sobre ela: “a identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um fato autônomo” (Ibid., p. 74). Isso pode nos levar a pensar a identidade como uma *essência*, a verdade incontestável sobre algo.

O verbo “ser”, típico das afirmações identitárias, relaciona duas coisas distintas. É de se estranhar que coisas diferentes possam ser consideradas iguais, ou, que dentre variadas relações de igualdade potenciais somente uma seja a verdadeira. Tomaz Silva explica que, comumente, concebe-se a identidade a priori, na crença de que nada além da observação do objeto contribuiria para a determinação do que ele é:

Em geral, consideramos a diferença como um produto derivado da identidade. Nesta perspectiva, a identidade é a referência, é o ponto original relativamente ao qual se define a diferença. Isto reflete a tendência a tomar aquilo que somos como sendo a norma pela qual descrevemos ou avaliamos aquilo que não somos. (Ibid., p. 76)

O autor observa, no entanto, que identidade e diferença mantêm entre si laços mutuamente constitutivos:

as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações sobre a identidade. Dizer que “ela é chinesa” significa dizer que “ela não é Argentina”, “ela não é japonesa” etc., incluindo a afirmação de que “ela não é brasileira”, isto é, que ela não é o que eu sou. As afirmações sobre diferença também dependem de uma cadeia, em geral oculta, de declarações negativas sobre (outras) identidades. Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença são, pois, inseparáveis. (2000, p. 75)

Estaríamos sempre apostando num sistema de linguagem que nos prometeria a possibilidade de dizer a essência das coisas do mundo, a verdade sobre elas. A partir daquilo que “é”, procuramos determinar o que “não é” (Ibid.). No entanto, há apenas ilusão de representação, princípio da própria linguagem; como já ressaltava Saussure, “ela faz supor que o vínculo que une um nome a uma coisa constitui uma operação muito simples” (1972 [1916], p.79). Sobre a linguagem, dum ponto de vista contemporâneo, Arrojo esclarece que nenhum processo de produção de signos pode ser eximido do tácito e volátil acordo comunitário que comparece na origem da produção de significados (2003, p.37). Como a língua não é “uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas” (Saussure, 1972 [1916], p.79), mostra-se necessário relativizar os conceitos promovidos por ela. Para isso, Tomaz Silva sugere a inversão da dicotomia identidade-diferença:

seria preciso considerar a diferença não simplesmente como resultado de um processo, mas como o processo mesmo pelo qual tanto a identidade quanto a diferença (compreendida, aqui, como resultado) são produzidas. Na origem estaria a diferença – compreendida, agora como ato ou processo de diferenciação. (Ibid.)

De modo pós-moderno, diz-se ainda que “a presença da ‘coisa’ mesma ou do ‘conceito’ mesmo é indefinidamente adiada: ela só existe como traço de uma presença que nunca se concretiza” (Tomaz Silva, 2000, p.79). A identidade e a diferença, enquanto “resultado de um processo de produção simbólica e discursiva” (Ibid., p.81), “representam”, se pensarmos implicado nesta palavra todo um jogo incessante de diferenciações e deslocamentos, de modo que não haja significado que habite a letra. Assim, Silva recorre à filosofia derridiana sobre linguagem, para concluir sua concepção de identidade:

se é verdade que somos, de certa forma, governados pela estrutura da linguagem, não podemos dizer, por outro lado, que se trate de uma estrutura muito segura. Somos dependentes, necessariamente, de uma estrutura que balança. O adiamento indefinido do significado e sua dependência de uma operação de diferença significa que o processo de significação é fundamentalmente indeterminado, sempre incerto e vacilante. Ansiamos pela presença – do significado, do referente (a coisa à qual se refere). Mas na medida em que não pode, nunca, nos fornecer essa desejada presença, a linguagem é caracterizada pela indeterminação e pela instabilidade. (Tomaz Silva, 2000, p.80)

Benedict Anderson, um dos expoentes do pensamento pós-moderno sobre a questão identitária, sentiu que “nação, nacionalidade, nacionalismo – todos têm se

demonstrado difícil de definir, quanto mais de analisar” (1980 [1983], p.11). Isso porque, pertencer a uma nação pressupõe que as pessoas sejam iguais perante a sociedade e o estado e que se sintam assim; contudo, em termos gerais, movimentos revolucionários e desigualdades sociais ameaçariam esta categoria. O autor sugere, então, que se pense a nação como uma “comunidade imaginada” (1980 [1983], p.14). Primeiramente, “ela é imaginada porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas [...], embora na mente de cada um esteja viva a imagem de comunhão” (Ibid.). Depois, qualquer nação é *limitada* porque nenhuma “se imagina coextensiva com a humanidade e *soberana* porque o conceito nasceu numa época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico, divinamente instituído” (Ibid., p. 15). Por fim, imagina-se uma comunidade por se conceber um companheirismo profundo e horizontal entre seus integrantes. Portanto, não haveria características intrínsecas que garantiriam uma identidade nacional, apenas sentidos que “estão contidos nas estórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que delas são construídas” (Hall, 2000, p.51). A questão é que estamos sempre pensando a identidade e a diferença como “fatos da vida” e esquecendo-nos de sua dimensão discursiva.

Algumas teorias não essencialistas sobre a identidade também sublinham a possibilidade de haver hoje uma aguda “crise de identidade” (Hall, 2006, p.7). Usa-se esse termo, “crise”, para denominar toda dispersão cultural, social e individual que o sujeito contemporâneo vive devido à globalização, um incessante rompimento das barreiras geográficas e temporais. Os indivíduos estariam sendo deslocados de seu lugar sócio-cultural e descentrados de si mesmos. Em último caso, os indivíduos passariam a ser, gradualmente, transnacionais. Então, identificar o que nos permitiria dizer que pertencemos à determinada nação faria pouco ou nenhum sentido num futuro próximo. Hall, por exemplo, chega a afirmar que “é impossível oferecer afirmações conclusivas ou julgamentos seguros” referentes à identidade na pós-modernidade (Ibid., p.8-9).

Segundo Kobena Mercer, o mundo quer agora falar sobre identidade; esta seria como uma palavra-chave nas políticas contemporâneas, que toma variadas conotações, inclusive, por vezes, incongruentes (1994, p.259). Mercer salienta que

a disparidade de formulações acadêmicas e não-acadêmicas acerca da *identidade* é tanta que as pessoas chegariam a não mais estar discutindo sobre a mesma coisa. Seja como for, nesse contexto:

Uma coisa no fim é clara – identidade só se torna uma questão quando está em crise, quando alguma coisa assumida como fixada, coerente e estável é deslocada pela experiência da dúvida e da incerteza. (Ibid.)

Mercer, ao admitir que há uma crise de identidade, explica ainda que essa ânsia de falar sobre identidade é sintomática da condição pós-moderna das políticas contemporâneas. Woodward, interrogando-se sobre a existência dessa crise de identidade sugerida por Mercer, examina uma série de contextos em que questões de identidade e crise de identidade se tornam centrais, e conclui que de fato “a identidade importa porque existe uma crise da identidade, globalmente, localmente, pessoalmente e politicamente” (2000, 39). Para a autora os processos históricos responsáveis pela impressão de que as identidades sociais são precisas e facilmente reconhecíveis entram agora em colapso e novas identidades surgem, por vezes, através da luta e da contestação política. Além de histórias que estão sendo contestadas na luta política pelo reconhecimento de identidades suprimidas que geram conflito identitário, também “podemos viver, em nossas vidas pessoais, tensões entre nossas diferentes identidades quando aquilo que é exigido por uma identidade interfere com exigências de uma outra” (Ibid., p.32).

Tomando-se as propostas teóricas de autores como Hall (2006), Anderson (1989 [1983]), Tomaz Silva (2000, p.73-103), Mercer (1994 [1992]) e Woodward (2000, p.7-73) como base para compreender a construção identitária e a sua fragilidade no mundo pós-moderno, admite-se que novas diferenças estão sempre surgindo ao passo que outras podem desaparecer. A identidade, que é dependente da diferença, deixa de ser concebida como uma propriedade da natureza, fixa e eterna, passando a ser considerada algo em constante produção. O próprio processo identitário da diferença e semelhança já é em si conflituoso, como se pôde constatar, mas ele se instaura também nas diversificadas e inconstantes possibilidades de ser do sujeito pós-moderno.

A fim de compreender melhor as implicações da concepção de identidades como produções linguísticas, resultados de práticas discursivas, parece válido revisitar alguns filósofos e teóricos que pensaram a linguagem de modo *não*

*representacionista*. Desviando-se da perspectiva tradicional, em que se vê a linguagem como sistema de alinhamentos objetivos entre significados e significantes – um sistema de representações –, tais filósofos reconhecem na linguagem uma potência miraculosa, de “fabricação” do mundo: autores que, em suma, creem que a linguagem menos *diz o que é* do que *faz ser o que diz* (Ferraz, 1997).

Este trabalho, assumindo uma visão não representacionista de linguagem, elege o caminho pensado por autores como Derrida e Foucault como base teórica<sup>2</sup>. A bem da verdade, juntamente com esses autores, já nos serviriam de inspiração os sofistas, filósofos da Grécia Antiga (séc. V e IV a.C), que podem ser considerados geradores do embrião de perspectivas radicalmente anti-essencialistas do sentido, hoje tão disseminadas. Se propomos aqui uma análise dos tropos do *rap*, de sua *retórica*, parece-nos oportuno retornar, ainda que brevemente, ao embate grego entre pensadores sofistas e socráticos em torno do lugar da retórica nos assuntos humanos.

A Lingüística quase sempre apresentou a tendência de não reconhecer o passado dos estudos lingüísticos, alegando que não tinham a língua(gem) como foco principal, mas, sim, motivações filosóficas. Entretanto, na Grécia Antiga, a cena inicial da filosofia já apontava para os grandes vetores do pensamento sobre a linguagem de que até hoje dispomos (Ferraz, 1997; Martins, 2005, p.439-475). Hoje sabemos sobre os sofistas, principalmente, pela voz de seus adversários, mas o espaço que recebem nesses textos dá testemunho da importância desses filósofos preteridos.

Certa passagem em *O Sofista* de Platão expõe uma das principais questões filosóficas sobre a linguagem. Após algumas reflexões que procuram definir o sofista, o filósofo e o político, um fragmento resume cinco metáforas pelas quais o sofista fora compreendido até então: caçador que sabe cobrar seus serviços para pegar moços ricos, mercador de conhecimentos para a alma, retalhista destes mesmos conhecimentos, fabricante dos conhecimentos que ele próprio vende e atleta nos certames da palavra, habilidoso por demais na arte das disputas. Essas

---

<sup>2</sup> A bem da verdade Derrida e Foucault tinham diferenças explícitas, sobretudo, na polêmica sobre a loucura e o cogito, mas que se estendem por outras questões. O que nos interessa, em contrapartida, em ambos autores são suas reflexões que corroboram para a construção de uma visão não representacionista da linguagem.

metáforas insinuam de certa forma como os sentidos sempre escaparam ao controle humano. A alta probabilidade com que essas “presas” poderiam ser “enganadas” nos faz crer que os ditos “sentidos falsos” se passam por “sentidos verdadeiros” sem maiores impedimentos. O “perigo” da “ilusão” é tão intenso, porque a língua em toda a sua imprecisão viabiliza o “engano”.

Nesse texto platônico, são apresentados argumentos para o rebaixamento dos sofistas à esfera da ilusão e da mentira, estes que eram não apenas os professores dos jovens abastados, mas, também, legítimos representantes do pensamento filosófico grego. Para Platão, a linguagem pressupõe que a verdade exista, mas isto não quer dizer que ela cumpra sua vocação de representá-la. Como a filosofia almeja a explicação verdadeira do mundo e a linguagem poderia comprometer esta tarefa por ser imprecisa, o filósofo preocupou-se em combater o relativismo absoluto que imputava aos sofistas, também, por meio de reflexões sobre a linguagem.

Apesar do sofista ser considerado “possuidor de um conhecimento aparente sobre todos os assuntos, não do verdadeiro”, o que salta aos olhos é a possibilidade de “tecer” as palavras de diferentes maneiras e, ainda assim, resultar sempre em um “cobertor”. Agora, quanto a esse resultado ser “válido” e “duradouro”, uma verdade incontestável, devemos primeiramente entender que, para os sofistas, isto não era relevante, pois encaravam por princípio a verdade como múltipla, relativa e mutável (Marcondes, 1998, p.43). Além disso, há de não se perder de vista o fato de que para conhecer o pensamento dos sofistas sobre os sentidos é preciso consultar textos que os condenam veementemente.

Sobre esse duelo entre o relativismo sofístico e a perspectiva essencialista platônico-aristotélica, Martins esclarece que por mais que a segunda vertente tenha dominado a história do pensamento ocidental a primeira continuou assombrando os estudiosos da linguagem:

Que o essencial resiste a desvelar-se é algo reconhecido desde sempre pelos que tomaram ou tomam para si a incumbência de desvelá-lo – o projeto metafísico que domina a história do pensamento no ocidente pode de fato ser compreendido como um esforço continuado de *superação* dessa resistência. Da virada do século XX para cá, temos, no entanto, assistido à proliferação de pensamentos filosóficos que reinvestem de sentido essa resistência, deixando de tomá-la como um obstáculo a transpor, e passando a vê-la como um fator a considerar – como um indício talvez favorável à orientação antiessencialista manifesta no pensamento dos sofistas e no de

outros autores que, através dos séculos, mantiveram audível a sua voz marginal. (Martins, 2005, p.471)

Nietzsche é uma dessas “vozes marginais” emblemáticas que, pela filosofia, pensaram a linguagem de uma perspectiva radicalmente pragmática (Rorty, 1997, p.105-129) do sentido: “não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira como nos relacionamos com elas” (1974 [1873], p. 46). Outros exemplos de investidas na desconstrução do pensamento platônico-aristotélico, questionando, por conseguinte, a vocação da língua(gem) como sistema de representação, encontramos no texto dos filósofos contemporâneos como Foucault e Derrida.

Foucault propõe um deslocamento na história das idéias que “consiste em tratar, não das representações que pode haver por trás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos” (2007 [1971], p.59). Na teoria foucaultiana, o mundo “não é cúmplice de nosso conhecimento; não há providência pré-discursiva que o disponha a nosso favor” (Ibid., p.53). Estaríamos, além disso, desde os tempos gregos, historicamente incapacitados de perceber que a verdade e o poder são discursivamente constituídos. As supostas representações imanentes à palavra seriam um produto do desejo de verdade e de poder. No fim, estamos sempre lutando pelo discurso, porque necessitamos da verdade e do poder para preencher ausências, evitar perdas e exclusões.

Quando o discurso foi cindido platonicamente entre o *verdadeiro* e o *falso*, observa Foucault, não mais profetizou o futuro ou se tramou com o destino – a verdade que residia no discurso ou no que ele fazia passou a residir no que ele diz (Ibid., p.15). Em decorrência, as atribuições do verdadeiro “não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; (...) não se exercem sem pressão, nem sem ao menos uma parte de violência” (Ibid., p.14). Contudo, entender que “o discurso eficaz, o discurso ritual, carregado de poderes e perigos, ordenou-se aos poucos em uma separação entre discurso verdadeiro e falso” (Ibid., p.62) não significa que pouco importa o que dizemos:

É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo regras de uma “polícia” discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos (Ibid., p.35).



Foucault nos oferece uma explicação bem detalhada, em *A Ordem do Discurso*, dos modos pelos quais nosso discurso é controlado, mas como o próprio autor adverte, em entrevista intitulada *Verdade, Poder e Si*, na contramão disso:

mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam; que elas tomam por verdade, por evidência alguns temas que foram fabricados em um momento particular da história; e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Mudar algo no espírito das pessoas: esse é o papel de um intelectual.

Ou seja, à coerção, às forças de exclusão que geram regularidade, pode se dar descontinuidade, combate e desordem. Um dos *insights* dessa teoria é a possibilidade de pensarmos os usos lingüísticos como “sistematicidades descontínuas” (Ibid., p.59), novos discursos recuperam, em certo nível, algo que já foi dito. Essa postulação de que há algo que se repete, melhor dizendo, de que há “sistemas de rarefação” do aleatório e do acaso na linguagem, não significa, contudo, que Foucault defenda a busca de um “não-dito” ilimitado e essencial: “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (Ibid., p.53).

Em que pesem as diferenças radicais e muitas vezes explícitas que separam o pensamento de Foucault daquele de Derrida, pode-se dizer que se alinham em seu investimento contra a perspectiva platônico-aristotélica da linguagem. Uma aproximação superficial da filosofia da linguagem de Derrida já o mostra.

Pode-se começar destacando a *desconstrução* (Derrida, 1991 [1972]; 2001 [1972]) que este filósofo opera na teoria estruturalista saussuriana, que já significara um primeiro movimento importante na direção da virada contra a orientação platônico-aristotélica. Em primeiro lugar, para Derrida, qualquer conceituação busca a verdade, então, não escapa ao essencialismo platônico-aristotélico, ao que ele denomina *metafísica da presença*. Esta teria dominado o pensamento e a linguagem ocidental, de tal forma, que seria impossível escapar às suas prerrogativas, como adverte o filósofo:

Ora, a “língua usual” não é inocente ou neutra. Ela é a língua da metafísica ocidental e transporta não somente um número considerável de pressupostos de toda ordem, mas pressupostos inseparáveis e, por menos que se preste atenção, pressupostos que estão enredados em um sistema. (Derrida, 2001 [1972], p.25)

Derrida observa que, no caso de Saussure, esse pertencimento inadvertido à tradição por ele mesmo criticada já se manifesta no conceito de *signo lingüístico* saussuriano: apesar de sua definição negativa e não substancialista – de que se defina unicamente pelas *relações* que mantém com os demais signos –, ainda é visto como um “lugar” fixo, dentro de um sistema autônomo e estático. Saussure não rompe por completo, pois, com as abordagens essencialistas da linguagem. Apesar de se contrapor à tradição advertindo que o significado não se separa do significante, assim como não se separam as “duas faces da mesma moeda”, segundo Derrida, esta própria diferenciação conceitual oferece “a possibilidade de pensar um *conceito significado em si mesmo*” (2001, p.21). Portanto, sob esse aspecto Saussure *romperia* com a autonomia do significado, perpetuada pela crença da linguagem como sistema de representação, ao mesmo tempo em que a *recuperaria*, ao atribuir naturezas distintas para o significado e o significante. Já as relações sistemáticas de valor, descritas por Saussure, por fim, revelariam significados controláveis e dicionarizáveis, palavras ainda vistas como “sucedâneos de entidades objetivas” (Martins, 2005, p.469). Isso se justificaria pelo fato de que signos lingüísticos se relacionando sempre com os mesmos signos, num sistema fechado e autônomo, acabariam por fixar suas identidades, tornando-se positivamente estáveis. Entretanto, Derrida adverte que não há sistema lingüístico fechado nem semelhante estabilidade, porque “não existe, em toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros” (2001, p.32).

Para o autor, o signo lingüístico não só difere, mas também se desloca todo tempo. Os significados não se consumiriam, eles seriam sempre protelados. Discursos logocêntricos se caracterizariam por preterirem o significante ao significado: na crença de “escapar ao mundo das aparências” seriam “obrigados a viver perpetuamente na alegoria” (Ibid, p.253).

É importante, em resumo, deixar clara a perspectiva que aqui se assume quanto à relação entre linguagem e identidade: a identidade é, como queria Hall, uma criatura da linguagem. Mas é imperativo não tomar essa afirmação em um sentido saussureano, que em princípio seria compatível com ela, se tomada fora de seu contexto de produção: não se trata apenas de sublinhar, à maneira de Saussure, que a identidade do que quer que seja depende de relações diferenciais linguisticamente determinadas; trata-se também de destacar que tais relações não

constituem um *sistema* fixo e objetivamente compartilhado. Há de se reconhecer, com Derrida, que o sistema se desloca, que as relações diferenciais se reconfiguram a toda hora. E trata-se também de reconhecer com Foucault, por fim, que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (1996 [1971]).

\* \* \*

Segundo Derrida, não há nenhuma identidade que compareça como presença: a *presença* seria, para ele, uma *metáfora*, provedora desta “ilusão do próprio”:

A filosofia, como teoria da metáfora, terá, em primeiro lugar, sido uma metáfora da teoria. Esta circulação não exclui, pelo contrário, permitiu e provocou a transformação da presença em presença em si, em proximidade, ou propriedade, da subjetividade consigo própria. É a história do sentido “próprio” de que seria necessário, como dizíamos acima, seguir desvio e regresso. (1999, p.225)

Cabe agora passarmos justamente à consideração mais detida da linguagem figurativa – explicitar nossa posição quanto ao delicado jogo entre o *próprio* e o *figurativo*, considerada a centralidade dessas noções neste estudo.

## 2.2

### Sobre a linguagem figurativa

Muitos dos filósofos sensíveis à potência demiúrgica da linguagem viram na *metáfora* – tomada como metonímia da linguagem figurativa de um modo geral<sup>3</sup> – o recurso de “fabricação” do mundo por excelência.

---

<sup>3</sup> “Como para muitos autores o termo /metáfora/ indicou toda a figura retórica em geral – foi assim para Aristóteles e para Tesouro – considerando-a, como disse Beda o Venerável, um <<genus de que todos os outros tropos são espécies>>, falar da metáfora significa falar da atividade retórica em toda a sua complexidade. E perguntar, antes de mais, se foi miopia, preguiça ou qualquer outra razão que levou a praticar na metáfora esta curiosa sinédoque, considerando-a como parte representativa do todo. (...) é muito difícil considerar a metáfora sem a ver num quadro que inclua necessariamente a sinédoque e a metonímia: tanto que este tropo que de todos parece o mais originário antes surgirá como o mais derivado, resultado de um cálculo semântico que pressupõe

Sob esse aspecto, de importância vital para os estudos da linguagem é a filosofia de Nietzsche sobre o papel da linguagem na construção de noções de *verdade* e *falsidade* e no conhecimento humano de modo geral ([1873] 1974, p.45-52). Segundo esse filósofo, precursor também, como vimos, das concepções pós-modernas da identidade, os sentidos e percepções das coisas no mundo não derivariam de propriedades essenciais destas, eles surgiriam nas práticas lingüísticas. Nas situações comunicativas, as pessoas estruturam acordos implícitos quanto a uma “designação uniformemente válida e obrigatória das coisas” (Ibid.). Sendo que estas coisas não se dão a captar por si e em si mesmas:

Que delimitações arbitrárias, que preferências unilaterais, ora por esta, ora por aquela propriedade de uma coisa! As diferentes línguas, colocadas lado a lado, mostram que nas palavras nunca importa a verdade, nunca uma expressão adequada: pois senão não haveria tantas línguas. A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. (Ibid., 47)

O pressuposto é que o mundo não nos oferece uma ontologia à priori, em que cada elemento tem uma verdade inquestionável. Haveria, sim, forçosas tréguas no deslizamento irreprimível dos sentidos, que suscitarium a idealização da linguagem como representação do mundo. Então, Nietzsche advoga que o contraste entre *verdade* e *mentira* surge a partir dum “acordo de paz” para evitar a “guerra de todos contra todos”, no evento da comunicação (Ibid., 46). A identidade não poderia, pois, ser concebida como a verdade absoluta sobre algo ou alguém, uma propriedade incondicional. Isso porque:

O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse “a honestidade”, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formulamos a partir delas uma *qualitas occulta* com o nome: “a honestidade”. A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível. (Ibid., p.48)

Escutamos “um constante bater de asas em torno d[ess]a *única* chama que é a vaidade” (Ibid., p.46), por não ser possível compreendermos a nós mesmos, nem

---

outras operações semióticas preliminares. Curiosa situação para uma operação que, entre todas, foi por muitos reconhecida como aquela que funda todas as outras”. (Eco, 1994, p.200)

tão pouco como as coisas são, ou, como os outros vivem. O ser humano tem, no lugar de garras e presas, *intelecto*; este seria responsável pela sobrevivência da raça. Contudo, isso se daria a partir do engano, porque só a ilusão humana nos faria supor saber algo sobre nós mesmos e sobre o mundo. Nietzsche ainda afirma que “o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar” e nos provoca a reconhecer a que “distância voamos além do cânone da certeza” (Ibid., p.45-7). A metáfora teria aqui um lugar central; diz o filósofo:

Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora. E a cada vez completa mudança de esfera, passagem para uma esfera inteiramente outra e nova. (Ibid)

Nietzsche alarga assim o lugar da metáfora, antes restrita quase sempre à retórica e à poética pela tradição platônico-aristotélica, afirmando, em outro texto sobre o tema, que “todas as palavras são em si e desde o começo, quanto à sua significação, tropos” ([1872] 1999, p. 46). Essa percepção de linguagem se contrapõe à tradição aristotélica, porque nesta a construção figurativa atrapalha potencialmente a lógica, já que seu procedimento “consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia” (*Poética* XXI, 1457b). A tentativa de Aristóteles foi institucionalizar a retórica, até então, sempre considerada falsidade pura, selvageria lingüística (Ricoeur, 2000, cap. 1). Para isso era preciso extirpar, tanto quanto possível, as figuras da retórica. Elas poderiam ser usadas, mas com muita moderação, porque seriam adversárias da verdade, devido à sua instabilidade semântica. Então, palavras ambíguas não deveriam ser amplamente empregadas “isto a não ser que se prefira o contrário, ou seja, fingir que se diz algo por meio delas quando não se tem nada para dizer” (*Retórica*, p.254).

A retórica, em termos aristotélicos, é a força de fazer valer o que é eficaz e o que impressiona em cada coisa. Entretanto, para Nietzsche, isso não é descrição de um gênero – é a descrição da própria linguagem:

Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira como nos relacionamos com elas, o *pithanón*. A essência plena das coisas nunca é apreendida. As nossas expressões verbais [...] nunca esperam que a nossa percepção e a nossa experiência nos tenham fornecido sobre a coisa um conhecimento exaustivo e, algum modo, respeitável. Produzem-se uma vez que a excitação é sentida. Em lugar da coisa, a sensação só apreende uma *marca* [...]. É o primeiro ponto de vista: a linguagem é *retórica*, porque apenas quer transmitir uma *dóxa*, e não uma *epistêmê* ([1872] 1999, p.46)

Sendo retórica a natureza da linguagem, os tropos desempenham o papel principal na comunicação humana. O autor alega que, como cada tropo é “individual e intuitivo” e a conservação dos indivíduos depende do consenso, foi preciso obscurecer diferenças, “igualar o não igual” ([1872] 1999, p.46). Toda e qualquer linguagem sempre foi metafórica, sendo que “tudo o que destaca o homem do animal depende d[ess]a aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito” (Ibid., p.49). Infere-se disso a possibilidade da metáfora como mecanismo de fusão, um ponto de vista generalizado que ao mesmo tempo gera e reflete a cultura. Todo conceito supostamente literal seria, sob essa ótica, metáfora “esquecida”; as línguas seriam depósitos de arbitrarias metáforas cristalizadas, jamais sistemas de representação da realidade factual.

Nietzsche investe, pois, contra a ótica tradicional *logocêntrica*, para o usar o termo de Derrida (2001 [1972], p.23), em que a metáfora está inserida no grupo das sentenças que desvirtuam um suposto sentido *original*, sendo ocorrência lingüística derivada e periférica (Eco, 1994, p.200). Existiriam, sob essa ótica, sentenças corretamente estruturadas, aquelas que “fazem sentido”, e sentenças erroneamente formuladas, aquelas que “não fazem sentido” de um ponto de vista lógico. As sentenças erradas procederiam a desvios lingüísticos em relação às regras convencionais, e as metáforas seriam vistas como explorações deliberadas desses “desvios lógicos” em benefício de impactos persuasivos e estéticos.

Contudo, é interessante observar que já mesmo na teoria aristotélica, precursora desse tipo de pensamento logocêntrico, há pontos de tensão e hesitação, passagens em que a metáfora parece exceder esse estatuto meramente ornamental e adquirir um valor instrutivo, como se pode constatar nas seguintes linhas:

maior, todavia, é a do emprego das metáforas, porque tal se não aprende dos demais, e revela portanto o engenho natural do poeta; com efeito, bem saber descobrir as metáforas significa também se aperceber das semelhanças. (*Poética* 1459a 4; v. sobre isso Ricoeur, 2000, p.49)

Vê-se que, para Aristóteles, quando sabemos fazer metáforas, sabemos perceber as semelhanças entre os objetos da realidade, e isso seria afinal um sinal de que elas poderiam apontar para a ordem do mundo. Além do mais, como esclarece Eco, a metáfora no discurso filosófico aristotélico é ligada à possibilidade de perceber semelhanças que não estão claramente visíveis, ou se visíveis, semelhanças que os olhos antes não viam (1994, p.220). Então, pode-se dizer que, mesmo para Aristóteles, já haveria um aspecto funcional de organização da realidade e instrução que extrapolaria o papel de ornamento tão enfatizado na *Retórica* e na *Poética*.

Muito embora, no entanto, a filosofia aristotélica reconheça na metáfora esse potencial para criar *insight*, evidenciar o que não foi percebido antes, trata-se nessa tradição, sobretudo, da aposta na linguagem como representação da realidade, restrita em seu núcleo ao domínio das frases declarativas, da clareza e da razão. A metáfora é aí, via de regra, como já foi dito, vista como derivativa de um plano “literal” e “lógico” do pensamento e da linguagem.

Seja como for, como afirma Eco, a metáfora “desafia todas as entradas de enciclopédia”, e foi objeto de reflexão filosófica, lingüística, estética, psicológica, desde o início dos tempos (1994, p.200). O autor oferece uma cartografia dessas reflexões que nos parece oportuno reproduzir aqui.

Para ele, existem duas maneiras de entender os discursos sobre a metáfora: a primeira é considerá-los argumentação em favor da metáfora como realidade *fundada*; e a segunda é entendê-los por defesa da metáfora como fenômeno *fundante* (Ibid., p.201). A metáfora é *fundada* se concebida como desvio, derivação, fenômeno que deve ser evitado; é na contramão disso, fenômeno lingüístico *fundante* se vista como originária do que quer que se tome posteriormente como literal ou próprio. Eco resume essas teorias da seguinte maneira:

a) a linguagem é por natureza, e originalmente, metafórica, o mecanismo da metáfora funda a actividade lingüística e toda a regra ou convenção posterior nasce para reduzir e disciplinar (e empobrecer) a riqueza metafórica que define o homem como animal

simbólico; b) a língua (e qualquer outro sistema semiótico) é mecanismo convencional regido por regras, máquina previsional que diz que frases se podem gerar e que frases não se podem gerar, e quais das que se podem gerar são ‘boas’ ou ‘corretas’, ou dotadas de sentido, e desta máquina a metáfora é avaria, o sobressalto, o resultado inexplicável e ao mesmo tempo o motor de renovação (Ibid.)

Os estudiosos da metáfora dividem-se, pois, entre aqueles que a atestam como um resultado inexplicável, na literalidade própria de qualquer língua, e aqueles que apostam na metaforicidade constitutiva da língua, logo, no valor cognoscitivo e demiúrgico da metáfora. Salvaguardando o fato de que mesmo numa “teoria ‘denotativa’ da língua” (Eco, 1994, p. 201) a metáfora deixa-se perceber, por instantes, como algo mais do que substituição, desvio, enfeite, filósofos como Aristóteles (1978; 1998), Agostinho (2001), Aquino (1996), Locke (2005) são representantes da tradição que entende a metáfora como fenômeno *fundado*.

Pode-se dizer que Vico foi um dos precursores importantes da segunda aposta. Voltamo-nos, brevemente, para o seu pensamento, por julgar que permite abordar aspectos, aqui relevantes, sobre natureza *fundante* da metáfora e sobre o jogo entre a metáfora *nova* e a *fossilizada*. Referindo-se à gênese da linguagem, ele nos diz, em espírito semelhante ao de Nietzsche:

tal primeiro falar, que foi o dos poetas teólogos, não foi um falar segundo a natureza dessas coisas (como deve ter sido a língua sagrada criada por Adão, a quem Deus concedeu a divina *onomathesia*, ou seja, a imposição dos nomes às coisas, segundo a natureza de cada uma), mas foi uma falar fantástico por substâncias animadas, a maior parte delas imaginadas divinas. (Ibid., p.168)

No discurso viquiano, a metáfora move-se do simples para o complexo, assim como todos os outros objetos de investigação do filósofo. Como esclarece Lucchesi, no ápice de sua complexidade e uso, a linguagem metafórica perderia seu caráter criativo, em seguida, tornar-se-ia construção racional e literal na Idade dos Homens:

Vico afirma que “os homens, primeiro, sentem sem se aperceberem, depois percebem com espírito perturbado e comovido e, finalmente, refletem com mente pura”. Em outras palavras, as três fases da *história ideal eterna*. Dos Deuses. Dos heróis. E dos Homens. Cada uma delas, naturalmente, gerando uma respectiva moral, uma física correspondente, uma economia e uma política relativas. Cada uma delas tendo a sua mundivisão. A idade dos heróis será eminentemente poética, metafórica (antecipando em muito aquilo que Lévi-Bruhl denominaria pensamento pré-lógico), com seus processos mentais diferenciados da Idade dos Homens, onde reina o pensamento racional. (1999, p.17)



Vê-se, nesse momento, uma tensão entre linguagem *metafórica*, “metáfora nova”, e linguagem *literal*, “metáfora cristalizada”. Semelhante à água do rio, que sob o calor do sol, transforma-se do estado líquido para o gasoso, a primeira linguagem no mundo, naturalmente metafórica, tornou-se linguagem racional. Se a comparação se faz oportuna e assim se passasse a linguagem, parece que apesar da mudança de estado, em alguma medida, há algo comum entre a primeira linguagem e a segunda. Ao encararmos a metáfora *fundante*, fenômeno lingüístico fundador de conceitos, o limite entre *literal* e *metafórico* parece ficar bem obscuro. Como ressalva Eco (1994, p.226), para Vico, a construção metafórica é sempre um trabalho motivado, por isso, necessariamente, o suposto primeiro conceito metafórico, criado no mundo, deveria requisitar dois outros. Logo, fica incerta qual seria a natureza desses dois outros conceitos ativados pela primeira metáfora erguida na linguagem.

A língua dos heróis forma já metáforas (que, portanto, não seriam assim tão primeiras) mas a metáfora, ou a catacrese, inventa um termo novo usando pelo menos dois já *conhecidos* (e expressos) e pressupondo pelo menos um outro inexpresso. (Ibid.)

Qual é a medida no reconhecimento da linguagem metafórica cristalizada, já não mais reconhecida como metafórica, e daquela nova, reconhecida como metafórica, é o que teóricos depois de Vico discutiram. Tomada como *fundante* a metáfora foi problematizada quanto a sua novidade e seus efeitos, por Nietzsche ([1873] 1974; [1872] 1999), Jakobson (1975), Derrida (1991 [1972];), Ricoeur (2005), Eco (1994), Lakoff e Johnson (1993; 2002 [1980]), Turner (1996), dentre muitos outros. Apesar de existirem muitas divergências entre estes autores, o presente trabalho, por eles inspirado, é um discurso em favor da metáfora como fenômeno *fundante*.

Entende-se, portanto, que expressões metafóricas têm participação especial nas construções identitárias, aqui, a metáfora “interessa como instrumento de conhecimento *aditivo* e não *substitutivo*” (Eco, 1994, p.202). Tomar essa perspectiva tem inúmeras conseqüências, algumas das quais muito importantes para a análise que se fará aqui.

## 2.3 Música Popular: “autora” e “tradutora” de identidades sociais

Detecta-se a existência da música desde tempos proto e pré-históricos, mas a sua origem e natureza sempre foram motivos de curiosidade e inquietação teórica. Definir a música de modo simples e objetivo é sempre se expor a duros julgamentos – a perspectiva anti-essencialista aqui adotada já desencoraja essa própria ânsia de definição.

Sensível a essa resistência da *música* a reduções no contexto dos estudos da cultura contemporânea, Julio Diniz, por exemplo, provoca: “pode-se ainda falar de *música* como objeto de reflexão, disciplina independente, linguagem específica ou discurso pragmático na clave dos paradoxos e dissensões contemporâneas?” (2000, p. 237). Não é nosso objetivo aqui, de modo algum, ignorar a complexidade dessa questão e de múltiplas dimensões. Esta seção se dedica, pois, a esclarecer apenas a orientação teórica básica de que partirá nossa análise, concentrada, exclusivamente, nas *letras* das músicas e, portanto, necessariamente, limitada por essa opção.

Este trabalho reconhece, com autores como Lopes-Graça (1977), Julio Diniz (2000) Astréia Soares (2002), Wander Miranda, Murilo de Carvalho, Cavalcante, Starling, Eisenberg (2004), o potencial descritivo da música de apontar e transformar construções identitárias numa sociedade. Para Astréia Soares a música ocupa uma posição forte na formação de nossa identidade cultural, o que dificultou, inclusive, a soberania do projeto nacionalista musical modernista com sua perspectiva de “arrumar” a produção musical brasileira dentro de um ideal nacional civilizador (2002, p.31). Wander Miranda, como o próprio título de seu trabalho *Brutalidade jardim: tons da nação na música brasileira* já insinua, afirma que a música popular pode oferecer algum tipo de representação de um espaço social. De forma muito relevante para este estudo, o autor anota nesse texto que “natureza e violência dominam a paleta de cores com que a música popular brasileira costuma representar o país” (2004, p.63). Identifica as décadas de 80 e 90 como significativas no relacionamento da música popular brasileira com a exclusão social, a consciência histórica e o cotidiano nacional:

O forte traço excludente da sociedade brasileira acentua o interesse de jovens músicos, compositores e bandas – Legião Urbana, Titãs ou Gabriel, o Pensador –

pelo campo minado da “grande pátria desimportante” dos versos cantados por Cazusa. As décadas de 1980 e 1990 irão propiciar, em muitas de suas melhores realizações, a emergência de vozes subalternas ou situações de subalternidades antes recalçadas, abrindo novas perspectivas para a cultura urbana, por meio da intervenção de formas musicais, como o *rap*, ao lado da permanência da atuação crítica de nomes consagrados, como Caetano Veloso e Chico Buarque. Talvez não seja exagerado afirmar que o fim da ditadura militar marca, na esfera da música popular, uma tomada de consciência muito peculiar das nossas desilusões históricas, fincada que está na reflexão sobre as relações interpessoais e de poder no âmbito da vida cotidiana. (Ibid, p. 69)

Em espírito semelhante, o historiador Murilo de Carvalho, em trabalho intitulado *O Brasil, de Noel a Gabriel*, confirma a vocação da música popular brasileira como tradutora de aspectos sócio-culturais, por conseguinte, projetista de identidade social e nacional. Este autor acredita ser um erro metodológico buscar visões do Brasil em canções que falam explicitamente dele, considerando ser mais produtivo “buscar representações do Brasil em canções que falem simplesmente do povo, de sua cultura, seus costumes, suas alegrias e tristezas, suas virtudes e mazelas, esperanças seus medos” de modo menos direto (2004, p.420).

Tanto Wander Miranda como Murilo de Carvalho participaram do seminário *Decantando a República: um inventário histórico e político da música brasileira*, promovido pela PUC-Rio. Os organizadores desse evento dizem que “decantar a República” significou perguntar às canções a serviço do estado musical da palavra, o que elas queriam e o que poderiam. Entre as respostas, encontramos as seguintes:

localizar alguns dos focos do poder que a canção tem de levar muito a sério as contradições do seu país; ou identificar (...) a imitação da vida pública, o exercício para se chegar ao mundo da política; ou, então, celebrar a singularidade do cancionista brasileiro como sujeito de uma interpretação vertical do país; ou, ainda, decodificar a alquimia através da qual a canção transformou o travo acredoce do cotidiano em outra coisa – outras palavras sobre os jeitos do Brasil. (Cavalcante; Starling; Eisenberg, 2004, p.20)

Os trabalhos apresentados, portanto, culminaram em leituras do que somos e do que não somos enquanto população brasileira e sobre o que é o país. Em consonância, basta entrarmos no *site* <http://www.dicionariompb.com.br/> do *Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira*, para constatarmos o casamento existente entre música popular brasileira e as identidades sociais e nacionais. Vejamos a primeira definição oferecida sobre esse estilo musical:

Pode-se constatar que a MPB, além de sua relevância como manifestação estética tradutora de nossas múltiplas identidades culturais, apresenta-se como uma das mais poderosas formas de preservação da memória coletiva e como um espaço social privilegiado para as leituras e interpretações do Brasil. (Ibid.)

Saliento, contudo, que há certa polêmica acerca da concepção de que o rap é “música popular brasileira”. Críticos, músicos, pesquisadores e interessados discutem qual seria o lugar de estilos como o *Funk*, o *Rap*, o *Axé*, o *Brega*, dentre outros (Vianna, 2006, p.284). O antropólogo Hermano Vianna é categórico ao dizer, por exemplo, que é “[c]laro que o trio elétrico é tradição na Bahia”; ele conta como ficou surpreso ao descobrir que grupos populares da música brasileira não constam na *Enciclopédia de música brasileira*.

Eu fui entrevistar o *É o Tchan*. Não imaginava que o grupo não estivesse inserido na *Enciclopédia*. E não tinha nenhuma outra banda do gênero. Mas tinha *As Mercenárias*, que é uma banda punk importantíssima, que gosto muito e acho ótimo que esteja lá. Mas por que os outros não estão? Eu só falava isso. As pessoas até disseram que era um artigo contra a *Enciclopédia*, e não era a minha intenção que fosse. Mas eu era contra esse tipo de pensamento. (Ibid., 285)

O jornalista e crítico musical Artur Dapieve, em entrevista intitulada “Um crítico punk”, diz que sempre achou graça nas pessoas que diziam que o rock não era música brasileira, que Maria Bethânia, sim, era um bom exemplo (Ibid., p.468). Dapieve diz que “falta perspectiva histórica” (Ibid.). Isso quer dizer que justificar com a pretensa lealdade a uma “origem” aquilo que deve ser considerado brasileiro é fechar os olhos para a história e a situação do Brasil que revelam mistura e modificações, uma coisa sempre ligada à outra (Ibid., p.470). Então o crítico musical, sem hesitar, defende a qualidade de música popular brasileira do *rap* nacional, citando como exemplo o Rappa:

Veja o Rappa, que pega ritmos indianos, mistura com música de morro. Nada mais brasileiro do que a música do rapa, goste você ou não, e eles misturam tudo, com referências tanto ao Pixinguinha quanto ao Renato Russo. Sempre achei meio idiota que num país feito por imigrantes se ficasse tentando depurar até chegar à essência das coisas. Que essência pode haver num país de imigrantes?! (Ibid., p.468)

Trata-se, antes de tudo, da não imposição, a priori, de regras sobre o que é nacional, o que é estrangeiro, o que é bom, o que é ruim, o que é popular, o que não o é, como sugere B. Negão. Este rapper explica, na entrevista *Um rapper artesão*, que se incomoda quando as pessoas desmerecem determinados estilos musicais:

Santuza: Para terminar, eu gostaria de saber de você qual é a sua relação com a rua. Em um evento que ocorreu na PUC em 2001, o “Decantando a República”, você leu um poema chamado “The Library”, de Felipe Luciano, do grupo norte-americano The Last Poets, que falava muito desse conflito entre a biblioteca e a rua, entre a arte e a vida. Como você vê essa tensão?

B. Negão: Eu vejo como algo fundamental. Para mim, é cinquenta por cento para cada lado. Eu vivo lendo, vivo no meio dos livros, mas vivo também na rua. Desde o começo das minhas coisas com música, do punk rock, eu já vivia na rua. Descobri várias coisas na rua, conseguia entrar nos lugares proibidos para menores de 18 anos e depois contava para os outros o que rolava. Então a rua é uma formação muito importante. E muito do que eu faço é isso mesmo, um mix entre a rua e os livros. Eu me sinto bem no meio disso. Eu sempre andei de ônibus em tudo quanto é lugar fico pensando na galera que só anda de carro, ficando passivo, num mundo paralelo. E eu gosto é de circular. Eu nunca fiz parte de panela nenhuma, mas sempre circulei em todas. Eu nunca tive problema em ir a um show de jazz e logo depois em outro de hardcore. Como gosto de tudo, isso é muito natural para mim. E me incomoda um pouco as pessoas que ouvem um estilo só de música e ficam falando mal de outro. Eu sempre fui mais ecumênico do que separatista. (Ibid., p.397)

O presente trabalho entende que o rap nacional é música popular brasileira, um estilo musical, sob certo aspecto, “importado”, mas que está sendo desenvolvido em âmbito nacional. Como ressalva Chico Buarque “a força da música brasileira é o poder que ela tem de assimilar essas influências todas que vêm de fora” (2006, p.180). O rap nacional trata de problemáticas sociais, narra a vida de uma parcela da população brasileira, marca diferenças culturais e econômicas que erguem grupos locais (Andrade, 1999). Quanto à polêmica se música popular brasileira deve ser Maria Bethânia, Tom Jobim, Chico Buarque, dentre outros nomes, que sempre estiveram reunidos numa mesma estante, pelas gravadoras e comerciantes, com o título de MPB, a análise vem do próprio Chico Buarque:

essa barreira entre erudito e popular não é tão evidente para nós quanto é na Europa, principalmente na França e na Itália. Lá a canção popular está relegada, com pouquíssimas exceções, a um submundo artístico. É considerada um produto

industrial/comercial e ponto. Não há nenhuma veleidade cultural em fazer música popular. E aqui no Brasil há essa maleabilidade maior. Você passa de um campo para o outro com mais facilidade. (2006, p.167)

Fenômenos musicais contemporâneos têm expandido as fronteiras de Brasil e de música brasileira, assim como têm perturbado a estabilidade da sigla. A bossa nova vem sendo reprocessada pela música eletrônica, o *rap* dialoga com o samba, com a capoeira e a embolada, todas esses gêneros e estilos seriam “reinterpretados e transformados em novas formas de se fazer música popular e de se pensar a MPB no país” (Ibid., p.12). Então, resta a certeza de que tentar delimitar, rigidamente, quais nomes devem entrar “no rol” do termo MPB é tentar “segurar bolas de sabão e impedir que elas estourem”.

Esse trabalho não se ocupará dessa tarefa – nem levará em conta as relações, sem dúvida relevantes, do rap com outras manifestações da música popular brasileira. Partiremos do pressuposto de que o rap é uma dessas manifestações, seguindo nesse ponto, em espírito, o *Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira*, que inclui um verbete destinado ao rap, coerente, entre outras coisas, com posições como a seguinte:

A cultura brasileira contemporânea, que se desdobra e não raro se divide entre o cultivado, o popular e a massa, consegue integrar criativamente esses três elementos hoje constitutivos. Quando divide menos e desdobra mais. Quando alcança estabelecer redes de cumplicidade criativas entre esses vários níveis que pareciam inevitavelmente desgarrados. Quando reúne, em uma espécie de assembléia geral permanente, diferentes falas e múltiplos sons, sentidos diversos, policromáticos, de uma cultura ostensiva e felizmente intercultural - aberta, mestiça, convivencial. (<http://www.dicionariompb.com.br/apresentacao.asp> )

Reconhecendo o potencial dos raps brasileiros da última década de “traduzir” identidades sociais e nacionais, não restando dúvida sobre seu lugar na música popular brasileira, é preciso ainda compreender o funcionamento deste gênero musical, famoso, entre outras coisas, pela sua batida rápida e pela articulação condensada da informação. Para isso, é fundamental falarmos um pouco do hip-hop e, especificamente, de sua ocorrência no Brasil, já que o *rap* é um dos elementos desse recente movimento ou manifestação cultural, que de maneira intrigante tem, cada vez mais, conquistado pessoas de toda parte do mundo. A isso dedicamos o próximo capítulo.