

E quando ser o que se é tornou-se uma fundada suspeita:

elementos de um estética de classe e do preconceito

And when to be what itself is has become substantiated suspicion: elements of a class and a preconception aesthetics

Francisco Luciano Teixeira Filho *

RESUMO: O presente artigo relata a estética de classe de um grupo social que foi chamado de pirangueiro. A partir de uma pesquisa observacional, com amparo referencial nas teorias do *habitus* e do campo, em Bourdieu, baseada na técnica de *flanagem*, reconstruiu-se a ideia do subcampo da moda de resistência, que se apresenta como contraposição ao campo da moda dominante. Com essa moda de resistência, o jovem pirangueiro traz um elemento de auto-distinção e, ao mesmo tempo, um critério de preconceito.

Palavras-chave: Estética de classe. Pirangueiro. Campo da moda.

I ntrodução

O presente trabalho aborda os *habitus* estéticos de um grupo específico da juventude da periferia de Fortaleza, Ceará. Buscamos elaborar, de forma ensaística, os comportamentos, gestos, linguagens, vestimentas etc., do jovem que chamaremos, aqui, de *pirangueiro*. Tomaremos seu gosto como uma *estética de classe* que permite sua participação no seu próprio grupo, ou melhor, que permite que sejam o que são, assumindo sua identidade dentro de um campo social posto, onde essa estética assume o valor de capital simbólico para a disputa por status, mas, por outro lado, torna-se objeto de estigmatização e segregação no espaço social.

Cabe explicar, ainda para fins introdutórios, o nome que tomamos para denominar os sujeitos desse grupo social. Na verdade, *pirangueiro* é um substantivo

(**) Uma versão preliminar desse artigo foi originalmente apresentada no IV Seminário Internacional Violência e Conflitos Sociais: Territorialidades e Negociações, em 2014, promovido pelo Laboratório de Estudos da Violência (LEV) da Universidade Federal do Ceará (UFC).

empregado popularmente, com forte teor pejorativo, nas redes sociais da internet e nas conversas dos jovens da cidade de Fortaleza. Trata-se de um termo correlato à marginal, num sentido forte, mas, num sentido mais fraco, de mau gosto ou de postura e estética lamentosa. A expressão corrente também tem variações, tal qual: *pirangs*, como abreviatura, *pirangagem*, entendido como adjetivo daquilo que é relativo ao comportamento de um pirangueiro, e *vetim*, que vem de *pivete*, forma de tratamento utilizado entre os *pirangueiros*.

É importante destacar que o universo léxico da língua portuguesa já aponta para esse conteúdo semântico há tempos. Segundo a etimologia composta no *Novo dicionário da Língua Portuguesa*, de 2010, *pirangueiro* vem de *piranga*, substantivo feminino que designa barro vermelho e um peixe fluvial brasileiro, mas que, popularmente, significa “falta de dinheiro, penúria” e, ainda, um adjetivo símile a “reles, pelintra”. O dicionário de Raphael Bluteau, de 1728, o mais antigo compêndio vocabular da língua portuguesa, traz também o termo *piranga* como sinônimo de “chulo, papa jantares [pessoa que vive às custas doutros]”. O adjetivo *pirangueiro*, acompanhado da assertória de desuso no *Novo dicionário da Língua Portuguesa*, de 2010, derivado do termo explicitado acima, tem a seguinte definição: “reles, ridículo, desprezível”. Já o *Dicionário online de português*, de acesso simples para uma camada mais ampla da população, aponta, além do significado acima, a seguinte definição para o adjetivo: “atributo de quem tira proveito de maneira desonesta da boa vontade de outras pessoas”. Além disso, traz a seguinte acepção substantiva: “indivíduo que não vale nada; pessoa ordinária; vil. Quem não possui honestidade; pessoa que se aproveita da boa vontade de outras pessoas.” O *Dicionário informal*, também amplamente difundida na rede de computadores, relaciona *pirangueiro* a *desonesto* e, além disso, coloca-o como sinônimo de *favelado*.

A pergunta que deve surgir, de imediato, é a razão de uma tal arqueologia do significado do termo *pirangueiro* e de termos reproduzido, aqui, uma expressão que corrobora com o preconceito com relação ao sujeito de nossa pesquisa. E essa interrogação não é descabida. Contudo, partindo da hipótese de que uma dada gramática é sempre lastreada de formas de poder e de violência, temos que concordar que, apesar disso, só possuímos essa gramática para nos comunicar e falar sobre nossos objetos. Nesse sentido, é preciso, então, enfrentar a própria linguagem, retorcer sua sintaxe e sua semântica, forçando-a a falar do nosso objeto de estudo sem deformá-lo ou destruí-lo. O que propomos é uma ressemantização do termo, no sentido de trazê-lo para um novo universo de significado, onde seus conteúdos não sejam, apenas, um reforço de uma segregação e exclusão, mas um entendimento da trama do tecido social que sustenta essa mesma linguagem. Portanto, esse

é nosso objetivo: investigar os elementos gerais que compõem a estética de classe do pirangueiro em Fortaleza – CE, a partir dos usos correntes da mesma estética na formação da identidade e da distinção.

Por fim, resta dizer que o presente percurso de pesquisa se reconstruiu, aqui, em três partes: a primeira composta do quadro referencial teórico da presentes pesquisa, com uma leitura de Pierre Bourdieu; em seguida, tentamos delimitar aquilo que chamamos de campo da moda de resistência, apontamos para os elementos da estética de classe pirangueira; por fim, elaboramos a ideia de contrarresistência à estética de classe e a postura existencial do pirangueiro, com a qual ele se tornou um suspeito a priori de um crime e, portanto, alvo de violência.

Metodologia

“É o flâneur que se dirige ao mercado dizendo a si mesmo que vai ver o que se passa; mas na verdade já anda à procura de comprador.”

Walter Benjamin, *Charles Baudelaire*.

Realizado em Fortaleza de dezembro de 2012 até meados de 2015, de forma não sistemática, esse trabalho buscou delinear a estética do pirangueiro, rastreando, nessa estética de classe, elementos de inclusão e de preconceito. Como se poderá notar, não se buscou, de forma alguma, uma pesquisa etnográfica. O que foi realizado só pode ser chamado de uma contemplação curiosa e reflexiva, construtora de um discurso impressionista, que diz mais sobre como um acadêmico, nascido em Fortaleza, engajado no discurso de defesa da diversidade das vivências urbanas, percebe o sujeito ao qual dirigiu seu olhar na convivência urbana.

O procedimento específico da presente pesquisa é o da vivência das experiências banais e cotidianas com a cidade e seus habitantes. Chamado de flanagem², esse procedimento, em um primeiro olhar, poderia ser considerado como uma mera vadiagem ou um passeio sem rumo, no meio da multidão dos habitantes da cidade, mas o *flâneur* é um “botânico do asfalto” (BENJAMIN, 2015, p.39). Caminhando e cruzando a multidão, o que se busca é revelar, por meio do engajamento nas experiências mais corriqueiras, aquele tipo de experiência que desaparece com a rotina. Não se pode confundir, todavia, a flanagem com o olhar analítico de um cientista social. O flanador, por definição, permiti-se às experiências com a urbe; recorre às memórias da infância; recupera tudo isso no conjunto de sua inteligência.

1 Flanagem, flanador, flaner, enfim, são formas adaptadas ao vernáculo do substantivo *flâneur*, do francês, que significa caminhante, vadio, desocupado, mas que ganha um sentido especial na literatura de Baudelaire e na filosofia de Walter Benjamin. Adaptamos esse modo de experimentar a cidade como um procedimento metodológico, tal como explicado acima.

O olhar que se pretende tomar aqui é a forma como o pirangueiro quer se mostrar e, de fato, como ele é visto a partir de um sistema de classificação de um campo social que não é frequentado por ele. Nesse sentido, o pesquisador aparece como ativo dentro dessa pesquisa, trazendo sua própria biografia, seu campo acadêmico e todos os seus pré-conceitos para dentro da presente análise.

O pesquisador, portanto, se situou não como um participante, mas como um expectador, parte da multidão, visitando shoppings, praças, ruas, saídas de escolas, regiões de comércio popular, centros de reunião pública, enfim, com o objetivo de colocar-se em contato, mas sem perder a condição de um andarilho de um centro urbano. No meio dos caminhos trilhados nessa vivência urbana, encontramos, ainda, alguns interlocutores esporádicos, que terão suas falas e personalidades aparentes relatadas, aqui, mas sem serem identificados.

Habitus e Campos de Força como conceitos chaves para uma economia de estética de classe

Pierre Bourdieu, um dos mais conceituados sociólogos do nosso tempo, apresenta uma noção diferenciada das estruturas sociais, a partir de sua noção de *habitus*. Para ele, *habitus* é um conjunto de ideias, regras, gostos, disposições, comportamentos etc., inculcados no indivíduo, durante sua biografia, pela sociedade a qual ele faz parte. Porém, em outro sentido, *habitus* também é a forma que o indivíduo estrutura o mundo ao seu redor, dota-o de sentido e de usos possíveis. Ou seja, aquilo que valorizamos, que gostamos, nossas disposições, enfim, são, ao mesmo tempo, recebidas de fora, de uma sociedade exterior e independente de nós, mas também são as nossas formas de entender e dar sentido ao mundo em que vivemos; de usar e dispor do mundo como campo de ação individual.

Os dois modos de operação do *habitus* são denominados por Bourdieu como estruturas estruturadas (*opus operatum*) e estruturas estruturantes (*modus operandi*). O primeiro tipo, as estruturas estruturadas, é o momento passivo da formação do indivíduo. O homem nasce imerso em uma sociedade com uma gramática própria que é inculcada nele através das diversas técnicas de formação moral, escolar, familiar, enfim, da cultura em geral. Nesse sentido, o indivíduo é *opus operatum*. Como coisa criada, o homem se apresenta como produto de um meio social, de valores vindos de fora, enfim, os indivíduos são resultados de uma disputa externa de capitais que se entrecrocamos desde antes dele.

Por outro lado, o segundo tipo de operação do *habitus* é o que Bourdieu chamou de estruturas estruturantes, ou seja, são as formas que vemos,

entendemos e interpretamos o mundo a nossa volta. Nesse sentido, o *habitus* se constitui como uma estrutura passiva, claro, uma vez que é formada de fora para dentro, mas também é um *modus operandi*, ou seja, uma forma que o indivíduo tem de conceber o mundo, mas também de agir no mundo. Nesse sentido, nas palavras de Bourdieu (2007, p.61), “o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o *habitus*, a *hêxis*, indica a disposição incorporada, quase postural”.

Os *habitus*, portanto, ainda nos termos do Bourdieu, “funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais históricos que, sendo universais partilhados, impõem-se a cada agente como transcendental” (BOURDIEU, 2014a, p.54). Isso quer dizer que, em outros termos, é o *habitus* que estrutura a realidade em todas as suas determinações. Mas não é só: esse *transcendental histórico* também é um senso prático de onde se derivam as estratégias de ação dos indivíduos em sociedade. Por isso, temos que entender que

o *habitus* torna possível a produção livre de todos os pensamentos, de todas as percepções e de todas as ações inscritas nos limites inerentes às condições particulares de sua produção, e somente daquelas.[...] [além disso] o *habitus* é uma capacidade infinita de engendrar em toda liberdade (controlada) produtos – pensamentos, percepções, expressões, ações – que sempre têm como limites as condições historicamente e socialmente situadas de sua produção. (BOURDIEU, 2009, p.91)

Nota-se que tal conceito exposto até aqui, enquanto um princípio prático, é uma forma amplamente difundida de perceber o mundo e de agir sobre ele. Mas essas disposições ganham corpo para estudo na medida que são duráveis e compartilhadas. Assim,

os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo se supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los, objetivamente

“reguladas” e “regulares” sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizadora de um maestro. (BOURDIEU, 2009, p.87).

Ora, com essa noção de *habitus*, importante para o pensamento de Bourdieu, só com alguma dificuldade se consegue explicar as estruturas objetivas, as formatações sociais e as lutas e hierarquias que se constituem socialmente. Até aqui, conseguimos ganhar, em termos analíticos, na tentativa de superar uma noção puramente estruturalista da realidade, reconhecendo sua gênese nas estratégias dos indivíduos. Contudo, sobre a realidade em que esses indivíduos estão mergulhados e que dão origem aos seus *habitus*, não temos quase nada. É por essa razão que em meados da década de 1960, Bourdieu elabora um novo conceito em sua teoria sociológica: o *campo*.

A noção de campo está vinculada, essencialmente, a ideia de *espaço social*. Para Bourdieu, a sociedade pode ser definida como um espaço de múltiplas dimensões. Assim como o espaço geográfico, o espaço social pode ser delimitado, medido, coordenado e relacionado a pontos de referências. Dito outro modo, da mesma forma que o espaço físico pode ser alinhado em múltiplos vetores, com diversas trajetórias, o espaço social é vetorizado em infinitas direções, que podem partir, também, de posições referenciais infinitas. Produz-se, assim, uma “topologia social” baseada numa espécie de dinâmica de forças em ação, cujo campo é uma forma de organização relativa dos seus agentes. Sendo assim, nesse espaço, cada indivíduo tem seu lugar de ocupação, que está sempre em relação com outros indivíduos. Nessa relação se estabelecem disputas sobre a distribuição e a distinção de determinadas propriedades, das quais se pode tirar uma caracterização do campo e sua diferença com relação aos outros campos, mais ou menos independentes entre eles. É nesse sentido que Bourdieu (2007, p. 135) define campo:

pode-se descrever o campo social como um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição actual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores correspondem aos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se assim nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital - quer dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto das suas posses.

Como se vê, os diversos campos sociais põem em disputa uma série de capitais, que não podem ser entendidos como meramente econômicos,

monetários. É possível falar, por conseguinte, de capital cultural, esportivo, artístico, acadêmico enfim, simbólico, num sentido geral. Cada campo, portanto, é, por assim dizer, uma economia de trocas simbólicas onde se disputa um determinado capital particular, que também define aquele campo de forças, enquanto organização dos indivíduos no espaço social.

Podemos falar, assim, de campos diferentes e independentes; organizações do espaço social que se contradizem e ressoam; formas de hierarquia social que invertem umas às outras, enfim, o campo é uma explicação potente das diversas diferenciações que existem no espaço social e, da mesma forma, uma demarcação clara dos diversos níveis de disputa que um indivíduo assume em sua biografia. Essas inúmeras disputas sociais se perdem quando observamos tudo do ponto de vista econômico, como supôs o marxismo tradicional. Isso não quer dizer que, para Bourdieu, a disputa e a dominação econômica deixem de existir. Pelo contrário, ela continua a ser a primeira ordem de dominação (BOURDIEU, 2004, p.14), mas isso não é suficiente para explicar todas as formas possíveis de poder. Nesse sentido, a noção de campo traz um conhecimento peculiar da dominação, da economia e do capital, para além daquilo que pensou Marx; uma compreensão que se estende para fora do universo estritamente economicista: trata-se da economia das trocas simbólicas, da dominação simbólica e do capital simbólico (BOURDIEU, 2014b, p.19s). Mas não é só: “o capital ‘econômico’ não age senão sob a forma eufemizada de capital simbólico” (BOURDIEU, 2009, p. 215). Ou seja, mesmo que o capital econômico seja a primeira ordem da dominação no espaço social, ainda assim ele tem que ocupar, de forma mais ou menos mostrada, alguns outros capitais, em outros campos, ou não poderia sobreviver. Basta observarmos as disputas simbólicas acirradas que os dominadores econômicos precisam se submeter em outros campos, como o político, o estético etc.

De forma simples, isso quer dizer que um indivíduo que é explorado economicamente pode, em outro campo, ser o explorador; por outro lado, um indivíduo que domina economicamente, pode ser dominado culturalmente. Essa disputa pode ser percebida no campo da moda, onde um rico burguês, ao entrar nesse jogo não puramente econômico, se torna o subalterno no campo onde comanda o estilista. Isso se dá porque o capital que domina um campo produz uma visão de mundo, um horizonte de sentido que não pode ser incorporado por quem não sabe lidar com aquela economia específica. Sendo assim, não adianta se utilizar de um capital político na economia dos capitais estéticos. Uma tentativa como essa está fadada ao fracasso. Cada indivíduo, portanto, incorpora, no seu *habitus* próprio, cada regra do jogo, cada esquema, cada valor, de forma que ele se faz apto para disputar capitais em campos diferentes, aos quais ele é iniciado ao longo de sua biografia.

Como vimos, o campo põe em disputa um capital específico. O acúmulo desse capital é o que constitui o lugar ocupado pelo indivíduo na dimensão do espaço social em que ele disputa capitais. Além disso, ter capital acumulado, seja ele econômico, político, estético, enfim, significa ter poder sobre os esquemas classificatórios e interpretativos do mundo. Com isso, deve-se dizer que a disputa de capitais é, acima de tudo, uma disputa de interpretações e classificações do mundo, como afirma Bourdieu (2013, p. 444):

o pretexto das lutas a propósito do sentido do mundo social é o poder sobre os esquemas classificatórios e os sistemas de classificação que se encontram na origem das representações e, por conseguinte, da mobilização e desmobilização dos grupos: poder evocador da enunciação que faz ver de forma diferente [...] ou que, ao modificar os esquemas de percepção e apreciação, faz ver outra coisa, outras propriedades, até então dissimuladas ou relegadas para segundo plano.

O que somos levados a concluir, com Bourdieu (2014b, p.88), é que “não é demais afirmar que a história do campo é a história da luta pelo monopólio da imposição das categorias de percepção e apreciação legítimas; é a própria luta que faz a história do campo; é pela luta que ele se temporaliza”.

Nessa medida, vemos retornar o conceito de *habitus*, agora mais potente em análise: ele reaparece primeiro como estratégias da disputa de capitais em um dado campo, ou seja, como um jogo apreendido que pode ser jogado por cada indivíduo; segundo, como forma de retroação do exterior, dos esquemas de classificação do campo, no interior. Ou seja, a partir das disputas acontecidas nos campos, das conquistas e derrotas do poder simbólico e das formas de violência simbólica, o indivíduo assimila os esquemas de classificação vencedores, criando novas estratégias de ação e novas formas de perceber o mundo.

Avançando na compreensão do nosso referencial, precisamos entender que as disputas existentes no interior dos diversos campos que organizam o espaço social interpõem uma hierarquia, uma disposição dos indivíduos no espaço. Assim, podemos dizer que “os agentes e grupos de agentes são assim definidos pelas suas posições relativas neste espaço” (BOURDIEU, 2007, p.134). Em outras palavras, como resultado direto da história das disputas de capitais simbólicos, na constituição dos poderes correlatos, se estabelece uma disposição mais ou menos durável de indivíduos no espaço social. Essa disposição, em sua duração, permite ao estudioso verificar

algumas recorrências, probabilidades e comportamentos idênticos, com os quais aqueles indivíduos se identificam. Dessa identidade de disposições, de *habitus*, que os levam a assentarem-se em lugares semelhantes no espaço social, podemos derivar a ideia de classe social que, para Bourdieu, é classe no papel, o que quer dizer que

não é realmente uma classe, uma classe actual, no sentido de grupo e de grupo mobilizado para a luta; poder-se-ia dizer, em rigor, que é uma classe *provável*, enquanto conjunto de agentes que oporá menos obstáculos objetivos às ações de mobilização do que qualquer outro conjunto de agentes. (BOURDIEU, 2007, p. 136, grifo do autor).

Ou seja, uma classe social, para Bourdieu, é uma classe de indivíduos com lugares semelhantes no espaço social, que têm atitudes semelhantes, que gostam de coisas parecidas, enfim, que partilham sistemas classificatórios, ou seja, que têm *habitus* semelhantes. O que se deve destacar, porém, é que a formação de uma classe não depende, apenas, do reconhecimento de indivíduos com relação a um mesmo *habitus*, mas, principalmente, pela distinção que existe entre as diversas classes, ou melhor, entre os diversos indivíduos que ocupam lugares diferentes no espaço social.

Como já fizemos notar, os esquemas classificatórios, surgidos das disputas, produzem um regime de diferenciação dos indivíduos por meio do acúmulo de determinados capitais, ou seja, do acúmulo de poder econômico, cultural, artístico, estético, enfim, simbólico. O quadro de disposição desses poderes gera a diferenciação dos indivíduos que compõem uma classe através da distinção dos seus estilos de vida. Nesse sentido, aponta Bourdieu (2013, p.75):

A possibilidade de ler, no estilo de mobiliário e de vestuário, o verdadeiro estilo de vida de um grupo deve-se ao fato de que não só tais propriedades são a objetivação das necessidades econômicas e culturais que determinaram tal escolha, mas também as relações sociais objetivadas nos objetos familiares, em seu luxo ou pobreza, em sua “distinção” ou “vulgaridade”, em sua “beleza” ou “feiura”, impõem-se por intermédio de experiências corporais tão profundamente inconscientes quanto um toque inspirador de confiança e discreto dos tapetes de cor bege ou o contato gélido e desconfortável com os linóleos...

Cada classe social, portanto, põe em disputa uma determinada estética que o auxilia como fator de pertença e de distinção. Isso quer dizer que o corte de cabelo, um gesto simples como o sentar-se, o gosto por um dado tipo de música, enfim, faz parte de uma disputa de capital estético dentro de um dado campo, valorizado por um dado *habitus* condizente com aquelas forças em disputa nas relações sociais. Assim, belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, enfim, são categorias que dispomos, na prática, como estratégias de ação, mas que, elas mesmas, estão em disputas constantes e são dominadas, na sociedade, por aqueles que mais detêm o poder simbólico sobre elas.

Com o que foi dito, fica claro que as categorias classificatórias, tão naturais em nossos discursos e práticas, são, elas mesmas, produtos das disputas em campos de forças, resultados de estratégias inovadoras de ações individuais. No processo em que se acumula poder simbólico, também se estabelece estruturas categóricas de classificações mais ou menos rígidas, com as quais os próximos disputantes de capitais terão que lidar para poder permanecer no jogo. Quanto mais um dado esquema de classificação se acha arraigado nos *habitus* individuais, mais eles se tornam quase-sólidos, duráveis e se institucionalizam.

Um exemplo claro dessa interpretação é o sistema jurídico de uma dada sociedade. As leis e regras, originadas em diversos campos de forças, ao se tornarem poderosas o suficiente, se estabelecem e se cristalizam em legislações duráveis, impositivas e válidas para os mais diversos campos possíveis. Com isso, pode-se entender o que quis dizer Bourdieu (2009, p.223) com tal afirmação:

o direito não faz senão consagrar simbolicamente, por um registro que eterniza e universaliza, o estado de relação de forças entre os grupos e as classes produzidas e garantidas praticamente pelo funcionamento desses mecanismos.

Esse quadro de cristalização do poder se configura como uma institucionalização de esquemas classificatórios que se tornam violentos, na medida que são rejeitados ou contraditos em algum campo social ou por alguma classe. Esse quadro de violência estabelecido por aqueles que acumulam capital simbólico é chamado, por Bourdieu, de *violência simbólica*, definida da seguinte forma, em contraste com a violência comum,

... a violência aberta, a do usurário ou do senhor sem piedade, choca-se com a reprovação coletiva e se expõe a suscitar seja a resposta violenta, seja a fuga da vítima,

isto é, nos dois casos, por causa da ausência de qualquer recurso, a aniquilação da própria relação que se pretendia explorar; a violência simbólica, violência branca, invisível, desconhecida como tal, escolhida tanto quanto sofrida, a da confiança, da obrigação, da fidelidade pessoal, da hospitalidade, do dom, da dívida, do reconhecimento, da piedade, de todas as virtudes, em uma palavra, que honra a moral da honra, impõe-se como o modo de dominação mais econômico porque é o mais conforme à economia do sistema. (BOURDIEU, 2009, p.213).

A violência simbólica, dessa forma, em contraste com a violência aberta, é um tipo de agressão da qual participa a própria vítima, a partir da naturalização da ação de agressão. Trata-se, pelo que se disse, de um feitio do próprio esquema classificatório produzido nas disputas de capitais simbólicos, se impondo como um poder simbólico, constituindo-se como uma disposição do agir, como *habitus* no indivíduo violentado. Isso implica que a violência simbólica, assim como o poder que a gera, são legitimados pelo próprio violentado. A violência simbólica, por conseguinte, junto com seu par comum, a violência física, aberta, tem por objetivo submeter um indivíduo, grupo ou classe aos esquemas de classificação hegemônicos, que resultam das disputas de capitais. Ou seja, esse poder simbólico, que atua sobre o indivíduo, o faz exatamente na mesma medida em que atua sobre a percepção individualizada, arrumação do espaço social, acolhendo e naturalizando seu posicionamento subalterno. É dessa forma que Bourdieu (2014, p.59) se coloca, em *A dominação masculina*:

[o] efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognocentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *habitus* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma ralação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma.

Por fim, vale afirmar que o quadro de violência simbólica e de violência aberta são bastante comuns nos campos diversos, incluindo o da moda. Basta observarmos as classificações impossíveis de beleza feminina, tão interiorizada em *habitus* individuais, que levam muitas mulheres à morte por inanição. Mas não é esse nosso ponto. O que queremos é discutir a estética do grupo pesquisado.

Uma estética em reação

Em 1899, Thorstein Veblen publica *A teoria da classe ociosa*, onde o autor elabora sua teoria do consumo conspícuo, que consiste na adoção de certos padrões de consumo, cada vez mais custosos, com o objetivo de garantir a distinção social devida a quem pode consumir tais bens. Nesses termos, vemos que “por ser o consumo dos bens de maior excelência prova da riqueza, ele se torna honorífico; reciprocamente, a incapacidade de consumir na devida quantidade e qualidade se torna uma marca de inferioridade e de demérito”(VEBLE, 1987, p.37).

O chamado *Efeito Veblen*, advindo dessa teoria do consumo conspícuo, é baseada na ideia de que um dado bem, material ou cultural, consumido para ostentar status social, tende a se valorizar cada vez mais, devido, exatamente, ao seu consumo ostentatório. Ou seja, o ato de se consumir um bem cultural ou material o valoriza, dentro da sociedade, exatamente porque o seu consumo propicia um grau cada vez maior de distinção entre os que consomem e os que não consomem. Nesse sentido, podemos ler: “na grande maioria dos casos, o motivo consciente de quem usa ou compra vestuário conspicuamente dispendioso é a necessidade de se conformar com o uso estabelecido, e de viver à altura do padrão adotado no tocante ao gosto e à respeitabilidade.” (VENBLE, 1987, p.78).

Esse padrão de consumo de uma classe ociosa, ostentatória, dominante, tende a se homogeneizar dentro da sociedade, tornando-se um padrão de status almejado por todos. Contudo, mesmo que tais bens sejam valorizados por todos, apenas uma pequena camada da população pode consumi-los no grau necessário de ostentação, garantindo-se, assim, sua distinção social. Por isso, nas palavras de Veblen (1987, p. 41),

a classe ociosa está no topo da estrutura social em matéria de consideração; e seu modo de vida, mais os seus padrões de valor, proporcionam à comunidade as normas da boa reputação. A observância desses padrões, em certa medida, torna-se também incumbência de todas as classes inferiores da escala. [...] O resultado é os membros de cada camada aceitarem como ideal de decência o esquema de vida em voga na camada mais alta logo acima dele, ou dirigirem as suas energias a fim de viverem segundo aquele ideal. Sob pena de perder seu bom nome e respeito próprio em caso de fracasso, devem eles, pelo menos na aparência, conformar-se com o código aceito.

Apesar dessa teoria de Veblen ter ganhado muito eco, a discussão sobre o consumo conspícuo e a moda se desenvolveu bastante, ao longo do século XX, e encontrou um forte interprete no filósofo francês Gilles Lipovetsky, em seu já clássico da moda *O império do Efêmero*, de 1987. Nesse livro, o autor subverte análise de Veblen e analisa a moda desde o seu surgimento moderno, não como um mero fator de distinção social de classes, mas como “trabalho contínuo, inexorável mas imprevisível, efetuado pelo ideal e pelo gosto das novidades próprias das sociedades que se desprendem do prestígio do passado” (LIPOVETSKY, 2009, p.60).

O que Lipovetsky deseja é superar a noção de que a moda é um mero fenômeno determinado socialmente, que induz as classes superiores a manterem-se em constante movimento de diferenciação, de ostentação e de consumo do supérfluo, a fim de garantir, simbolicamente, sua superioridade, enquanto as classes inferiores lutam para se aproximar desse ideal estético, ainda que de forma distante. Essa empresa leva o autor a uma visão democrática da moda, ou seja, um pensamento que liga a moda à pluralidade.

A proposta interpretativa de Lipovetsky afirma que as interpretações sociológicas da moda não são capazes de explicar as particularidades do fenômeno, principalmente se considerarmos a tendência de esfacelamento do sistema de moda, advindo do fim daquilo que o autor chamou de moda de cem anos e da alta costura. O que caracterizaria a moda, na contemporaneidade, é seu aspecto aberto e puramente individualista, jovem, democrático, plural e livre. Nessa nova moda, o que interessa, portanto, não é “prevaler sobre os outros pela suntuosidade ostensiva, mas fazer falar de si exibindo uma diferença provocante de ‘liberdade’” (LIPOVETSKY; ROUX, 2005, p.64).

A tendência atual da moda, pelo que vimos, não é tanto a cobiça para se igualar aos padrões dos circuitos superiores, mas distinguir a si mesmo, coordenar espontaneamente a própria aparência, usando, para isso, inclusive a moda de reação. Tal fenômeno pode ser expresso nos seguintes termos:

[a] fragmentação do sistema da moda liga-se, ainda, à emergência de um fenômeno historicamente inédito: as modas de jovens, modas marginais, que se apoiam em critérios de ruptura com a moda profissional. [...] Com as modas jovens, a aparência registra um forte ímpeto individualista, uma espécie de onda neodândi, consagrando a importância extrema do parecer, exibindo o afastamento radical com a média, arriscando a provocação, o excesso, a excentricidade, para desagradar, surpreender ou chocar. (LIPOVETSKY, 2009, p. 145s)

Portanto, diante de Veblen, Lipovetsky ganha terreno no nosso intento de analisar uma cultura estética de oposição. Veblen ficaria extasiado diante de uma estética de classe que se põe em completa oposição com as classes superiores, ou seja, uma moda que não pretende se alinhar aos padrões superiores, mas, pelo contrário, chega a ser-lhes antagônica. Como se faz notar, Lipovetsky (2009, p. 147) acredita que “o parecer não é mais um signo estético de distinção suprema, uma marca de excelência individual, mas tornou-se um símbolo total que designa uma faixa de idade, valores existenciais, um estilo de vida deslocado, uma cultura em ruptura, uma forma de contestação social”.

Contudo, ao mesmo tempo, Lipovetsky perde terreno no sentido de compreender o objeto estético da moda em uma compreensão holística, tanto individual, quanto social. Em outras palavras, o autor de *O império do efêmero* compreende bem que a moda é um fenômeno de origem individual, uma postura quase política do sujeito, mas deixa de perceber, por outro lado, que tais posturas, comportamentos e gostos também têm raízes sociais. Nesse sentido, tendemos a ganhar com o quadro referencial de Pierre Bourdieu.

Portanto, avançamos numa nova compreensão dos sistemas de moda, de gosto, enfim, que sabe que

a ciência do gosto e do consumo cultural começa por uma transgressão que nada tem de estético: de fato, ela deve abolir a fronteira sagrada que transforma a cultura legítima em um universo separado para descobrir as relações inteligíveis que unem ‘escolhas’, aparentemente, incomensuráveis... (BOURDIEU, 2013, p.13s).

Isso quer dizer que a proposta alternativa que seguimos, com Bourdieu, é aquela que busca aquilo que é profano no sagrado; se a cultura, a arte, o gosto, a moda, enfim, são uma espécie de consumo distintivo, envolto na aura do bom gosto, do belo, a proposta que ousamos é a de interpretá-las a partir da transgressão dessas fronteiras e classificações. Ou seja, tomamos o gosto como um campo estético geral, onde se disputa um capital que, em seu acúmulo, produz um poder simbólico capaz de classificar o bom e o mau gosto; o belo e o feio.

Além disso, rompemos as fronteiras do gosto, em si, nos limites desse trabalho. Ou melhor, desconsideramos, para fins analíticos, as diferenças essenciais que se interpõem entre a apreciação de uma obra de arte e o penteado utilizado². Nesse sentido, pensamos os comportamentos estéticos, no geral, como estratégias, mais ou menos coerentes, de distinção social com origem em estratégias individuais de capitalização da própria aparência.

² Embora tenhamos plena convicção de que essa tábula rasa é inadequada, para os fins desse trabalho, não teremos prejuízos com isso.

Disso se deduz, pelo que foi mostrado até aqui, que o consumo estético, a moda, deve ser pensada como uma estratégia de ação, utilizada com liberdade pelos indivíduos. Numa palavra, a moda é entendida, aqui, como *modus operandi*; como sistema de disposições individuais. Nesse sentido, trazemos para o bojo da análise o poder explicativo de Lipovetsky, quando ele dá à moda um caráter de liberdade individual e de afirmação autônoma. Por outro lado, também entendemos a moda como *opus operatum*, ou seja, como produto de disputas de um campo social, onde o capital estético está em jogo; onde se disputa a distinção; onde se estabelece um sistema de disposições duráveis e distribuídos em amplos segmentos sociais.

É nesse sentido que buscamos entender a estética de classe do pirangueiro, que assumiu uma moda peculiar. O adorno do corpo, a vestimenta, os penteados, enfim, têm se constituído como marca, de um lado, de identidade de um grupo social bem demarcado, mas, por outro lado, de segregação social cada vez mais enfática. Em termos próprios do nosso referencial teórico, os jovens têm estabelecido uma estética de classe particular que serve como marca objetiva para a distinção interna, ou melhor, como identidade de ser do grupo que é, mas também para a violência, física e simbólica, que sofrem da população em geral, mas também dos aparelhos de repressão do Estado. Em pontos de vista diferentes, do lado de lá, temos os jovens “rochedos”³, que se identificam como um grupo mais ou menos homogêneo, de gostos e valores aproximados; do lado de cá, em contraposição, a estética desse grupo tem se constituído como marca intersubjetiva de discriminação –como vimos na evolução do léxico do termo pirangueiro, acima, ele é marginal, de mau gosto; o favelado perigoso.

Queremos propor, portanto, que o *campo da moda* constitui uma espécie de *subcampo de resistência*, onde a disputa de capital estético que se constrói é aquela que se faz como uma contraposição à moda dominante, ou melhor, os padrões gerais da estética burguesa, tanto neoclássica, quanto a moda jovem, que Lipovetsky aduz. O que buscamos mostrar é que o pirangueiro “abandonou” os esquemas classificatórios do campo da moda, construindo uma estética própria que, apesar de apreciada pelos seus participantes, é sabida como mau gosto, por seus reprodutores, do ponto de vista do campo superior. Ou melhor, o pirangueiro reconhece que o seu gosto é considerado mau gosto, estética marginal e de marginal, mas não se recusa a assimilá-la. Pelo contrário, ostenta-a como sua distinção e seu capital.

Ora, para Bourdieu (2013, p.49), “a legitimidade da disposição pura é tão totalmente reconhecida que nada faz lembrar que a definição da arte e, através dela, da arte de viver, torna-se um pretexto de luta entre as classes”. Em

3 Na linguagem próprio do pirangueiro, rochedo é um qualificador de sujeito, atitude, situação, enfim, que é positiva, boa.

outras palavras, através da distinção dos modos de vida – distinção essa propiciada, em grande medida, pelo consumo da moda – se estabelece, mais do que escolhas banais, uma luta de classes. Se essa clara distinção é correta, do ponto de vista dos grupos dominantes, tornando os dominados distintos por não alcançarem o estilo de vida daqueles primeiros, temos que supor, no sentido oposto, que a estética piranguieira reverte a situação: aqueles que não adotam o estilo de vida do subcampo da moda de resistência também são excluídos do espaço social limítrofe da pirangagem. Claro que esse resultado não é ruim para os contendores de capitais do campo da moda dominante, mas o resultado conflituoso dessa mútua exclusão se tornou bastante evidente em nossas observações.

Vejamos esse problema mais de perto: nesse subcampo da moda do *pirangs*, o *playboy*, entendido como alteridade, é o que é exatamente porque ele não adota o estilo de vida distintivo dos piranguieiros. No imaginário da periferia, o “playboy é uma pessoa que presumidamente tem facilidades na vida, aboca a todas as oportunidades do sistema, pode realizar tudo o que deseja, tudo o que tem vontade de fazer.” E mais: “No imaginário da favela, ele é justamente a figura de qualificação da ordem excludente da cidade.” (SÁ, 2011, p.346). O playboy é, por isso, o diferente, em um sentido muito próprio: ele é o que o piranguieiro desejaria ser, mas não pode ser.

Portanto, o playboy é um outro. Contudo, o ser playboy ainda é do imaginário do piranguieiro; ser playboy é conquistar reconhecimento – “ama-se o playboy; odeia-se o playboy.” (SÁ, 2011, p.346ss). Há uma situação de duplo vínculo, nesse contexto de desejo e de repulsa à essa forma de alteridade: por um lado, o playboy é o outro, aquele alvo preferencial de ataque, o de vida fácil; por outro, o playboy é o que se desejaria ser, mas com a consciência de que não se tem como ser. Isso se constitui num claro reconhecimento dos capitais simbólicos circulantes nos espaços superiores da sociedade. Ou melhor: o subcampo da moda da classe dos piranguieiros se articula como uma estética de resistência; eles sabem que são os marginais da sociedade; eles se reconhecem como os outros indesejados no espaço social. Mas, por outro lado, eles desejam acessar os espaços que estão excluídos; eles almejam serem, eles mesmos, a classe contra a qual reagem. Contudo, numa espetacular consciência de classe, ou melhor, num estado cognitivo privilegiado das lutas de capitais que dominam o espaço social, o piranguieiro sabe que não tem como, pois seus esquemas de classificação e de percepção da realidade estão estruturados de forma a não dar-lhes nenhuma estratégia possível senão aquela que já adotam. Assim, ele resiste em seu próprio subcampo, onde ele é o rei.

É necessário dizer, ainda, que o *habitus* estético do pirangueiro tem total repercussão na topografia social. O espaço social se organiza, também, pelo campo da moda. Nesse sentido, não é errado dizer que a aparência pessoal, a roupa e os ornamentos encontram-se com fonte fundamental de distinção dos indivíduos e de sua separação, aproximação e distribuição no espaço social. Senão, vejamos:

as tomadas de posição, objetiva e subjetivamente, estéticas – por exemplo, a cosmética corporal, o vestuário ou a decoração de uma casa – constituem outras tantas oportunidades de experimentar ou afirmar a posição ocupada no espaço social como lugar a assegurar ou distanciamento a manter. (BOURDIEU, 2013, p.57)

Isso implica que, por um lado, o campo dominante da moda distingue os circuitos inferiores e superiores, reforçando a dominação simbólica existente; por outro, o subcampo da moda do pirangueiro, reforça tal distinção, mantendo-se no lado de baixo do espaço social, mas estabelecendo uma subdivisão: o espaço em que o pirangueiro coordena e distribui os capitais estéticos em uma clara economia de resistência. Nesse sentido, se estabelece uma segunda hierarquia social, dessa vez restrita aos ambientes da periferia ou da favela. Os disputantes desse capital do subcampo do pirangueiro reconhecem os poderosos locais como “bichões” (cf. SÁ, 2011), ou seja, aqueles que detêm o poder simbólico no campo específico estudado. Isso quer dizer, portanto, que o subcampo da resistência interpõe outros esquemas de classificação e de percepção, onde, em muitos casos, até mesmo a violência se torna um capital.

Evidente que a interação entre os campos e a sobreposição dos campos dominantes nos levaram a perceber que a resistência à prática da criminalidade é amplamente distribuída entre os pirangueiros. Os mesmos compartilham boa parte dos esquemas de classificação dos campos dominantes e, nesse sentido, resistem ao crime. Contudo, na nossa flanagem pela cidade de Fortaleza, notamos uma espécie de aura ao redor do “bicho solto”, daquele que virou criminoso, quase como uma tendência ao romanceamento do “vida loka”, como foi comum em períodos onde o poder constituído foi tão perigoso, para os modos de vida, quanto o poder dos “fora da lei”. Basta observarmos a aura existente ao redor do cangaço e dos cowboys.

Essa recusa ao crime, seguida de uma glamourização do mesmo, foi percebida em uma interlocução com um flanelinha na região do Papicu, nas proximidades do Hospital Geral de Fortaleza. O mesmo relatou ter sido

preso por um pequeno furto para comprar drogas. Exaltou sua conduta, dizendo que a vida no presídio é boa. É uma engorda: só comer e dormir. Alguns minutos de interlocução depois, o mesmo afirmou que o presídio é um inferno; que a comida é estragada, que sofreu violência, enfim, que bom mesmo era ficar internado no hospital, onde ele teve que ficar por pouco mais de um mês, devido a um ferimento a faca causado por um concorrente no cuidado dos carros.

Fica translúcido que o romanceamento das práticas criminais funciona quase que como um capital de disputa, onde o pirangueiro que caiu no crime se coloca como um superior; como alguém que está no controle da situação e gosta de fazer o que faz. O crime é usado como capital de disputa e prestígio. Contudo, esse mesmo prestígio não dura nem mesmo na fala do interlocutor: ele cai em si e percebe que sua vida é terrível; que suas práticas o levarão à autodestruição. Mas numa clara limitação de estratégias de ação, vindo de um *habitus* criado já dentro desse universo, com todas os horizontes fechados para a ação, o pirangueiro recorre ao “foi tudo friamente calculado”; estou no controle de tudo.

Cabe, agora, entender os elementos constitutivos da estética do pirangueiro. Contudo, antes é preciso ressaltar que elencar todas as variantes da estética de classe não seria possível, nesse breve trabalho. Quiçá seria possível num trabalho mais amplo, pois o gosto, em um campo social, está em disputa e, portanto, em mutação. Contudo, como mostramos acima, essa estrutura ou classificação do que é belo e do que é feio tem uma duração determinada e, por isso, nos permite uma análise. Mas mesmo assim, os casos destoantes são possíveis e, na verdade, são necessários, em Bourdieu. Dessa forma, o que buscamos, aqui é uma tipificação idealizada, mas que nos sirva de mote para compreender os padrões estéticos da classe que chamamos de pirangueiros. Essa estética de classe, no que ficou demonstrado, é uma classe no papel, como explicamos acima. O que traremos, agora, é aquilo que se mostrou mais no processo de observação que constituiu esse trabalho.

A estética do pirangueiro em oposição a estética burguesa

O primeiro fato a se notar é que o “vetim” não é neoclássico. O que isso quer dizer? Quer dizer que a estética burguesa clássica, surgida em meados do século XVIII, sóbria, geométrica, branca, limpa, harmoniosa, de tal forma empalidecida que chega a ser imperceptível – um pano de fundo – encontra vaga ou nenhuma repercussão na estética de classe que estudamos.

O jovem pirangueiro é dado à cor, ao extravagante, ao exagero, à desarmonia, à ostentação. Sua presença não deve permanecer despercebida; sua aparência

deve ser notada, mesmo que para ser repudiada. O pirangueiro assume, mostra, enfim, faz-se notar como tal. Nesse sentido, a característica do contraste pelo excesso, pelo diferente, enfim, dá consistência à essa estética de classe própria.

Essa interpretação ainda é cabível, mesmo com o surgimento da estética jovem, apontada por Lipovestiky. A tendência surgida com o fim da alta costura não desaparece com o esquema geral da moda: o estar dentro (*in*). Estar em dia com a moda, hoje, diferente do passado, é ser despojado, criativo, livre. Ora, quem, por acaso, não esteja em acordo com esse vago padrão, está fora (*out*). O esquema geral da disputa desse capital, no campo da moda, continua o mesmo. Os detentores do poder simbólico nesse campo continuam com capacidade de dizer o que pode e o que não pode naquela temporada. Contudo, o pirangueiro sempre está fora (*out*), pois está dentro de outro campo (*in*). E mais: sempre está fora porque seu campo é constituído de modo que a estratégia seja subverter o campo da moda dominante. Nesse sentido, estar dentro, para o pirangueiro, é estar fora do circuito do playboy. Mesmo que, como vimos, o grupo ou classe que recebe o título de playboy assuma uma atração quase antropofágica no pirangueiro (SÁ, 2011, p.346ss).

Pois bem: A estética burguesa, a moda da classe dominante, enfim, é, como pudemos argumentar, dominante nos seus campos de forças. O exemplo disso é a ambientação das nossas próprias vidas: a cidade. A estética burguesa, também aí, vige com enorme força. Nosso meio ambiente central é marcado pelo paisagismo ordenado e planejado, pelas ruas amplas e retilíneas, pela disposição dos prédios seguindo leis de continuidade e harmonia, formando quase que uma museologia da cidade viva. Mesmo as linhas pós-modernas, completamente desligadas dessas regras, segue uma regra do campo dominante: a cidade construída para o negócio.

Em oposição a isso, a cidade, em suas periferias e favelas, habitat próprio do pirangueiro, é desordenada, barroca, cheia de travessas, ruelas e becos, incompatível com os negócios e com a harmonia. A favela, nesse sentido, é a não cidade, se entendermos a forma dominante do urbanismo burguês. Nesse sentido, tudo o que é pirangueiro se apresenta como mau gosto, como elemento estranho, como vulgo. O seu som agride; sua vestimenta destoa; seu corpo é uma mensagem imoral; sua linguagem tem uma melodia marginal. Por isso ele não é bem-vindo nos ambientes das classes superiores.

A musicalidade

O que podemos perceber, em nossa observação, é que a música do pirangueiro é o Funk, em suas mais diversas versões. Trata-se de um estilo musical

baseado na rítmica sincopada, com fortes apelos eletrônicos e com pouco ou nenhum corpo instrumental, mas ainda ligada aos timbres metálicos, lembrando suas origens no soul e no jazz estadunidenses.

As linhas de baixo deixam de ser instrumentais e ligam-se às vocalizações monossilábicas. A melodia é simples, sempre ligada à fala do MC, o que confirma sua origem popular e, em certa medida, anti-erudita.

As mensagens e os temas também se opõem aos padrões da alta cultura nacional; variam da ostentação até o teor erótico, passando, inclusive, pela autoafirmação do campo e pela crítica social. Durante nosso período de observação, um de nossos interlocutores chegou à seguinte classificação de estilos:

1) O *funk* “*putaria [sic!]*”, ou seja, o funk com mensagens sexuais, eróticas, geralmente com letras que reproduzem uma imagem da mulher como objeto sexual. Esse tipo de escuta foi percebido em *reuniões de finais de semana*, na rua, em ambientes públicos, uma vez que, em Fortaleza, os bailes funks estão proibidos, desde 2001. Pelo que pudemos perceber, esses encontros sempre se formavam de forma espontânea e funcionavam como uma espécie de dessublimação da sexualidade e, também, da violência.

O caso mais emblemático que pudemos observar foi o da Praça da Lagoa de São Cristovão, ao lado do Centro Urbano de Cultura, Arte, Ciência e Esporte (CUCA) do Jangurussu, na região da grande Messejana, em Fortaleza. Logo após a inauguração da praça, em 2012, o local se tornou um ponto de encontro da comunidade, com pequenos vendedores de comida e divertimento para as crianças. Aos poucos, alguns carros de som passaram a tocar funk e, em pouco tempo, a região se transformou em um grande baile que reunia algumas centenas de jovens das regiões próximas – inclusive inimigos. A situação permaneceu assim até a primeira morte, quando a Polícia Militar passou a coibir as reuniões naquele lugar.

2) O *funk ostentação*, baseado na valorização de um estilo de vida playboy, sempre com esbanjamento e demonstração de status social. Esse tipo de escuta também esteve muito presente nesses *encontros de finais de semana*, assim como nas famosas “caixinhas” (um pequeno rádio digital que toca músicas baixadas da internet) dos pirangueiros. O conteúdo, como dissemos acima, é de ostentação de carros, motos, joias, dinheiro, num estilo de vida que é mais desejado do que vivido pelos sujeitos estudados.

3) O chamado *funk consciente* também foi percebido, mas em escutas individuais, não nas reuniões de final de semana. Trata-se de um conjunto

de letras que falam sobre o cotidiano de uma favela ou da periferia. Tendem a ser críticas do Estado e do seu braço armado, a Polícia. Adotam críticas sociais severas e politicamente engajadas.

4) O *funk proibidão (apologia)*, baseado na exaltação da resistência armada da favela e, até mesmo, do crime organizado. Embora tenhamos amplo conhecimento de sua existência, não foi encontrado em nossas observações. Talvez por não termos realizado uma pesquisa sistemática e etnográfica, mas uma observação baseada no passeio contemplativo da vida urbana, o que não permitiu um aprofundamento tão grande na temática.

5) O *funk melody*, aquela variante do estilo mais difundida no espaço social, que também é adotada fora das regiões que lhe deram origem, foram encontradas com pouca frequência nos ambientes dos pirangueiros. Em um caso, chegamos a ouvir críticas aos funks enquadrados nesse estilo. Além disso, sua escuta foi quase sempre individual e, quando coletiva, foi reproduzida em espaços de playboys.

Algo ainda merece ser comentado a respeito dos interpretes dos funks. Os funkeiros ou MCs, enfim, geralmente não têm formação musical. São amparados por poucas técnicas, sendo, no geral, práticos musicais. Autodidatas, encontram nessa profissão a ascensão social e um capital que é disputado. O acesso à produção de funks é uma espécie de saída, junto com o futebol, da situação de pobreza ou miséria em que os jovens se encontram nas favelas. Ou seja, é uma das poucas aberturas de horizontes; uma rara estratégia de progresso social que não envolve o crime.

A indumentária

A vestimenta do pirangueiro, como dissemos acima, é dada à cor, ao extravagante, ao diferencial. Sempre trazendo marcas específicas, produzida em materiais sintéticos e com estampas ou texturas, lembra o antigo *habitus* dos surfistas de Fortaleza.

Na vestimenta do pirangueiro, pudemos encontrar cores fortes, saturadas, com estampas que insinuam o movimento. Não há unidade de conjunto na vestimenta, ao contrário da moda jovem do campo dominante, que segue tendências e articula estilos. Não é raro eles se apresentarem com camisas de modelo comportado, como uma pólo listradas, por exemplo, e uma bermuda nas cores do reggae, numa clara inter-relação de campos sociais. Junto com tudo isso, temos a presença de um boné de aba reta, podendo ou não está fora do eixo da cabeça.

A vestimenta do pirangueiro é marcada pela desconjunção da moda vigente. Trata-se, hoje, de mau gosto. É imediatamente reconhecida como roupa de marginal; objeto que significa, para aqueles que estão fora do campo da moda de reação, um signo do perigo e do rejeitado.

Isso se coaduna com acessórios utilizados. As correntes de prata, anéis e brincos são bastante admirados, embora não tenhamos percebido o excesso, como os velhos *habitus* de rappers e funkeiros de ostentação.

O corpo próprio

O corpo do pirangueiro quer passar uma mensagem. Ele se orna com tatuagens que demonstram uma profissão de fé, a confiança na intervenção divina (Deus é fiel), uma filosofia de vida (Vida Loka) ou algum sentimento profundo, tal como o amor por algum ente querido. Imagens mais significativas, tal como a folha de maconha ou arquétipos da cultura popular também são comuns em suas tatuagens.

A que chama mais a atenção é a tatuagem de palhaço que, segundo os programas policiais, o que foi confirmado por vários dos nossos interlocutores, identifica aquele indivíduo como matador de policiais (ou, pelo menos, um entusiasta dessa ação). Em nossa observação, não identificamos ninguém com esse ornamento no corpo.

A característica geral de tais tatuagens são o baixo teor técnico na sua feitura, o que torna o corpo próprio do pirangueiro um objeto de rejeição por inteiro.

Ainda como mensagem corporal, os cortes de cabelo à navalha, com desenhos com ou sem mensagens claras, assim como a descoloração dos fios são bastante comuns.

O que percebemos é que o corpo próprio do pirangueiro é construído na forma da resistência. Ele não se deixa convencer do porte regular, delicado ou firme, daquilo que caracteriza a elegância burguesa. Sua própria existência é uma obra de oposição. Trata-se de uma estética da própria existência como resistência.

A linguagem

A linguagem do pirangueiro é melodiosa. Ao contrário da sua música, não tem ritmo marcado, mas se arrasta sem tempo definido. As vogais se alongam bem mais que o normal. Algumas consoantes desaparecem nessa linha melódica, principalmente os “s” e os “r”. É sempre presente, também, um

sotaque regional, mas repleto de gírias novas, como “de sal”, “rochedo”, interpoladas com uma linguagem regional mais tradicional, já em desuso na capital, como “cumadi”, “nego” etc.

O pirangueiro também usa o corpo para falar. Seus gestos, sinais, gíngua, enfim, aponta para uma pessoa que, embora aparente estar sem controle do movimento, esta, pois sempre passa uma mensagem. Basta observarmos os símbolos feitos com a mão, que são quase que sinais de iniciados, em grupos secretos, que identificam o jovem com alguma torcida organizada ou grupo particular.

A contrarreação dos campo dominante

Como podemos perceber na reconstrução do léxico na língua portuguesa, o termo pirangueiro aponta para um tom pejorativo. Trata-se de uma alcunha que deseja rebaixar e reduzir seu alvo ao grau zero da sociedade. O pirangueiro, portanto, é aquele que deve voltar ao seu lugar no espaço social; deve recolher-se ao seu espaço isolado, onde seu mau gosto e sua aparência ruim se tornem invisíveis socialmente.

Essa condição foi, durante essa pesquisa, largamente observada em lugares públicos de frequência variada. No Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura e em um shopping da capital pude perceber que o pirangueiro não é bem-vindo em lugares públicos frequentados por participantes do campo da moda superior. Os comentários e os risos, ao verem um pirangueiro, são visíveis. Os adolescentes, andando em grupos íntimos, na presença do nosso sujeito, lançam logo o comentário “olha o pirangues!”, seguido de risos. No shopping não é diferente. Os seguranças claramente mudam suas rotas, avistando um grupo identificado como pirangueiro.

Porém, como vimos, o pirangueiro construiu um campo diferenciado para si, onde seus *habitus* não aparecem, meramente, como maus, mas como seu modo de vida. Pudemos perceber, no entanto, que o próprio pirangueiro identifica a sua disputa de capitais estéticos como uma disputa marginalizada. Mas isso não o impede de, como estratégia do seu próprio campo, exercer esse comportamento marginal como forma de afirmação de si. Não é à-toa que muitos deles descambem para o mundo do crime.

Essa total afirmação do modo marginal de vida leva os círculos superiores do espaço social a uma clara contrarreação, que vem, primeiro, como preconceito excludente, claro, como ficou mostrado acima, até mesmo pelo conteúdo semântico do termo pirangueiro, mas também como violência, simbólica e física.

A violência simbólica, pelo caráter altivo do grupo estudado, não se apresenta tanto, exceto pela admiração exercida pelo modo de vida do playboy, que se apresenta como um desejo a ser alcançado, mas bloqueado. Por outro lado, a violência aberta, física, enfim, não tem máscara. O pirangueiro é alvo da violência dos seus pares, coabitantes do mesmo espaço social, mas também do aparato policial do Estado. A situação mostrada por Leonardo Sá (2011), no Serviluz, região periférica do litoral leste de Fortaleza, pode muito bem ser extrapolada para todas as periferias e favelas da capital.

Morar numa favela, fazer parte de um campo que valoriza um capital estético diferente, enfim, se tornou o fundamento de uma suspeita perene sobre o sujeito. Não por menos, ações como mandados de busca coletivas em 340 casas de uma favela (SSPDS, 2014), atitude do poder instituído que colocam, claramente, uma classe inteira em condições de suspeitos, não são raras nas periferias da capital cearense.

Nos circuitos inferiores da cidade, ser o que se é tornou-se um risco. O baculejo⁴, exercido com tapas e chutes, beirando à tortura legalizada, como aponta Sá e Santiago Neto (2011), é uma prática bastante comum. Para os pesquisadores citados, “todos os que estão na praça e becos das favelas durante as madrugadas estão correndo o risco de sofrer algum tipo de agressão policial” (SÁ; SANTIAGO NETO, 2011, p.155). Mas pude perceber, através das observações que fiz em lugares de baixo conflito, que não são todos, do mesmo jeito. Aqueles que adotam uma determinada aparência passam por maior probabilidade de violência policial. Isso se comprova com duas interlocuções ocasionais que foram feitas ao longo desses anos de flangem. Um dos policiais, caracterizado com uma personalidade de pai de família, bom homem, íntegro, recusou a ideia de que a aparência física fosse um motivo para a abordagem policial. Contudo, em um momento da conversa ele deixou escapar que, em dadas circunstâncias, eles – os Policiais Militares – levam em consideração que os marginais (leia-se pirangueiros) gostam de ostentar algumas marcas e, com isso, serão alvos de uma busca policial. Isso significa, que irão apanhar, como forma de lição – “Bato mesmo! Marginal me odeia na área que eu trabalho”, afirmou o íntegro pai de família, policial da capital cearense, com tom de dever cumprido.

Um segundo interlocutor da polícia, esse com um perfil completamente diferente do anterior, com fortes características dos *habitus* da periferia, com tom irresponsável e, muitas vezes, pouco sutil, chegou a afirmar que quando pega um pirangueiro na rua, de madrugada, dá só uns tapas e manda para casa. Afirmou, ainda, que mesmo que o pirangueiro esteja com drogas, não valeria a pena levar para a delegacia, pois demoraria muito tempo com a

4 Gíria para a busca de armas e drogas exercida pela polícia nos indivíduos.

burocracia e, por não ser enquadrado em tráfico, voltaria logo para a rua. Nesse sentido, ele mesmo dá sua lição, confirmando o que descobriram Sá e Santiago Neto (2011, p. 157):

o policial que agredia só falava poucas palavras moralizantes: “Seu vagabundo, você que é o melhor do bairro, então aprenda a andar na linha. Se você andar nessa praça aqui de novo, vai apanhar novamente”. Então os policiais foram embora dizendo que todos deviam ficar calados e que ninguém deveria lembrar-se de nada que aconteceu, pois, caso contrário, haveria complicação para o delator.

Como podemos perceber, estar em um modo de vida de reação não é perdoado. Pelo contrário, a punição é rígida e chega, até mesmo, à prática de disciplina do corpo por meio da tortura:

os policiais possuem técnicas de tortura que fazem com que as violências não deixem marcas visíveis. Eles geralmente batem em locais do corpo onde causam muitas dores, mas que não serão percebidas em laudos médicos. É difícil o uso de cassetete, pelo fato de deixar marcas roxas na pele do agredido. Em vez de murros no rosto, os policiais preferem dar tapas com as mãos abertas, pois, além de ser humilhante, ainda causa uma ardência por um longo período. A região do abdome é bastante visada, pois, além de deixar a vítima sem respiração, causa dores horríveis. Um dos interlocutores disse que eles geralmente mandam que o usuário fique de costas para eles e quando expiram todo o ar dos pulmões podem ser surpreendido com um chute ou murro na região renal, deixando-o sem respirar por um bom tempo. (SÁ; SANTIAGO NETO, 2011, p. 157)

Vemos, com clareza, a formação de uma personalidade autoritária de um policial. Aceitamos, assim, a sugestão de Sá e Santiago Neto (2011, p. 161), a saber: “aquilo que a polícia imprime pela tapa na cara, pelo chute, pelo espancamento, nos becos das favelas, nas ruas, nas praças, é uma memória de suas próprias práticas de ensino, de suas técnicas de corpo violadoras de outros corpos”. Não é só: os autores ainda criticam, afirmando que tais práticas “dizem respeito mais ao valor individual distintivo do policial do que da vítima que, afinal, se sabe em situação de ‘pano de chão da polícia’”.

Porém, ao sublinhar essa crítica, propomos ir além: quero falar menos da personalidade violenta do policial e mais do clima de violência da instituição policial, na qual o policial está imerso, e da sociedade em geral. Com isso, quero chamar atenção ao clima ideológico vivenciado por todos nós. A partir dessa perspectiva, acreditamos que ganhamos em análise.

De fato, a estrutura de violência da corporação, com toda sua hierarquia e agressão de cima para baixo, só pode acarretar uma situação de violência fora do quartel, na rua, contra aquele que é o mais fraco. Nessa estrutura de reprodução da agressão, a consciência autoritária do policial “alcançou segurança interior por ter-se tornado, simbioticamente, parte de uma autoridade considerada superior e mais poderosa do que ela” (FROMM, s/d, p. 133): a corporação. Essa acomodação à função social da violência nos leva a recordar o que Theodor Adorno (2003, p.475) falou sobre a psicodinâmica autoritária, onde “parte da agressividade precedente é absorvida e transformada em masoquismo [visível na aceitação da violência do treinamento, vinda do comando, e até o prazer de ser torturado e vencer], enquanto outra parte sobra como sadismo, que busca saída naqueles com os quais o sujeito não identifica a si mesmo: em última análise, o grupo marginal [outgroup]”.

Como é sabido, para Adorno, o perigo da personalidade autoritária mora na sua susceptibilidade ao discurso antidemocrático e fascista. A partir de uma justaposição perigosa entre a prática racional e da irracionalidade, a personalidade autoritária é capaz, em nome da causa ideológica, de perpetrar as maiores barbaridades com toda a calma, burocracia e técnica, como a tortura que não deixa marca, citada acima. Esse perigo do desumano, para ser suplantado, precisa, antes de mais nada, de um discurso que não permita a criação de um clima social que o aceite. Sem um terreno fértil para as práticas de violência; sem que a tortura e as práticas antidemocráticas de manutenção da lei e da ordem sejam estratégias possíveis no *habitus* de um policial, dificilmente veríamos a naturalização de tais práticas.

Considerações Finais

Vimos que a estética própria do pirangueiro constitui-se como um prática de diferenciação e afirmação de um campo social que permanece, em todos os sentidos, segregado do espaço social mais amplos. Essa estética, ao mesmo tempo que é um capital simbólico próprio de um espaço periférico da sociedade, é também uma espécie de contra-capital na economia dos capitais sociais dominantes. Com isso, percebemos que o processo de individualização dos pirangueiros tem um par: um processo de segregação

e preconceito a partir da aparência física. Tal segregação avança, em larga medida, para a violência simbólica e física que torna, cada vez mais, o pirangueiro uma *persona non grata* nos circuitos superiores da cidade.

Como podemos notar, o pirangueiro já reconheceu essa situação em que sua aparência denota uma posição de exclusão. No entanto, sabendo que ele não tem como acessar o campo superior, ele reforça os capitais que já disputa, afirmando-se como tal, aceitando o estigma que paira sobre ele, transformando-os em mais-valor de capital simbólico. Isso funciona como uma espécie de reafirmação constante de si, a fim de evitar o próprio desaparecimento, uma vez que a supressão constante do seu modo de vida, se não revertido por ele mesmo, o tornaria nulo. O pirangueiro existe, se mostra, age para mostrar que é alguma coisa.

Por fim, queremos destacar que “condições diferentes de existência produzem *habitus* diferentes” (BOURDIEU, 2013, p.164), ou seja, o pirangueiro nasceu em um contexto social do qual ele elaborou suas estratégias de ação nos campos do espaço social. Nesse mundo dotado de estruturas mais ou menos duráveis, não é permitido, ao indivíduo, recriar todas as suas condições de vida; ele é alimentado por ela e delas cria seu próprio sistema de disposições. Nesse sentido, cada indivíduo, seja dos circuitos superiores ou inferiores; seja do aparato policial ou da criminalidade; seja dos campos dominantes ou dos campos dominados, enfim, sempre é produto, na mesma proporção que é produtor; sempre é obra, na mesma medida que é fabricante. Contudo, nessas condições em que o mundo das condições de existência parece ser limitado pelo peso das estruturas, não é possível aceitarmos a punição daqueles que apenas são o que são, porque são.

Ora, apesar de toda evolução do discurso legalista e dos direitos fundamentais, o clima para a sua realização parece estar perdendo terreno, principalmente com o amplo apoio midiático às práticas autoritárias e violentas. Os programas policiais evocam, em todo instante, e com ampla reprodução no espaço social, um discurso da vingança, que autoriza qualquer violência contra o diferente; contra os grupos subalternos; contra as classes mais vulneráveis da sociedade; contra o pirangueiro.

Temos que ter a consciência que, depois que Freud descobriu a mente inconsciente e Durkheim, a objetividade, generalidade e independências dos fatos sociais, não podemos mais partir de análises individuais e puramente livres da ação individual. Vale lembrar que o pirangueiro, antes de qualquer coisa, é um produto de disputa de capitais, em um espaço social segregado, como vimos. Sua vida, a partir disso, tende a se limitar a um conjunto de

técnicas e estratégias que são possíveis, em seu campo de forças. O uso da sua aparência como uma estética da existência, assim como os casos em que ele descamba para a violência irracional, deve ser pensada nesse contexto que se impõe, do contrário, reiniciaremos a caça às bruxas. E isso não é mais possível no estado civilizacional que nos encontramos.

Com isso, ser o que se é não pode, em hipótese alguma, se tornar uma fundada suspeita lançada sobre uma classe da população. O poder constituído, acima de tudo, deve preservar os modos de vida de todas as camadas do povo e não permitir que esse modo de vida se torne um estigma social. Se dessa região do espaço social brota alguma espécie de criminalidade, a ação republicana não é suprimir a região inteira, mas não transigir dos princípios básicos da sociedade atua: o direito à existência, livre e igual. Com isso, a única ação possível para solucionar o problema, de forma democrática e condizente com o grau civilizacional que alcançamos, é dar novos horizontes e perspectivas de ação para um grupo que, em sua biografia, só consegue olhar para o Estado como imagem do “soco e pontapé”.

Artigo
Recebido: 06/10/2015
Aprovado: 07/07/2016

Keywords:
Aesthetics class.
Pirangueiro.
Fashion field.

ABSTRACT: This paper reports the class aesthetics of a social group that was called pirangueiro. From an observational research, with reference support on the theories of habitus and field, in Bourdieu, based on flangem technique, has reconstructed the idea of the subfield of fashion resistance, which presents itself as opposed to the field of dominant fashion. With this fashion resistance, the young pirangueiro brings an element of self-distinction and at the same time, a prejudice criteria.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Studies in the Authoritarian Personality*. Soziologische Schriften II.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

BENJAMIN, Walter. Charles Baudelaire: um poeta na época do capitalismo avançado. In: BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *O senso prático*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

_____. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2013.

_____. A dominação masculina. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014a.

_____. A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Porto Alegre: Zouk, 2014b.

FROMM, Erich. Análise do homem. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

LIPOVETSKY, Gilles. O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles; ROUX, Elyette. O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PIRANGUEIRO. Dicionário inFormal. Disponível em: <<http://www.dicionarioinformal.com.br/pirangueiro/>>. Acesso em: 03 dez. 2014.

PIRANGUEIRO. Dicionário online de português. Disponível em: <<http://www.dicio.com.br/pirangueiro/>>. Acesso em: 03 dez. 2014.

PIRANGUEIRO. Novo dicionário da Língua Portuguesa. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/3/1/5/5/31552/>> Acesso em: 03 dez. 2014.

SÁ, Leonardo. A condição de ‘bichão da favela’ e a busca por ‘consideração’: Uma etnografia de jovens armados em favelas à beira-mar. Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, V. 4, N. 2, 2011.

SÁ, Leonardo; SANTIAGO NETO, João Pedro de. Entre tapas e chutes: um estudo antropológico do baculejo como exercício de poder policial no cotidiano da cidade. O público e o privado, n.18, 2011.

SSPDS cumpre mandado de busca e apreensão coletivo em comunidade. G1 – Ceará, 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/ceara/noticia/2014/08/sspds-cumpre-mandado-de-busca-e-apreensao-coletivo-em-comunidade.html>>. Acesso em: 11 abr. 2015.

VEBLER, Thorstein. A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições. São Paulo: Nova Cultural, 1987