

Resistência vs existência? A dimensão política das microculturas juvenis

Vitor Sérgio Ferreira¹

Introdução

O trabalho de campo realizado no âmbito do meu doutoramento, o qual versava a problemática da modificação corporal com recurso à tatuagem e *body piercing* em larga extensão na pele (FERREIRA, 2008)², levou-me até aos mundos das *microculturas juvenis*, contextos sociais de *margem*³, mais ex-cêntricos e ex-otizados⁴, onde ocorre um «fluxo de significados e valores manejados por pequenos grupos de jovens na vida quotidiana, atendendo a situações locais concretas» (FEIXA, 1998:270). Como notam algumas das suas abordagens mais recentes,⁵ essas estruturas sociabilísticas foram objecto de acentuadas transformações no tempo, reflectindo-se nas socializações, vivências e experiências dos seus participantes.

Onde a pertença era entendida como permanente, exigindo um elevado grau de compromisso dos participantes, a adesão passou a ser assumida como transeunte e o grau de compromisso substancialmente mais fraco; onde subsistia um baixo nível de mobilidade, passou a persistir um acentuado grau de mutabilidade intergrupala, implicando a circulação através de socialidades reticulares, estruturadas em *redes microculturais* cujos «nós» se inter cruzam em afinidades frágeis e lealdades

¹ Investigador Pós-doutorado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

² Em termos metodológicos, a informação empírica apresentada neste artigo foi recolhida no âmbito do trabalho de campo que resultou na tese de doutoramento do autor, sobre a prática de tatuagem e *body piercing* em larga extensão no corpo, a qual se constatou ser cultivada sobretudo em universos sociais e simbólicos de natureza microcultural. Os relatos apresentados foram obtidos em situação de entrevista individual *em profundidade*, de natureza biográfica, *semi-estruturada* na sua preparação e *semi-directiva* na sua aplicação, a portadores de corpos extensivamente marcados, multitatuados e multiperfurados, profissionais ou apenas consumidores de tatuagem e/ou *body piercing*.

³ Como salientam CABRAL e MENESES (2000:861) «quando falamos de centro e de margens, recorreremos a uma metáfora espacial para referir algo que ultrapassa em muito a espacialidade – ou até a sua correlata temporalidade. Em última instância, quando falamos de centros e margens, estamos a falar do *poder* que está inscrito nas vivências sócio-culturais: da forma como a sociedade se organiza em termos de negociações constantes, sobrepostas e compósitas de poder». A condição de «margem», neste sentido, abrange «pessoas, objectos, práticas e significados que são menos legitimados pela operação dos processos de poder simbólico» (CABRAL, 2000:874), esse «poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a acção sobre o mundo» (BOURDIEU, 1989:14). Ora, desde meados do século XX que alguns contextos juvenis, nos seus recursos, práticas e valores, se produzem e reproduzem socialmente «à margem» das instituições tradicionais e formais de regulação e controlo das socializações juvenis, como a família, a escola, ou organizações políticas e cívicas, por exemplo.

⁴ Na medida em que caem fora da «óptica» da figura juvenil socialmente mais normativa e valorizada.

⁵ Nomeadamente as que consubstanciam a viragem conceptual *pós-subculturalista*. Ver MUGGLETON 2000 (2002); MUGGLETON e WEINZIERL, 2003; BENNETT e KAHN-HARRIS, 2004; HESMONDHALGH, 2005.

temporárias, revisionáveis e transitórias, a qualquer tempo renegociadas ou canceladas;⁶ onde a homogeneidade estilística imperava, passou a existir uma profusão eclética e acumulada de estilos visuais e musicais, sendo também bastante mais diversificada a plêiade de recursos simbólicos em torno dos quais se estruturam as sociabilidades e identidades juvenis;⁷ por fim, onde permanecia uma forte identidade de grupo, passa a haver uma identidade fragmentada, provisória e acentuadamente individuada.

Mas as diferenças não se ficam por aqui. Considerando a pesquisa de terreno feita em Portugal, o objectivo deste artigo será dar conta das diferenças entre as realidades microculturais juvenis actuais relativamente às do passado – tal como nos foram apresentadas em pesquisas empreendidas na época⁸ – aqui tomando como dimensão de análise as suas ideologias e éticas de vida. Resumindo, onde existia uma *política de resistência*, militante e colectiva, orientada por uma ética de vida *contestatária*, movida por valores universalistas de melhoria das condições de vida, passa a existir uma *política de existência*, orientada por uma ética de vida *celebratória*, que cultiva valores particularistas, hedonistas, experimentalistas, presenteístas e convivalistas no sentido do alargamento das possibilidades de expressão individual. Senão vejamos.

Distância da política vs aproximação subpolítica

As microculturas juvenis cresceram impressivamente em Portugal desde os anos 80, num contexto marcado pelo desencantamento com as instâncias políticas tradicionais seguido à euforia do período pós-revolucionário; pelo crescimento económico e maior propensão ao consumo e ao lazer; pela abertura cultural ao exterior, com a consequente democratização do espaço público e relativa liberação dos costumes; e ainda pela massificação e prolongamento da escolaridade obrigatória, que coloca os

⁶ O conceito de *rede de afinidade* é importado para a problemática dos movimentos juvenis por MCDONALD (2002) justamente para evitar a reificação ontológica e estática, a homogeneidade e fechamento social, a cristalização identitária e a determinação ideológica frequentemente pré-suposta ou pós-suposta em anteriores nomenclaturas como, por exemplo, as de «tribo» (ver BENNETT, 1999, 2005; COSTA, TORNERO, TROPEA, 1996; DÍAZ, 2001; FEIXA, 1998; FOURNIER, 1999; MAFFESOLI, 1988; MAGNANI, 1992; PAIS, 2004.), «subcultura» (ver BLACKMAN, 2005; GELDER e THORNTON, 1997; MUNGHAM e PEARSON, 1976) ou «contracultura» (ver ROSZCAK, 1972; SAVATER e VILLENA, 1982; SCHAFRAAD, 2001; YINGER, 1982. Para uma discussão actualizada do conceito de «contracultura», ver também MENDES DE ALMEIDA e NAVES, 2007). O conceito de «rede de afinidade» dá conta de uma forma social que não passa necessariamente pela condição proxémica, circunscrita e estática inerente às tradicionais nomenclaturas conceptuais, mas por uma conglomeração de teias sociais justapostas e fluidas por onde os jovens se movem, ancoradas em universos sociais e simbólicos que podem ir além das fronteiras geográficas e situações territorialmente delimitadas, quando integradas e apropriadas no ciberespaço.

⁷ Para além da música e dos visuais, passam hoje também pelos desportos, pelos jogos, pelas «comunidades virtuais», até pelos regimes alimentares, entre muitos outros recursos simbólicos.

⁸ Ver, por exemplo, BLACKMAN, 2005; GELDER e THORNTON, 1997; MUNGHAM e PEARSON, 1976.

jovens numa situação de moratória de «integração cívica» e dependência parental mais prolongada. Neste contexto, as microculturas juvenis – com os seus valores, práticas e recursos estilísticos – tiveram oportunidade de difundir-se nas zonas urbanas do país, encontrando um lugar receptivo nos corpos e mentes de muitos jovens desafectados e/ou desencantados com os formatos mais ortodoxos da participação social e política.

Objectivamente à margem dos centros de poder e dos processos institucionais de tomada de decisão, e não vendo neles representados os seus interesses e preocupações, alguns jovens encontraram nas microculturas oportunidade de se fazerem representar socialmente como tal. Aí eles deixam de constituir «vítimas» que necessitam de «cuidados intervencionistas» (como acontece nos espaços políticos tradicionalmente orientados para os jovens), ou meros agentes de consumo (como sucede no espaço das economias que têm os jovens como público-alvo), configurando formas sociabilísticas especificamente juvenis de socialização, participação e protagonismo social, com linguagens e códigos próprios para se expressarem enquanto sujeitos de si mesmos, para produzirem e manifestarem as suas opiniões e aspirações sobre o mundo, conforme os seus próprios interesses e expectativas.

Na crença de que a política é um mundo distante, que está para além do seu poder de influência e indisponível para responder às suas exigências, desejos e necessidades, os jovens que foram objecto desta pesquisa revelam-se efectivamente bastante cépticos quanto à relevância e eficácia da acção movida através dos mecanismos convencionais disponíveis para o exercício da cidadania política.⁹ Pouco confiantes nos actuais moldes de funcionamento do sistema político, bem como nas instituições e pessoas que o representam, estes jovens manifestam, ainda, alguma dificuldade em se posicionar no espectro político-partidário português, bem como em lidar com a tradicional clivagem esquerda–direita, cada vez mais frágil enquanto pólo de identificação política e secundarizada em favor de novas formas de olhar e ordenar o político, o ideológico e os conflitos sociais (BECK, 2000:41).

⁹ Aliás, refugiando-se em critérios formais frequentemente *etaristas*, as noções tradicionais e prevaletentes de *cidadania* tendem a excluir muitos jovens do exercício de alguns direitos e deveres legalmente consignados e que os afectam directamente, negando-lhes um estatuto de cidadania plena, activa e co-responsável na reivindicação e manutenção de interesses próprios. Até à assunção da «maioridade» os jovens têm, efectivamente, poucas oportunidades para se fazerem presentes enquanto *sujeitos* (TOURAINÉ, 1995; DAYRELL, 2003), vivendo uma espécie de *indiferença intantilizadora* (GIROUX, 1998:28) que os coloca socialmente numa posição moratória e periférica relativamente à participação efectiva (mais do que consultiva ou representativa) em processos de tomada de decisão acerca de aspectos da vida social que os concernem directamente. Para aprofundar as imagens e representações sociais dos jovens entrevistados sobre a sociedade contemporânea, ver FERREIRA, 2007.

Nem perco tempo a falar de políticas. Eu é que me tenho de safar. (...) É assim que eu vejo, seja qual for o governo! (...) Seja de direita ou de esquerda. (...) Sou apolítico, não tenho nada a ver com essas coisas. (...) [Nunca votaste?] Não, nunca. Nunca na vida, nem me vou dar a esse trabalho. (...) É assim: eu estou mesmo a cagar para a sociedade! Os meus valores são só naqueles que me rodeiam, aí é que eu gosto de ver a democracia. (...) (...) Para mim, quando falo de democracia não é preciso ser logo a falar do país e de política. A democracia acho que tem de começar é em casa, se for preciso. Primeiro assim no grupo de amigos...
[Electricista na construção civil, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 28 anos]

Confrontados com a escassez de programas ideológicos credíveis e disponíveis em que se revejam, estes jovens partilham entre si não apenas um *sentimento de distância ao poder* (CABRAL, 1997), como também um *sentimento de incapacidade* perante a hipótese de protagonismo social através das vias tradicionais e alinhadas de exercício da cidadania, representadas em movimentos organizados e formais de acção colectiva. Mesmo quando representam áreas de natureza mais expressiva, as práticas de sociabilidade mais organizada e institucional despertam-lhes um reduzido interesse.¹⁰

A dificuldade em lidar com os mecanismos e instituições representativas do modo tradicional de exercício da cidadania característica da cultura política destes jovens, não implica, contudo, a sua alegada *despolitização* no sentido da inércia ou resignação passiva perante os actuais problemas sociais, ou da inexistência de reflexividade, discussão e empenhamento social.¹¹ Pelo contrário, a atitude crítica que assumem perante a acção e instituições políticas convencionais, indicia alguma consciência cívica por parte destes jovens, mesmo quando esta implica reacções de *saída* como resposta estratégica ao modo de funcionamento do sistema (HIRSCHMAN, 1970). Saídas, designadamente, em direcção a espaços de *socialidades alternativas* (MAFFESOLI, 2002 [1992]:85) ou *retiros subculturais* (RUCHT, 1990:162), que não deixam de ser animados por uma lógica de divergência reformista das fundações sociais, económicas e culturais.

¹⁰ Como afirma SANTOS, às organizações de tipo expressivo (cultura, lazer, desporto ou outras formas de recreação), «atribui-se-lhes um papel socializador que, ao mesmo tempo, se espera que actue como regulador de comportamentos considerados disruptivos e como detonador de comportamentos de inovação e mudança – uma duplicidade difícil de harmonizar...» (1993:287-288). Na mesma linha, WILLIS vem afirmar que «muita da criatividade que identificámos [no que ele designa de “proto-comunidades”] evaporaria quando transferida para as instituições. Muitas das reais energias simbólicas dos jovens são essencialmente *informais* na sua lógica, sentido e motivação» (1990:55).

¹¹ Conjunto de atitudes e de comportamentos que os tradicionais autores da ciência política vêm a designar como “negligência política”, no sentido do silêncio, inacção, abandono, redução de esforço e de atenção ao exercício político institucional e aos problemas sociais a que este ocorre. Ver MAGALHÃES, 2004:356-357.

Se muitas vezes as novas gerações negligenciam e se mostram *alienadas* das agendas, causas e formas de acção política mais institucionalizadas, dos centros de poder e decisão tradicionais, em alguns desses jovens esse sentimento de alienação corresponde a uma postura consciente e cultivada, na medida em que pretendem justamente *escapar* a essa esfera de acção tradicional rumando em direcção a outras. A alienação é aqui entendida não no sentido marxista do termo, mas no sentido da partilha de um sentimento de *alien* dentro das sociedades contemporâneas, ou seja, um sentimento de distanciamento crítico perante o mundo que os rodeia, percebido com desencanto e pessimismo, um sentimento de demarcação do sistema em que se vêm implicados, na sua ordem social, económica e cultural. Alienar, do latim *alienare*, quer dizer tornar-se alheio; alhear-se; transferir para outrem o domínio de. Ora, é o que estes jovens fazem: alheiam-se de determinados mundos, deixando o seu domínio ao cuidado (inglório, na sua perspectiva) dos políticos profissionais, e transferem-se para outros mais apetecíveis, sedutores, receptivos aos seus valores mais profundos e conectados com as suas experiências de vida, onde maneiras radicalmente diferentes de pensar, de ver e de ser no mundo podem ser experimentadas e desenvolvidas.

Distantes do fusionismo organizativo, da planificação estratégica, da visão colectivista, bem como das práticas e das causas políticas ancoradas na *real politik*, estes jovens acabam por valorizar espaços alternativos de participação, intervenção e expressão social, dotados de recursos e canais de produção, mobilização e difusão mais apetecíveis que os convencionais, no sentido de anunciar as suas preocupações, valores e interesses e de actuar em conformidade com as suas expectativas e desejos, medos e anseios. São jovens que encontram nas microculturas que povoam o *underground* espaços *sociativos* que sentem em conexão com a sua própria experiência vivida¹², sentindo-os também disponíveis à vivência de práticas e atitudes perante a vida e a sociedade de uma forma criativa e inovadora, socialmente descomprometida e informal.

Nesta perspectiva, as microculturas juvenis revelam-se espaços *subpoliticamente* investidos¹³, na medida em que concedem aos seus actores não apenas um contexto

¹² Dizer que as redes de sociabilidade microcultural correspondem a laços sociais mais *sociativos* (inspirado no conceito de *sociação* de SIMMEL, 1983) que *associativos*, significa que correspondem a quadros de relações sociais que, longe dos compromissos de longo prazo e fusionismos gregários característicos das estruturas burocráticas e hierárquicas que pautam a formalidade da vida associativa, são caracterizadas por uma estrutura flexível, voluntarista e convivial, sem qualquer tipo de enquadramento formal e institucional nem orientação ideológica unidireccional, baseada em laços mais afinitivos e afectivos que definitivos e vinculativos, representativos de interesses mais expressivos que instrumentais.

¹³ Na acepção de BECK, a «subpolítica» concerne às acções e áreas da vida social que, tradicionalmente fora das instâncias burocráticas e formais do exercício político e das suas instituições representativas, têm sido objecto de

disponível à experimentação de éticas e estilos de vida dissidentes dos dominantes, como também um vasto repertório de recursos expressivos e performativos de intervenção social¹⁴, agregado a um circuito relativamente organizado de canais de difusão¹⁵, muitos deles globalizados à distância de um *click*.¹⁶ Nestes circuitos sociais marginais, os jovens vão sendo expostos e socializados em entendimentos críticos sobre a realidade social (ou determinadas parcelas da mesma), seus modos de funcionamento, padrões de moralidade, concepções de normalidade, prioridades sociais e de vida, promovendo formas subterrâneas e sub-reptícias de difusão de quadros de divergência estética e dissidência cultural, de contra-visões em reacção às convenções dominantes.

Políticas de resistência vs políticas de existência

É nesta medida que as microculturas juvenis têm vindo a ser tradicionalmente caracterizadas como *culturas de resistência*, contestatárias de determinados modelos de ordem social (COHEN e TAYLOR, 1978; COHEN, 1984; HALL e JEFFERSON, 1976). Hoje, contudo, o conceito de «resistência», na sua versão subculturalista mais ortodoxa, revela-se problemático quando analiticamente explorado para caracterizar as práticas oposicionais e contra-hegemónicas nos actuais contextos juvenis de produção e reprodução social e cultural.

Tal como foram analisadas para as subculturas do passado, as *práticas de resistência* pressupunham acções dotadas de uma intencionalidade transformadora da ordem colectiva, tendo como objectivo produzir a ruptura na «ordem social» e ganhar o lugar dominante no que os actores percepcionavam como relações de poder, sendo tais práticas preconizadas com consciência dos efeitos sociais que delas poderiam advir.¹⁷ Nesta concepção, os recursos materiais e simbólicos mobilizados pelos jovens eram subsumidos ao seu lugar de classe e vistos como reflexo da sua posição dominada,

re-politização, ou seja, de atribuição de valor e sentidos políticos, no recente contexto de «modernização reflexiva» (2000:18). A este processo BECK chama de *reinvenção da política*. MAFFESOLI, por sua vez, designa esse mesmo processo de *transfiguração do político* (2002 [1992]), equivalendo-o ao recente alargamento da paleta de formas e conteúdos políticos a práticas, causas e valores alternativos aos institucionalmente impostos

¹⁴ A música, a escrita, a banda desenha, o *graffiti* ou outras formas de design gráfico, as tatuagens e o *body piercing* e outros acessórios de construção dos visuais, etc.

¹⁵ Bares, discotecas e centros culturais, estúdios e editoras, fanzines, concertos e outros eventos regulares, etc.

¹⁶ Através de websites, blogs, chats e outros recursos virtualmente disponíveis.

¹⁷ Ver, entre outros, GIROUX, 1992; HAENFLER, 2004; RABY, 2005; SEYMOUR, 2006.

oprimida e explorada enquanto membros da classe operária, donde emergiam as subculturas enquanto representantes sociais dos seus membros mais jovens.¹⁸

GIROUX (1992:288-290) acrescenta ainda que, para uma acção traduzir resistência, terá de passar de uma condenação ideológica latente para uma condenação ideológica aberta perante ideologias repressivas. Terá de conter uma função de revelação crítica da situação de dominação e providencie a oportunidade para a reflexão e a luta pelos interesses de emancipação social. Para tal, a resistência pressupõe alguma organização grupal associada a um programa politizado, relativamente auto-centrada e fechada, orientada no sentido de satisfazer os interesses do colectivo que celebra e interessada em resultar em mudanças efectivas na estrutura do sistema que denuncia.

Ora, esta concepção de resistência enquanto exercício de poder subversivo torna-se analiticamente menos adequada quando as identidades juvenis microculturais, na sua diversificação e fragmentação reticular contemporâneas, já não surgem estruturadas na base da classe social, em função das quais o conceito começou por ser desenhado. A potencialidade analítica desse conceito surge assim mais localizada, contextualizada, sendo particularmente difícil identificar com nitidez, por exemplo, os focos de oposição das ditas práticas de resistência. Estas, de facto, já não se observam orientadas para a rejeição de uma posição de dominação estrutural face a uma hegemonia classista, mas endereçadas a uma certa «ordem social».

Essa ordem social é descrita e apresentada pelos entrevistados como um complexo e diluído sistema de relações de poder e de formas de organização social (designadas como «sistema capitalista», «sociedade de consumo» ou «sociedade tecnocrática», por exemplo), de processos culturais difusos associados a noções de «progresso» ou «desenvolvimento» operadas pela radicalização das formas sociais capitalistas («globalização», «homogeneização», «massificação», «desumanização», «burocratização», «tecnologização», «polarização social», «individualização», «corrupção» ou «ameaça ecológica»), bem como de valores que lhes são correlacionados («narcisismo», «consumismo», «materialismo» ou «sucesso»). Estes focos de crítica confluem na resistência a uma cultura *mainstream* indiscernível, que é representada pelos jovens como premiando a capacidade de adaptação do agente às contingências e exigências do sistema, e vivida como forma de *corrosão do carácter* (SENNETT, 1998).

¹⁸ Veja-se, por exemplo, a tradição da abordagem subcultural desenvolvida pelo Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham University.

Estou numa fase da minha vida em que tive que me prostituir um pouco, se quiseres, lá está, ao estereótipo, ao modelo existente. E não me sinto bem. Não me sinto bem por estar desprovido de brincos, não me sinto bem por ter de ir trabalhar a ter de esconder partes das tatuagens – algumas não consigo mesmo esconder, por muito que tentasse. E custa-me! (...) A imagem inicial que a pessoa dá para ser aceite, tem que ser uma coisa já bastante comprometida, já prostituída. [Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Há, por outro lado, uma redução de escala na intenção e nos efeitos desejados na actual operacionalização de práticas oposicionais. Apesar de potencialmente conterem intenções e efeitos disruptivos, a *reflexividade transformadora* subjacente à mobilização dessas práticas tende a ser pouco ambiciosa em termos de objectivos de mudança social.¹⁹ A natureza política das intenções que lhes estão subjacentes é mais latente que manifesta, sendo as respectivas consequências de transformação e inovação social não deliberadas e de «*absorção incerta*» (HOLZER e SORENSEN, 2003:92-93).

Sem perder o seu propósito dissidente, no sentido do agir em não-conformidade, a política que subjaz às práticas oposicionais empreendidas em contextos microculturais não é propriamente revolucionária, no sentido de tentar substituir os modelos dominantes pelos seus próprios modelos. São práticas que tendem a assumir mais a forma de *demarcação pessoal* perante os modelos prescritivos da sociedade global(izada) do que de *imposição colectiva* de um dado modelo, enquanto tentativa por parte de um dado grupo no sentido de impor a todos os outros o seu modo de vida.

A sua reflexividade transformadora está mais direccionada para, através do *desafio* que advém da oposição e confronto, garantir um espaço social para a *existência* da sua diferença específica enquanto modelo alternativo de estilo de vida minoritário, desconstruir os estereótipos que sobre estes recaem e, em última instância, tentar o seu *reconhecimento social* enquanto possibilidades legítimas de viver a vida.²⁰ Não serão,

¹⁹ PAIS designa de *reflexividade transformadora* essa «reflexividade primordial que desestabiliza os consensos pelo simples facto de os questionarmos» (2008:246), concedendo-lhe uma capacidade de intervenção na realidade que passa pela modificação das representações que a reflectem, podendo dar origem a novas representações legitimadas na sua circulação social. Ora, aquilo que no quotidiano surge como radicalmente «diferente», induz efectivamente a atenção e interrogação sobre a respectiva presença no mundo, expondo-se como opção a ser considerada e símbolo enigmático a ser decifrado.

²⁰ LASH e FEATHERSTONE (2001) advogam a utilidade do conceito de *reconhecimento* na análise das actuais formas de cultura política, na medida em que abre espaço para a análise das novas realidades empíricas encetadas pelos novos movimentos sociais, em termos de acções e objectivos políticos. Nesta perspectiva, FRASER (2001) e HONNETH (1995, 2004) distinguem as *políticas de redistribuição* das *políticas de reconhecimento*, sugerindo uma

portanto, expressão de *práticas aniquilatórias*, no sentido em que oferecem a possibilidade de mudar o mundo, enquanto estratégias de luta com o objectivo de destruir a «ordem social vigente» e impor uma nova ordem substitutiva. São sobretudo *práticas predatórias*, ou seja, práticas que aproveitam o espaço e os meios que a actual ordem social lhes disponibiliza no sentido de se (a)firmarem e se fazerem reconhecer enquanto possibilidades alternativas, a par de outras, tentando deste modo expandir das fronteiras culturais da expressão e da criatividade pessoal (através do corpo, da indumentária, da música, da palavra, da imagem, etc.).

[A minha primeira tatuagem foi...] Uma tatuagem um pouco de índole política, que já na altura mostrava o meu desagrado pela forma como se orientava a sociedade. (...) [As modificações no corpo...] No meu caso, em termos de intervenção política, não será bem, vá lá, a forma de passar uma mensagem. Será mais uma postura, o desprezo pelo estereótipo, mas será uma postura que contesta os valores impostos. Não é propriamente ir contra o estereótipo, mas negá-lo. Ou seja, é como afirmar «eu posso continuar a ser tão bom quanto os outros, sem querer aparentar como todos os outros o querem fazer». Ou seja, sem seguir o modelo existente. (...) Talvez o que haja seja uma necessidade por parte das pessoas de se demarcarem desta sociedade dita moderna. Ao dizer “não estamos de acordo com isto, então procuramos outras maneiras de estar”.

[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

As práticas oposicionais destes jovens não têm pretensões de dar voz a colectivos uniformes, nem implicam a subversão activa e intencional sobre o «sistema», através de um combate colectivamente organizado. Pelo contrário, consubstancializam intenções (que se pretendem) individualizadas, tendo como ambição transformadora uma escala que não vai muito além de uma certa esfera de *domesticidade* formada pela parentela sociabilística que funda e densifica o *mundo de vida* do actor que as agencia, esse «sector do mundo quotidiano que está ao seu alcance e que, do seu ponto de vista, se ordena espacial e temporalmente em volta de si, como centro» (PAIS, 2002:89).²¹

significativa viragem das preocupações representadas pelas primeiras para as questões levantadas pelas segundas no âmbito dos mais recentes movimentos sociais. As políticas de redistribuição são construídas com base na noção de equidade, resgatada à velha agenda de justiça social, sendo sobretudo focalizadas em objectivos económicos (mais concretamente na redistribuição dos bens materiais). As políticas de reconhecimento, por sua vez, são alicerçadas no valor da *diferença*, focalizando-se sobretudo em objectivos de natureza cultural, associados à reconfiguração simbólica do social e à necessidade de respeito e dignidade social e/ou individual.

²¹ Em contraste com a *zona das coisas distantes* (MEAD, 1963 [1933]; BLUMER, 1969), o *mundo de vida* corresponde ao *mundo de alcance efectivo* do indivíduo, à sua *zona de operação* quotidiana (SCHUTZ e LUCKMANN, 1977:54-55), organizada «em torno do “aqui” do meu corpo e do “agora” do meu presente. Este “aqui

Denota-se, aliás, nos depoimentos dos jovens entrevistados, um sentimento comumente partilhado de *impotência* perante a hipótese de, *colectivamente*, mudar o Mundo, no sentido de qualquer modelo de organização social definido, demarcando-se da lógica de acção social de movimentos juvenis do passado. Eles não vêm, de facto, armados de novos artefactos sociais para tentar instituir colectivamente uma nova ordem social. Essa intenção sequer é equacionada. Embora desafectos ao modelo social existente, não existe qualquer tipo de programa social *utópico* (como entre o movimento *hippie*, por exemplo), sequer *distópico* (como entre o movimento *punk*) a informar as práticas que estes jovens mobilizam, no sentido de expressar um imaginário de «sociedade melhor» ou «sociedade ideal», com aspirações futuras de «igualdade», «harmonia» e «justiça», como acontece em grande parte dos programas sociais de natureza utópica. Pelo contrário, há da sua parte uma recusa iconoclasta das maquetas sociais que denotem, à partida, tal ambição.²²

Em última análise, a própria noção de *utopia social* vai contra os princípios e valores mais básicos desses jovens.²³ Todos os programas utópicos, de forma a suspender as turbulências da história, são dotados de uma racionalidade identitária que tende a promover cidadãos uniformizados e iguais perante os deveres e direitos sociais (de produção e reprodução), esmiuçadamente programados por legisladores que têm por função velar pela harmonia, justiça e igualitarismo da vida colectiva: «planificação do modo de habitar, da produção e do consumo, regulamentação dos casamentos e dos nascimentos, paternalismo político, catecismo cívico, poder normativo da ciência, moral angélica e ascética, formam o perfil destas sociedades alternativas (More, Campanella, Fénelon, Morelly, Mercier, etc.)» (WUNENBURGER, 1986:5).

Tudo o que os jovens entrevistados demonstram não querer. Os programas sociais utópicos que alguns (re)conhecem (como a anarquia, o comunismo ou o nacional-socialismo, por exemplo) são, por vezes, invocados sob a forma de chavão, mas mais no argumentário crítico que proporcionam relativamente às recentes formas de organização

e agora” é o foco da atenção que presto à realidade da vida quotidiana» (LUCKMANN e BERGER, 1999 [1966]:39-40).

²² Longe do militantismo colectivista e programático que caracterizava alguns dos movimentos juvenis contestatários dos anos 70 e 80, chega-se a ironizar a acção social de movimentos como os *hippies* e os *punks*.

²³ A noção de *utopia* refere-se à imaginação de algo que não existe, ou existe apenas numa dimensão fora do real, num não-lugar (*ou-tópos*). Desde a obra de Thomas More, o termo passou a designar a idealização futura de um mundo melhor, como lugar revertido do mundo vivido no presente. Os programas sociais utópicos correspondem, neste sentido, a formulações teóricas que apresentam imaginários sociais evocativos de um futuro distante, longínquo, sem lugar nem tempo próprio, que não existem senão na força das palavras que lhe dão forma expressiva.

social das sociedades ocidentais, que na dimensão prepositiva e programática que os seus manifestos tendem a prescrever para o futuro societário. Estes jovens denunciam mais que anunciam, diagnosticam mais do que prognosticam.

A sociedade ideal não existe. Não há nada ideal, para mim os ideais morreram há muito. (...) Creio em mim. Pronto. De resto, não creio assim em muito mais coisas. Creio tipo nas forças cósmicas. Que sou uma formiga no meio do nada, mas que, ao mesmo tempo, eu sou tudo, porque vivo para mim acima de tudo. E é mesmo assim. É no que eu creio acima de tudo.
[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

Estes jovens não pretendem mais do que marcar *performativamente* a sua distância pessoal perante o ordenamento que percebem na sociedade contemporânea, e nele demarcar um espaço alternativo de existência social. Esta forma de (re)acção social é empreendida já não num sentido idealista e holista, orientada por elaborados sistemas ideológicos em função do «bem comum», mas num sentido pragmático e microscópico de, tão-somente, construir e fazer reconhecer o seu próprio *mundo de vida*. Longe das orientações de um programa macroscópico, as suas intenções revelam, antes, uma ambição *heterotópica de desvio* (FOUCAULT, 1984 [1967]), no sentido em que reivindicam uma postura de abertura social à pluralidade e à coexistência cultural através do questionamento e desafio dos cânones que tendem a modelar a sua vida. O que está em causa já não é a reclamação colectiva de uma mudança no sistema, mas a reivindicação individualizada de um espaço social onde uma determinada forma de existir se imagine viável enquanto *singular* («ser diferente»), *autêntica* («ser eu próprio») e *livre* («ser o que eu quero»).

Nesta perspectiva, a *política de resistência* fundamentada no tradicional lugar de classe, própria da experiência subcultural das culturas juvenis do pós-guerra, dá lugar a uma *política de existência*, mobilizadora de práticas que procuram possibilidades de construção, expressão e reconhecimento da uma identidade imaginada como singular, autêntica e livre, estendida e celebrada num estilo de vida que pretende *escapar* às fórmulas expressivas, constelações simbólicas e itinerários sociais mais normativizados no actual sistema social. Num sistema onde alguns jovens percebem a sua experiência social sujeita a constrangimentos e prescrições no sentido da massificação e homogeneização cultural, as suas práticas oposicionais correspondem a formas de

reação que lhes permite, simultaneamente, (de)marcar esteticamente a sua presença no mundo, e protagonizar performativamente uma forma de existência no mundo.

Eu adquiri um estilo de vida. (...) Quer dizer, tenho uma vida de trabalho, sou contribuinte como os outros são, mas tenho a minha vida, não se metam, quero viver à minha maneira, com as minhas tatuagens, com os meus piercings, com as minhas ideias malucas. Fazer o que todos os seres humanos querem: a felicidade à minha maneira... (...) Porque afinal de contas se não fizermos aquilo que nós gostamos, para que é que estamos a viver, para que é que o ser humano vem cá? Por que é que tem que ser tudo como os outros, como meia dúzia de gravatinhas, mandam?! Não tem que ser assim, a vida é para nos sentirmos bem.

[Fiel de armazém, 7º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Assiste-se, portanto, ao deslocamento do sentido político da acção das microculturas juvenis da esfera económica e propriamente cívica para o campo simbólico,²⁴ no sentido de conquistar um espaço de liberdade, dignidade e respeito para o desenvolvimento de estilos de vida que se pretendem *escapatórios* à massificação e normativização encontrada nos padrões culturais dominantes – frequentemente representados pela própria cultura de origem dos jovens em causa – criando sistemas de identificações e de relações que ousam experimentar, reconstruir e negociar novos figurinos culturais (estéticos, éticos e cognitivos).²⁵ Em termos substantivos, a matriz ideológica das suas acções passa, então, a ser dominada por exigências de ordem moral, que visam o reconhecimento quotidiano de determinadas estéticas, éticas e pragmáticas de vida, ou seja, o reconhecimento social de determinadas formas de existência individual.

Reivindicações universalistas vs reivindicações particularistas

A reflexividade transformadora própria da cultura política das microculturas juvenis, como se viu, não surge associada à reivindicação, defesa ou extensão colectiva do usufruto de direitos estritamente políticos ou sociais, sequer mesmo dos chamados

²⁴ Identificando esta tendência para alguns dos «novos movimentos sociais», autores como FRIEDMAN (1994) ou TOURAINE (2004) propõem a substituição do termo “movimento social” por “movimento cultural” para as actuais formas de acção colectiva, sublinhando o carácter historicamente contextualizado dos primeiros.

²⁵ Entende-se por *estilos de vida escapatórios* os feixes de práticas que, em domínios diversos da vida, fogem ou tentam escapular-se aos gostos esteticamente mais padronizados e vulgarizados, às experiências sociais mais normativas e rotineiras, às rotas de vida mais lineares e saturadas, aos modelos prescritivos e estandardizados dos padrões hegemónicos, olhados como vias prescritivas e saturadas de viver a vida (PAIS, 2001:71).

direitos negativos.²⁶ Existe, sim, a reclamação de *direitos culturais particularistas*, no sentido da liberdade individual para escolher e viver um dado estilo de vida, com as suas respectivas manifestações expressivas. Daí a centralidade que questões associadas a signos de consumo, como o visual, a música ou o próprio corpo, entre outros recursos de estilo, adquirem na vivência libertária destes jovens.

Mais do que luta pela *equidade* de direitos, a sua acção aponta para uma luta pela *subjectividade* (MCDONALD, 1999), orientada por uma concepção de «pessoa» já não vinculada a considerações sobre o mundo mas a questões existenciais de identidade pessoal. A crítica imanente à ordem social de que estes jovens são agentes produtores e reprodutores não repousa sobre «imperativos categóricos» que procuram a igualdade no universalismo, mas sobre «imperativos atmosféricos» de ordem particularista que buscam o reconhecimento da sua singularidade. As suas reivindicações prefiguram-se equacionadas não no quadro tradicional e universalista da cidadania – que pressupõe o mesmo conjunto de liberdades e responsabilidades cívicas para todos os cidadãos – mas num quadro de diversidade social, cultural e ética que implica um modelo de sociedade mais pluralista.

Recusando os entendimentos dominantes e normativos sobre a vida em sociedade que categorizam o seu comportamento individual dentro de um código exclusivo de valores e virtudes públicas, recolocam-no como possibilidade entre tantas outras. Mais do que funcionar como antítese social, as políticas de existência procuram promover a incorporação social de *estruturas de reciprocidade intersubjectiva* (YAR, 2001:72-73), no sentido da abertura à alteridade, da sensibilidade à diferença, do reconhecimento da pessoa na sua singularidade e não na continuidade de traços classificatórios que a posicionam no contexto de determinadas identidades colectivas.²⁷

Estruturas, em suma, que permitam a estes jovens viver a sua «diferença» em condições de «indiferença» perante a sua visibilidade ao olhar do outro, que possibilitem viver um estilo de vida que se pretende «alternativo» aos que são disponibilizados pelo «supermercado de estilos», em condições de dignidade, respeito e liberdade individual. Uma liberdade que, na linha de uma certa tradição praxiológica da

²⁶ Direitos civis e sociais que a cidadania estatui como universais, ou seja, aplicáveis e conferidos a todas as pessoas, porém frequentemente desrespeitados para determinados segmentos sociais mais vulneráveis em função de determinados atributos (cor da pele, género, orientação sexual, etc.). Ou seja, direitos que, apesar da sua suposta aplicação universal, têm de ser reforçados em função de determinadas populações específicas, não no sentido de lhes conferir situações excepcionais, mas de evidenciar e acautelar as condições de discriminação e de preconceito a que estão sujeitas (CABRAL, 2000).

²⁷ Como o género, a raça ou a orientação sexual, por exemplo, traços identitários que foram e continuam a ser politicamente mobilizados.

anarquia (mais vivida que reflectida) já encontrada no movimento *punk*, não se observa arbitrária, apresentando-se como exercício de auto-disciplina moral, ponderado e realizado em condições de *pluralismo coexistencial*, no sentido de ver instituída uma «desordem da moral expressa na existência de múltiplas moralidades, frequentemente conflituantes entre si» (PAIS, 2008:253).

[Sou] Anarquista! Se quiseres... Não anárquico, anarquista. Anarquista, e isto é a minha própria explicação, não é baseada nem em filósofos, nem pensadores. Anarquista é quando se pretende promover a filosofia. Anárquico é quando pretende promover a acção em si. (...) Livre de preconceitos, livre de tabus. Livre de barreiras. (...) Neste momento dou-me com gente mais nova, como com gente mais velha, com gente de várias correntes literárias, de várias correntes filosóficas, de várias correntes de pensamento. E nunca segreguei ninguém porque é isto ou porque é aquilo, ou porque tem aspirações a ser ou porque já deixou de ser isto ou aquilo. Nem em termos de escolhas sexuais eu faço discriminações. Tenho amigos e amigas com as mais variadas cores e com os mais variados feitios. Não aborreço ninguém. Desde que não se metam... Lá está, o grande princípio da anarquia é «a minha liberdade acaba onde começa a liberdade do outro» e vice-versa. A partir do momento em que não comecem a querer interferir com o meu mundo, eu respeito o mundo dos outros. Abarco no meu mundo todos aqueles que eu acho que devem participar dele.
[Profissional de body piercing, frequência universitária, sexo masculino, 25 anos]

Numa época em que existe uma verdadeira «acumulação de diferenças» (LASH e FEATHERSTONE, 2001:9), a pretensão política das microculturas juvenis reflecte, nesta perspectiva, uma estratégia de *remoralização da vida quotidiana*, no sentido de integrar na ordem moral da actual sociedade a necessidade de *dignidade* na diferença individual, e de fazer reconhecer uma *cultura de civilidade* que a respeite, através da ampliação das concepções dominantes da «normalidade». Um reconhecimento que, neste caso, não se orienta no sentido da esfera institucional do sistema político²⁸, sequer se almeja no plano do direito jurídico.²⁹ O reconhecimento é aspirado no plano da própria quotidianidade dos indivíduos, considerando as suas necessidades afectivas e de reciprocidade na estima social de outros concretos (FRASER e HONNETH, 2001).

²⁸ Ainda que, como argumenta HONNETH (1995, 2004), o laço entre as dimensões política e moral estabelecido entre os novos movimentos sociais tenda a proceder do facto de ser na esfera política que se garantem as condições sociais de existência necessárias ao acesso ao reconhecimento moral.

²⁹ Com base na reclamação de uma moralidade de ordem universalista e normativa, baseada em valores de igualdade, solidariedade e justiça perante as instituições públicas e políticas.

Choca-me a intransigência e o à-vontade, que eu acho que é típico português, com que as pessoas se sentem de opinar umas sobre as outras. O à-vontade, a liberdade que as pessoas se dão a elas próprias de comentar, de falar e de apontar umas para as outras. (...) Por isso é que eu tenho pouca esperança que isto mude de facto, porque as pessoas não são civilizadas, não são educadas e não há uma cultura de respeito da individualidade, de tudo isso que se cultiva já um bocado lá fora. (...) O respeito e o aceitar a liberdade, a diferença, tudo isso, acho que já dava uma volta de 180°.

[Profissional de body piercing, 9º ano de escolaridade, sexo feminino, 34 anos]

A política de dignidade na diferença, aqui, implica ser-se reconhecido como único, no sentido em que se é reconhecido não apenas como *cidadão* susceptível de ter direitos iguais, mas reconhecido na sua particularidade e respeitado enquanto *pessoa*. Trata-se, portanto, de uma cultura política contra a *humilhação*, a *injúria* e o *insulto* mundano (FRASER e HONNETH, 2001), ou seja, contra todas as acções ultrajantes, discriminatórias e menos corteses que, de uma forma ou de outra, afectam quotidianamente o sentido de *dignidade* desses jovens. A sua exigência de reconhecimento vai a par da reivindicação e luta pela dissolução de uma sociedade menos prescritiva e normativa, com critérios de «normalidade» cuja rigidez e grau de institucionalização é susceptível de transformar toda e qualquer diferença radical em *estigma*.

Ética de contestação vs ética da celebração

Longe da lógica holista de *contestação* colectiva característica de alguns movimentos juvenis tradicionais, os estilos de vida escapatórios construídos no âmbito das microculturas juvenis, sem perder os contornos de *activismo expressivo* a partir dos quais o mundo é questionado e desafiado, são assumidos de uma forma mais mundana, com ambições mais rasantes e intenções mais personalizadas, em torno da *celebração* convivalista, somatizada e fragmentada de valores sensíveis como o hedonismo, o presenteísmo ou o experimentalismo. Pretendendo lutar mais por uma *existência* marginal dentro das estruturas que pelo acesso a uma posição de centro, aos jovens que encenam os seus modos de vida a partir das microculturas juvenis, interessa menos agir sobre o mundo do que aproveitá-lo, *predá-lo* no que de melhor ele oferece.

A ambição de vida destes jovens é vivê-la como uma *deriva* pelas «rotas exóticas» que se atravessam no fluir das rotinas³⁰, na constante *experimentação* proporcionada pelo desafio dos limites e do risco. É um modo de vida estruturado no sentido da abertura ao imprevisível e ao imponderável que o quotidiano trás consigo, com pontos de partida concretos mas sem pontos de chegada pré-definidos, o mais livre possível de constrangimentos pré-determinados.

Eu era mesmo todo certinho. E sei que prescindia de bué de coisas. E sei que agora também estou a prescindir porque podia atinar e saber muito mais cenas mas, para mim, experiência é tudo! (...) Já experimentei montes de coisas. (...) E pronto, fui vendo caminhos, fui escolhendo cenas que me interessam mais. (...) Acima de tudo, sou uma pessoa que não consegue estar presa assim muito tempo. Tem alta necessidade de liberdade, de movimento, (...) de andar mesmo à deriva. (...) Nunca aceitei que me impusessem nada, sem ser os meus pais, claro. De resto, quis sempre ter opções. (...) Eu vivo a vida mesmo alucinantemente! Sinto o tempo mesmo passar, mas sem parar! Até os momentos de descanso não são, 'tás a ver, isso é que é mesmo bué de esquisito. Constantemente grande stresse. Mas não é aquele stresse de «tenho de fazer isto», não. É a cena de estar sempre a querer fazer coisas e a viver coisas. É uma cena positiva, mas que é um bocado desgastante. (...) Não sei como é que eu consigo, mas para mim a vida é mesmo em pleno!

[Estudante universitário, sexo masculino, 20 anos]

O cepticismo que compartilham perante o futuro social, associada à consciência da transitoriedade subjacente à condição juvenil, bem como aos atributos de inconformismo e a irreverência que lhe são socialmente imputados, proporciona a estes jovens uma vivência mais livre de constrangimentos e responsabilidades sociais. Daí a sua preocupação não só em aproveitar essa condição ao máximo, como em prolongá-la, adoptando uma *ética da celebração da existência*. Em contraponto às formas passivas de «matar o tempo» ou às formas combativas de viver a vida, esta ética evidencia uma constante procura do lado festivo da vida, enquanto demonstração de vitalidade e de energia criativa (CAILLOIS, 1988 [1961]). Os valores que a caracterizam passam pelo *experimentalismo* enquanto tentativa constante tentar o limite possível; pelo *hedonismo* como princípio do prazer, do gozo e da satisfação em torno do lúdico; pelo

³⁰ «Na verdade, o termo 'exótico' (do grego *exotikós*) remete para tudo o que é estrangeiro, desconhecido, extravagante. Extravagar, por sua vez, remete para a ideia de andar fora de ordem, que, neste caso, seria a ordem da rotina» (PAIS, 1994:100).

presenteísmo como forma imediata e desfuturizada de viver intensivamente o momento presente.³¹

Eu tinha que ter um stop. Já andava a meter porcarias que não devia, uma semana antes do meu acidente eu dormia oito horas numa semana, estava a viver muito intensamente todos os dias, como se fosse o último. (...) Hoje em dia sou contra a rotina, sempre a favor de uma cena nova, viver o dia-a-dia como ele é. (...) Porque é que tem que haver uma rotina, uma hora de jantar, escravos de relógio... Não! Sou contra os escravos de relógio, embora que estou dentro da sociedade, ter que se ser escravo do relógio deles de vez em quando, sou obrigado a isso.

[Fiel de armazém, 8º ano de escolaridade, sexo masculino, 23 anos]

Na sua vivência quotidiana, a ética de celebração surge nitidamente associada aos momentos de lazer dos jovens entrevistados, encarados como tempos de ruptura, insurreição, liberdade e evasão relativamente às obrigatoriedades rotineiras dos tempos de trabalho. No decorrer dos tempos de lazer é convocado um conjunto de práticas onde os consumos de música – nas suas mais variadas formas –, drogas «leves» e bebidas alcoólicas assumem um papel relevante pela sua recorrência, habitualmente desenvolvidas no contexto de uma forte *solidariedade convivial*, fundada em redes de afinidades electivas e afectivas.

A música, nas suas várias formas de apropriação, em conjunto com as drogas e bebidas alcoólicas, operam como «ingredientes» relevantes na «arte de bem viver» desses jovens (PAIS, 1994:104), proporcionando a construção de um «paraíso artificial» como forma de evasão a um quotidiano sentido como opressivo e rotineiro (DUMAZEDIER, 1988:62). Alterando as percepções habituais, este tipo de substâncias permite a idealização subjectiva de um novo mundo, um mundo de sensações novas que desvaloriza o mundo real e a ele se sobrepõe (PAIS, 2004:17). Sobreposição evasiva essa que, dada a consciência da sua aparência, se pretende experimentada e guardada para momentos de excepção, e não continuamente cultivada.³²

³¹ Numa sociedade caracterizada pela velocidade na mudança em termos de conhecimentos, competências práticas, recursos que perdem o seu sentido, onde o futuro é incerto e imprevisível, o *presente* ganha ascendência sobre os tempos que lhe são adjacentes (o passado e o futuro) e torna-se no tempo social mais significativo para os jovens, como se perdessem o seu sentido de continuidade histórica (PAIS, 1998:45-46).

³² Aliás, as situações de dependência ou adição face aos consumos de drogas e álcool são objecto de censura, mesmo por parte daqueles que já passaram por esse tipo de situação, na medida em que significam a perda do controlo que detêm sobre si próprios e a sua vida.

[O meu quotidiano] é levantar cedo, ir para o trabalho, passar lá oito horas, vir para casa e dar banho ao puto enquanto ela faz o jantar. Depois à noite, olha, ou vou um bocadinho para o computador me entreter ou vou até à rua ter com o pessoal. Mas é assim todos os dias e só ao fim de semana é que um homem se estica. Só ao fim de semana é que um gajo se estica assim: vai curtir concertos, ensaio, pronto, tenho a minha banda. Curto sempre ter uma banda, 'tás a ver. A música é aquela base. (...) É giro, é fumá-las e bebê-las e rir! Pá, é curtido, 'tás a ver! É curtir seja aonde a curte for. Pá, à procura da melhor gargalhada, 'tás a ver. (...) Quem quiser dar nas drogas, dá. A única coisa que eu condeno é a gente ser dependente. Seja de álcool, seja de qualquer tipo de droga, 'tás a ver. (...) Mas uma pessoa que souber dar, pá, isso é feito para curtir, então curtam. Sejam é moderados. Se forem moderados ainda vivem uma vida a curtir. Senão, estão fodidos, que é mesmo assim. (...) Eu sou um gajo que gosto de experimentar e qualquer gajo que curta de aprender, gosta de experimentar. Então tive de experimentar. Felizmente não fez nada de mais, só me fez foi curtir.

[Electricista na construção civil, 8º ano, sexo masculino, 28 anos]

Apesar constituírem redes de relações sociais fluidas, dispersas e intrincadas, os participantes das microculturas juvenis convergem na partilha de uma ética de celebração da existência, onde valores como a «autenticidade», a «diferença», o «estilo», a «convivialidade», o «hedonismo», o «presenteísmo», a «experimentação», a «rebeldia», a «liberdade», etc., se organizam enquanto sistema orientador da construção de estilos de vida escapatórios. Formando-se nas orlas dos quotidianos juvenis, esses espaços fomentam o encontro social e de universos simbólicos relativamente informais e subterrâneos, onde são experimentados, partilhados e legitimados gostos estéticos mais marginais, bem como posturas perante a vida e a sociedade mais ex-cêntricas, numa comunhão de afinidades e afectividades conviviais.

Daí serem contextos sociais onde tendem a emergir valores juvenis mais heterodoxos, muitas vezes expressos em versões mais exacerbadas de comportamento. Ao contrário das formas de organização mais burocráticas, onde os jovens correm o risco de serem olhados como uma massa indiferenciada com o mesmo tipo de problemas, interesses e expectativas, as microculturas juvenis acabam por lhes conceder uma forma flexível de enquadramento social para viver uma subjectividade e um estilo de vida que se pretende diferente e singular, concedendo-lhes um repertório de recursos materiais e simbólicos que articulam para dar sentido a uma existência que se pretende individual(izada).

Constituindo «nós» em redes de afinidades e afectivas onde a ética do desvio é a norma, nas microculturas juvenis os seus protagonistas encontram disponibilidade à inovação e margem de liberdade para experimentar novos modelos estéticos e éticos, que podem vir (ou não) a reificar-se em estilos de vida com continuidade biográfica.³³ São espaços de deriva, sem grandes princípios de navegação, onde se exalta os valores da liberdade através do culto do excesso, da extravagância, do bizarro, tudo o que possa chocar a moral burguesa mais tradicional, assegurando assim a possibilidade de romper com o banal, o saturado, o normativo, o convencional. Contextos sociais, portanto, susceptíveis de serem apropriados como *laboratórios de experimentação criativa* (FEIXA, COSTA, PALLARÉS, 2001) ou *laboratórios culturais* (MELUCCI, 1989), potenciando a criatividade e inovação em diversas esferas.

Conclusão

Num contexto de intensa proliferação e pulverização das possibilidades de escolha cultural socialmente disponíveis, por meio de transformações, fusões e revivalismos vários e sucessivos, a manutenção das fronteiras sociais e simbólicas das microculturas juvenis fragilizou-se profundamente. Hoje em dia, as pertenças sociais a contextos microculturais não são exclusivistas e baseadas em compromissos de longa duração. Os jovens vão vagueando por várias microculturas, paralela e/ou sucessivamente. Nesse processo, acumulam um importante capital de relações que, na sua fragmentação, se vai construindo em *redes de afinidades* cujos «nós» vão constituindo espaços privilegiados de vivência e referência quotidiana, investidos de maior ou menor densidade afectiva.

No quadro de interacções que estes espaços sociais proporcionam, os jovens adquirem capacidade crítica e reflexiva, de confronto e discussão, de iniciativa e proposta, de agenciamento e desempenho, de acção e reacção, em suma, de *protagonismo social*. São, por consequência, espaços onde os jovens se descobrem mais cidadãos do que vítimas de desvantagens sociais, neles encontrando estímulo e reconhecimento para as suas iniciativas criativas, disponibilidade à experiência e ao exercício de novas opções de vida, autonomia e liberdade na construção de uma individualidade que não colide com uma intensa vida sociativa, bem como capacidade

³³ GROSSEGER, HEINZLMAIER E ZENTNER (2001:197) fazem a distinção entre *culturas juvenis* e *estilos de vida* em termos de fase etária: quando se é jovem, adopta-se uma cultura juvenil, quando se é adulto, adopta-se um estilo de vida, que pressupõe alguma estabilidade e individualidade na apropriação dos recursos proporcionados por cada cena em que se circulou.

de intervenção no sentido de influenciar a adopção de novos códigos culturais e fundações éticas na sociedade contemporânea. Auto-realização, sociabilidade convivial e cidadania tendem, portanto, a andar a par neste tipo de contextos.

Perante este cenário, juntamo-nos a CROSSLEY para quem, hoje em dia, «a cidadania deve ser vista do ponto de vista do mundo de vida e da intersubjectividade» (2001:37). Este, a par de outros autores,³⁴ argumenta no sentido da necessidade de alargar o universo de observáveis da cidadania para além da abordagem sistémica e holista que, na esteira de MARSHAL (1963 [1950]), a tem caracterizado, bem como para além da formalidade legal que a associa ao mero exercício de luta e reivindicação de conjunto de práticas legais e políticas. Há que ampliar a sua esfera da acção e de reflexão, vislumbrando não apenas as estratégias que visam a inclusão formal, mas também as lutas simbólicas e pouco visíveis que ocorrem no campo cultural pela desconstrução das noções de «normalidade», bem como pelo reconhecimento da mesma dignidade e respeito perante formas e recursos culturais escapatórios aos legítimos.

As microculturas juvenis contemporâneas são disso um bom exemplo, sendo espaços onde os seus actores pretendem afirmar e construir subjectividades que procuram não ser reduzidas a categorias funcionais ou disfuncionais do sistema, mas que, pelo contrário, buscam o reconhecimento e a dignificação social da sua diferença específica. Daí os seus actores, ao mesmo tempo que tendem a cultivar laços de cumplicidade na expressão pública da diferença, os forjem também no direito à liberdade, ao respeito e à dignidade de que se reivindicam, servindo-se das microculturas juvenis como espaços experimentais de autonomia e emancipação pessoal, bem como de formulação e legitimação social de estilos e éticas de vida que se pretendem escapatórios aos mais *mainstream*.

Referências bibliográficas

BECK, Ulrich (2000), «A reinvenção da política. Rumo a uma teoria da modernização reflexiva», in Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética no Mundo Moderno*, Oeiras, Celta, pp. 1-51.

³⁴ Ver, por exemplo, ELLIOTT, 2001; NASH, 2001; STEVENSON, 2001; TURNER, 1993, 2001; TURNER e HAMILTON, 1994.

- BENNETT, Andy & K. Kahn-Harris (orgs.) (2004), *After Subculture*, Londres, Palgrave.
- BENNETT, Andy (1999), «Subcultures or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste», *Sociology*, vol. 33, n.º 3, pp. 599-617.
- BLACKMAN, Shane (2005), «Youth subcultural theory: a critical engagement with the concept, its origins and politics, from the Chicago School to Postmodernism», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 1, pp. 1-20.
- BLUMER, Herbert (1969), *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Nova Iorque, Prentice-Hall Englewood Cliffs.
- BOURDIEU, Pierre (1989), *O Poder Simbólico*, Lisboa, Difel.
- CABRAL, João de Pina & Inês Meneses (2000), «Apresentação» do número especial «Lisboa: cidade de margens», *Análise Social*, vol. XXXIV, n.º 153, pp.861-864.
- CABRAL, João de Pina (2000), «A condição do limiar: margens, hegemonias e contradições», *Análise Social*, vol. XXXIV, n.º 153, pp. 865-892.
- CABRAL, Manuel Villaverde (1997), *Cidadania Política e Equidade Social em Portugal*, Oeiras, Celta.
- CABRAL, Manuel Villaverde (2000), «O exercício da cidadania política em Portugal», *Análise Social*, vol. 35, n.º 154-155, pp. 85-113.
- CAILLOIS, Roger (1988 [1961]), *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70.
- COHEN, Peter (1984), «Subcultural conflict and working-class community», in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe & P. Willis (orgs.), *Culture, Media, Language*, Londres, Hutchinson.
- COHEN, Stanley J. & Laurie Taylor (1978), *Escape Attempts: The Theory and Practise of Resistance to Everyday Life*, Londres, Penguin Books.
- COSTA, Pere-Oriol, José Manuel Pérez Tornero, Fabio Tropea (1996), *Tribus Urbanas. El ansia de identidad juvenil, entre el culto de la imagen y la autofirmati3n a trav3s de la violencia*, Barcelona, Paid3s.
- CROSSLEY, Nick (2001), «Citizenship, intersubjectivity and the lifeworld», in Nick Stevenson (org.), *Culture and Citizenship*, Londres, Sage, pp. 33-46.
- DAYRELL, Juarez (2003), «O jovem como sujeito social», *Revista Brasileira de Educa33o*, n.º 24, pp. 40-52.
- DÍAZ, Andrés Soriano (2001), «Microculturas juveniles. Las tribus urbanas como fenómeno emergente», *Jovenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, n.º 15, pp. 134-149.

- DUMAZEDIER, Joffre (1988), *Revolution Culturelle du Temps Libre, 1968-1988*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- FEIXA, Carles. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel, 1998.
- FERREIRA, Vitor Sérgio (2007), «Política do corpo e política de vida: a tatuagem e o *body piercing* como expressão corporal de uma ética da dissidência», *Etnográfica*, vol. 11, n.º 2, pp. 291-326.
- FERREIRA, Vitor Sérgio (2008), *Marcas que Demarcam. Tatuagem, body piercing e culturas juvenis*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- FOUCAULT, Michel (1984 [1967]), «Des espaces autres. Hétérotopies», in *Dits et Écrits 1954-1988 (IV)*, Paris, Gallimard, pp. 752-762.
- FOURNIER, Valérie (1999), *Les Nouvelles Tribus Urbaines. Voyage au Coeur de Quelques Formes Contemporaines de Marginalité Culturelle*, Paris, Georg Editeur.
- FRASER, Nancy & Axel Honneth (2001), *Redistribution or Recognition? A Philosophical Exchange*, Londres, Verso.
- FRIEDMAN, Jonathan (1994), *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage.
- GELDER, Ken & Sarah Thornton (orgs.) (1997), *The Subcultures Reader*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- GIROUX, Henry A. (1992), *Border Crossings*, Londres, Routledge.
- GIROUX, Henry A. (1998), «Teenage sexuality, body politics, and the pedagogy of display», in EPSTEIN, Jonathon S., *Youth culture. Identity in a postmodern world*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 24-55.
- GROSSEGER, Beate & Bernhard Heinzlmaier, Manfred Zentner (2001), «Youth Scenes in Austria», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Conselho da Europa, pp. 193-216.
- HACKETT, Claire (1997), «Young people and political participation», in Jeremy Roche & Stanley Tucker (orgs.), *Youth in Society. Contemporary Theory, Policy and Practice*, Londres, Sage, pp. 81-88.
- HAENFLER, Ross (2004), «Rethinking subcultural resistance», *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 33, n.º 4, pp. 406-436.
- HALL, Stuart & Tony Jefferson (orgs.) (1976), *Resistance Through Rituals. Youth Cultures in Post-War Britain*, Londres, Hutchinson and C.C.C.S., University of Birmingham.
- HESMONDHALGH, David (2005), «Subcultures, scenes or tribes? None of the above», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 1, pp. 21-40.

- HIRSCHMAN, Albert O. (1970), *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Harvard University Press.
- HOLZER, Boris & Mads P. Sorensen (2003), «Rethinking Subpolitics. Beyond the ‘Iron Cage’ of Modern Politics?», *Theory, Culture and Society*, vol. 20, n.º 2, pp. 79-102.
- HONNETH, Axel (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*, Cambridge, Polity Press.
- HONNETH, Axel (2004), *Morality and Recognition*, Cambridge, Polity Press.
- LASH, Scott & Mike Featherstone (2001), «Recognition and difference. Politics, identity, multiculturalism», *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n.º 2-3, pp. 1-19.
- LUCKMANN, Thomas & Peter Berger (1999 [1966]), *A Construção Social da Realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Dina Livro.
- MAFFESOLI, Michel (1988), *Le Temps des Tribus. Le Déclin de l'Individualisme dans les Sociétés de Masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- MAFFESOLI, Michel (2002 [1992]), *La Transfiguration du Politique. La Tribalisation du Monde Postmoderne*, Paris, La Table Moderne.
- MAGALHÃES, Pedro (2004), «Democratas, descontentes e desafectos: as atitudes dos portugueses em relação ao sistema político», in André Freire, Marina Costa Lobo, Pedro Magalhães (orgs.), *Portugal a Votos. As eleições legislativas de 2002*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 333-361.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor (1992), «Tribos urbanas: metáfora ou categoria?», *Cadernos de Campo. Revista de Pós-Graduação em Antropologia*, vol. 3, n.º 2, São Paulo, USP.
- MARSHAL, T. H. (1963 [1950]), *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McDONALD, Kevin (1999), *Struggles for Subjectivity: Identity, Action and Youth Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McDONALD, Kevin (2002), «From solidarity to fluidarity: social movements beyond ‘collective identity’ – the case of globalization conflicts», *Social Movement Studies*, vol. 1, n.º 2, pp. 109-128.
- MEAD, George-Herbert (1963 [1933]), *L'Esprit, Le Soi, La Société*, Paris, PUF
- MELUCCI, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Filadélfia, Temple University Press.

- MENDES DE ALMEIDA, Maria Isabel; NAVES, Santuza Cambraia (orgs.). “*Porque que não?*” *Rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- MUGGLETON, David & Rupert Weinzierl (2003) (orgs.), *The Post-Subcultures Reader*, Oxford, Berg.
- MUGGLETON, David (2002 [2000]), *Inside Subculture. The Postmodern Meaning of Style*, Oxford, Berg.
- MUNGHAM Geoff & Geoff Pearson (orgs.) (1976), *Working Class Youth Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- PAIS, José Machado (1994), «A vida como aventura: uma nova ética de lazer?», *New Routes for Leisure, Actas do Congresso Mundial do Lazer*, Lisboa, ICS, pp. 99-110.
- PAIS, José Machado (2001), *Ganchos, Tachos e Biscates. Jovens, Trabalho e Futuro*, Porto, Âmbar.
- PAIS, José Machado (2002), *Sociologia da Vida Quotidiana*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- PAIS, José Machado (2004), «Jovens, bandas musiciais e revivalismo tribais», in José Machado Pais e Leila da Silva Blass (orgs.), *Tribos Urbanas: Produção Artística e Identidades*, Lisboa, ICS, pp. 23-55.
- PAIS, José Machado (2008), «Quotidiano e reflexividade», in Anália Torres e Luis Baptista (orgs.), *Sociedades Contemporâneas. Reflexividade e Acção*, Porto, Afrontamento, pp.241-259.
- RABY, Rebecca (2005), «What is resistance?», *Journal of Youth Studies*, vol. 8, n.º 1, pp. 151-171.
- ROSZCAK, Theodore (1972), *A Contracultura: Reflexões sobre a Sociedade Tecnocrática e a Oposição Juvenil*, Petrópolis, Vozes.
- RUCHT, Dieter (1990), «The strategies and action repertoires of new movements», in Dalton Russel e Manfred Kuechler (orgs.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge, Polity Press, pp. 156-173.
- SANTOS, Maria de Lourdes Lima (1993), «Cultura, tempos livres e associativismo juvenil», in *Estruturas Sociais e Desenvolvimento*, Actas do II Congresso Português de Sociologia, vol. II, Lisboa, Fragmentos, pp. 282-289.
- SAVATER, Fernando & António Villena (1982), *Heterodoxias y Contraculturas*, Barcelona, Montesinos Editor.

- SCHAFRAAD, Pytrik (2001), «More than music: punk as a counterculture?», in AA.VV., *Transitions of Youth Citizenship in Europe: Culture, Subculture and Identity*, Estrasburgo, Concelho da Europa, pp. 61-80.
- SCHUTZ, Alfred & Thomas Luckmann (1977), *Las Estructuras del Mundo de la Vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SENNETT, Richard (1998), *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Nova Iorque / Londres, W.W. Norton & Company.
- SEYMOUR, Susan (2006), «Resistance», *Anthropological Theory*, vol. 6, n.º 3, pp. 303-21.
- SIMMEL, Georg. “Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura ou formal”. In FILHO, Evaristo Morais (org.). *Simmel*. Ática: São Paulo, 1983.
- TOURAINÉ, Alain (1995), «La formation du sujet», in François Dubet e Michel Wieviorka (orgs.), *Penser le Sujet. Autour d'Alain Touraine*, Paris, Fayard, pp. 21-45.
- TOURAINÉ, Alain (2004), «On the frontier of social movements», *Current Sociology*, vol. 52, n.º 4, pp. 717-725.
- WILLIS, Paul (1990), *Common Culture: Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Buckingham, Open University Press.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques (1986), «L'utopie», *Sociétés*, n.º 10, pp. 4-5.
- YAR, Majid (2001), «Recognition and the politics of human(e) desire», *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n.º 2-3, pp. 57-76.
- YINGER, John Milton (1982), *Countercultures*, Nova Iorque, The Free Press.