

Lazeres e sociabilidades juvenis — um ensaio de análise etnográfica*

1. A SIMBOLOGIA DO LAZER NAS CULTURAS JUVENIS

Grande parte da sociologia da juventude tem passado pela sociologia do lazer. Pode mesmo dizer-se que quem não quiser falar de lazer deve calar-se se sobre juventude quiser falar. Porquê este insistente e tradicional interesse da sociologia da juventude pelos lazes juvenis? Provavelmente, e é uma hipótese a confirmar, porque é no domínio do lazer que as culturas juvenis adquirem uma maior visibilidade e expressão.

Como quer que seja, este insistente e tradicional interesse da sociologia da juventude pelo lazer tem originado tendências teóricas controversas:

- a) Por um lado, surge a tendência de se olhar o domínio do lazer juvenil como um domínio de práticas culturais homogêneas porque, é costume argumentar-se, essas práticas teriam a particularidade de serem específicas e até exclusivas de uma *fase de vida* a que aparece associada a juventude. O argumento em questão pode até ter, em si, um substrato verdadeiro, mas a sua utilização desprevenida pode ser indevida.

Com efeito, um aspecto controverso desta tendência reside no facto de a juventude ser apreendida como uma realidade homogênea. O método mais apropriado para contrariar esta tendência é o de tentar dismantlar o mito da «juventude homogênea» no terreno onde ele se encontra mais enraizado — o do lazer. Ou seja, com este método — *de minar os mitos nos seus próprios terrenos* — parto do pressuposto (ou hipótese) de que as culturas juvenis onde mais significativamente se diferenciam será naquilo em que mais se assemelham, passe o paradoxo. Genericamente, não são as espécies, precisamente, especificações de um género? E não são essas espécies apenas entendíveis quando as vemos modular, em formas diversas, o seu património comum? De facto, parece haver um «património comum» entre diferentes *culturas juvenis*, mas — cabe perguntar —, se assim é, que razões levarão à existência de diferentes «espécies» de culturas juvenis?

* O presente artigo faz parte de um projecto mais vasto, sobre «Formas sociais de transição para a vida adulta», financiado pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica. Agradeço a A. Sedas Nunes as sugestivas críticas dirigidas a uma primeira versão deste texto. No trabalho de campo tive a ajuda de Maria João Quedas, Isabel Ambrósio, Isabel Carvalho, Carla Baptista e, principalmente, João Sedas Nunes, que de perto mais me tem acompanhado ao longo desta pesquisa.

- b) Por outro lado, e em consequência da primeira tendência, surge uma outra que toma as práticas culturais juvenis como *normativamente marginais* relativamente à cultura dominante, que seria específica das gerações mais velhas. Porque é que esta tendência é controversa? Não tanto, ou apenas, por, nesta perspectiva, as culturas juvenis serem consideradas na periferia do sistema normativo em relação ao qual as gerações mais velhas se sentirão mais próximas; mas, principalmente, pelos vícios de etnocentrismo (trata-se de um etnocentrismo de «adulto») que a tal perspectiva aparecem associados e que levam a encarar as culturas juvenis como culturas «disfuncionais», «passivas», «marginais», enfim, *anómicas*.

Ora o facto de as culturas juvenis aparecerem e poderem mesmo encontrar-se distanciadas de um dado *nomos* (conjunto de normas) — por isso são consideradas «anómicas» —, isto é, o facto de se encontrarem distanciadas de um universo de normas e valores do qual se supõe que as gerações mais velhas se sintam mais próximas, não significa que os jovens não consigam produzir o seu próprio *nomos*, as suas próprias normas. O método para contrariar esta última tendência é simples: embora se possa e deva admitir que as culturas juvenis incorporem elementos derivados de outras culturas, importa descobrir se — e, em caso afirmativo, como e em que medida — os jovens conseguem produzir, quotidiana e activamente, suas próprias normas e expressões culturais. Chamo a este método o *método da paginação*, que consiste em recuperar para o «centro da página» (do discurso sociológico) as normas e expressões culturais juvenis que têm sido consideradas à «margem».

Em suma, serão as culturas juvenis manifestações mais ou menos passivas, anómicas ou disfuncionais do universo de normas e de valores do qual as gerações mais velhas se encontram mais próximas, ou, em contrapartida, evidenciam as culturas juvenis um protagonismo activo, expresso em modos de vida especificamente juvenis, embora entre si distintos?

Para debater estas controversas tendências teóricas estudei várias *práticas culturais* juvenis em diferentes comunidades de estudo:

Numa comunidade característica de classes sociais elevadas (Coutada do Conde) estudei a forma como os jovens se envolvem em *festas* típicas do «meio», em particular numa festa de periodicidade anual, o *baile de debut*, onde as meninas do «meio» com idade de 15 anos são apresentadas à «sociedade», isto é, ao «meio»;

Numa comunidade de tradições operárias (Rio Cinza) estudei uma actividade comum entre alguns membros operários: *parar no café*;

Finalmente, numa comunidade típica de classes médias (Dorninha) estudei a *apropriação* que alguns jovens fazem das *arcadas* dos edifícios que habitam, onde nelas desenvolvem formas de sociabilidade específicas.

A pesquisa acabou, então, também por se centrar na descoberta do que, na quotidianidade das relações e interacções que os jovens produzem, favorece ou não — nomeadamente no domínio dos tempos livres — a formação de específicas formas de afirmação juvenil (embora talvez distintas). Mas seria capaz de decifrar, de modo satisfatório (nas suas semelhanças e dissemelhanças), as expressões culturais juvenis, sua linguagem, seu vocabulário?

Aqui achei por bem explorar essas expressões culturais juvenis não apenas como *campos simbólicos*, mas também como *campos pragmáticos* da vida quotidiana dos jovens. Mas, partindo sempre do princípio de que a vida quotidiana deve ser entendida como uma articulação de *campos simbólicos* e *pragmáticos*. A cada campo pragmático corresponde uma «galáxia» de sentidos (campo simbólico). Nessa galáxia, os sentidos encontram-se intimamente ligados. As suas significações influem umas nas outras, de forma que o sentido mais global da vida quotidiana se encontra, por assim dizer, difuso num conjunto. Se consideradas de forma isolada, as práticas quotidianas dificilmente se entendem. Há que as *contextualizar*, isto é, necessário se torna submergi-las nas galáxias de sentidos que lhes correspondem, derivando a significação de cada uma dessas práticas da significação daquela articulação. As práticas culturais dos jovens que me propunha estudar nas três diferentes comunidades, para além de serem devidamente interpretadas e contrastadas, deveriam, pois, ser devidamente *contextualizadas*.

Nesta ordem de ideias, duas principais variáveis contextuais orientaram o curso da pesquisa: por um lado, a *condição social* dos jovens, em termos das suas pertenças de classe; por outro lado, a sua *condição geracional*, isto é, a pertença dos jovens a um conjunto social cujos elementos têm a particularidade de se situarem numa dada fase da vida.

Em relação à primeira das variáveis seleccionadas — a *condição social* —, pensei ser interessante investigar se as práticas que me propunha analisar respondiam mais a estilos particulares de vida do que a condicionamentos sociais derivados da estrutura de classes em que os jovens desenvolviam essas práticas. Em que medida a estrutura de classes se constitui ou não como forma estruturante da ordem dos tempos quotidianos juvenis, em particular dos seus tempos de lazer? Por outras palavras, se é verdade que a «liberdade de escolha» tem sido um dos principais e mais constantes elementos presentes na definição do lazer, em que medida é que essa liberdade de escolha se encontra ou não condicionada, em particular, pela estrutura de classes? Foi também para tentar dar resposta a estas interrogações que escolhi três comunidades *socialmente distintas* da área suburbana de Lisboa, sem perder de vista que os contextos culturais dominantes em cada uma dessas comunidades podem gerar e/ou integrar uma relativa diversidade de culturas ou de modalidades de participação cultural que com esses contextos culturais mantêm uma dialéctica referencial, possivelmente, mas não necessariamente, conflituosa. Se conseguisse mostrar (mais que demonstrar) que a diferentes grupos sociais de jovens correspondem diferentes práticas culturais juvenis, poderia dar uma achega reforçativa da ideia de juventude como uma *diversidade* de situações sociais.

Em relação à segunda variável seleccionada — a *condição geracional* —, pensei ser interessante avaliar as possíveis distâncias que separam, se é que separam, as diferentes gerações das normas sociais mais prevalecentes em cada uma das comunidades em que a pesquisa foi desenvolvida. Na linha de uma certa tradição sociológica, qualquer sociedade ou comunidade pode entender-se, como Parsons o entendia, como um «sistema social orientado por valores», sistema esse que se pode definir como um conjunto de instituições estruturalmente consistentes que expressam e «determinam» — mas sempre? — as normas e as funções desse dado sistema de valores. Estes valores seriam interiorizados mediante processos de socialização, de modo a servirem como padrões pessoais, morais e ideológicos definidores da realidade

para a maioria dos membros de uma dada sociedade ou comunidade. No entanto — e é a hipótese de que se parte —, os valores dominantes numa dada sociedade ou comunidade não têm por que ser globalmente compartilhados. Pode ser que sejam mais compartilhados pelas gerações adultas, sem que, por isso, seja legítimo afirmar que os jovens se encontram desprovidos de normas próprias, ou que as suas culturas são nada mais que «anómicas».

2. PRÁTICAS CULTURAIS E SOCIABILIDADES JUVENIS EM DIFERENTES CONTEXTOS URBANOS

2.1 AS FESTAS E O BAILE DE DEBUTE NA COUTADA DO CONDE

Coutada do Conde é uma das zonas residenciais mais selectas da Coutada, região que corresponde à chamada periferia «rica» da área metropolitana de Lisboa, marcada pelo processo de diferenciação social e de segregação urbana que se desencadeou, nomeadamente a partir dos anos de 1930.

Na Coutada do Conde respira-se um ar aristocrático. Os pássaros mais famosos das aguarelas do rei D. Carlos eram da Coutada, propriedade do conde de Moser, antes de ter passado para uma das famílias mais ricas de Portugal, a família Champalimaud. O próprio rei D. Manuel, no século XVI, vinha às caçadas da Coutada do Conde. Com a revolução democrática de 25 de Abril de 1974, deu-se uma invasão de novos-ricos da Coutada do Conde que aí adquiriram dispendiosas vivendas e onde esperaram ascender a um *status* social a que julgavam ter direito: «morar aqui, onde o D. Carlos caçava»...

Dos «novos-ricos» da Coutada do Conde fazem por conseguinte parte fracções de classe com trajectórias sociais ascendentes que sentem necessidade de consagrar essa ascensão através do acesso a ambientes selectos. A ausência, na Coutada do Conde, de um rígido *numerus clausus* espacial facilita, de certa forma, essa consagração. Isto é, os critérios de admissão à residência na Coutada do Conde não são suficientemente exclusivos, ou melhor: são apenas economicamente exclusivos. No entanto, aos olhos da «antiga *élite*», os «novos-ricos» não deixam de ser uns intrusos.

Para atenuar os insuficientes critérios de segregação espacial, susceptíveis de introduzirem «redes de conhecimento» duvidosas no *meio de «élite»*, o recurso a formas subtis de cooptação social acaba por refinar uma selecção, apesar de tudo, já bastante triada. É o que acontece com algumas *festas privadas*, para as quais só são convidados nomes conhecidos ou *sonantes*. Algumas destas festas são organizadas exclusivamente para jovens. Os «nomes desconhecidos» tentam também organizar as suas festas particulares, mas sentem dificuldades em atrair os «nomes conhecidos». Os convites, «debruados a dourado», recebidos pelos «nomes sonantes» são, entre estes últimos, motivo de chacota: «ninguém sabe quem é o anfitrião que ardentemente deseja a sua presença.»¹

Ao contrário do que acontece com o *baile do debut*, de que adiante darei mais pormenores, nas *festas particulares* o capital mundano tem um valor de uso mais estreito, mais interno ao meio social em que as festas se produzem. No *debut*, o capital mundano tem um valor de uso mais ostentatório

que se repercute na própria imprensa; isto é, está mais em jogo a valorização de um capital simbólico através de uma exibição pública. Como nas representações teatrais, há recurso a fraudes para se conseguirem «efeitos especiais» e se criarem as impressões que «se impõem». Essa «artificialidade» atinge, de facto, o paroxismo nos bailes de debut.

Nas *festas particulares* está mais em jogo a gestão de um capital mundano. O *debut* aparece mais como um domínio de *marketing*, de publicitação desse capital, em que a «cor» do mesmo é relativamente subalternizada. Nas *festas particulares* é determinante o conhecimento dos níveis, da antiguidade e das origens das fortunas. O controlo sobre os participantes é mais apertado. Mesmo em festas de aniversários dos jovens, os pais (em particular as mães) têm um papel determinante na elaboração das «sacrossantas» listas de convidados. As relações amistosas dos jovens não são abandonadas ao sabor de afinidades electivas.

Como quer que seja, eventos sociais como o *baile do debut* ou o *circuito de carros antigos* são criteriosamente organizados com intenções estratégicas que supõem um relativo grau de consciência no que respeita a alguns fins a atingir. No entanto, os processos de cooptação social são mais eficazes nas *festas privadas*. Aqui, nada é deixado ao acaso, os convites são severamente seleccionados; os critérios de selecção claramente explícitos; os limites de exclusão ou interdição severamente delimitados; os riscos de estigmatização social, derivados de um ostracismo mundano, severamente rigorosos. A discriminação social exclui os rejeitados do círculo dos eleitos. Ir a tal ou a tal festa representa o acesso a um espaço de convívio extremamente discreto e selecto, rigorosamente fechado, inacessível aos intrusos. A proscrição social exercida assegura, entre os «eleitos», uma intimidade quase familiar onde se geram, sem interferências intrusas, condições à reprodução das posições sociais mais elevadas, isto é, condições à transmissão de normas distintivas próprias do meio².

Os velhos residentes da Coutada do Conde perturbam-se com a invasão dos novos-ricos, porventura mais endinheirados, mas incapacitados de exibirem certificados de garantia de *status* que só quando adquiridos por linhagem fornecem uma devida reputação. Os primeiros têm uma aparência mais severa, mais conspícua, por contraposição ao estilo mais *snob*³ dos segundos.

De facto, toda a demarcação social é, ao mesmo tempo, uma *barreira* e um *nível*. As barreiras da hierarquia social expressam um declínio, uma «escarpa», mas acima destas barreiras surge uma plataforma de relativa homogeneidade social, um cume, um «planalto». Esta relativa homogeneidade social é uma condição de superioridade de classe cujo carisma se joga permanentemente contra os ascendentes e intrusos novos-ricos⁴. Entre 1970 e 1980, o número de fogos quase triplicou na Coutada do Conde, passando de 60 para 150. A contestação dos antigos e nobres residentes não sur-

² Cf. o estudo de Michel Pinçon e Monique Pinçon-Charlot, *Dans les Beaux Quartiers*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 145-146.

³ Em determinados bairros selectos da Grã-Bretanha, as listas de vizinhos indicavam, junto de cada nome, o ofício e a categoria da pessoa. Por isso, junto ao nome dos simples burgueses aparecia a abreviatura *s. nob.* (*sine nobilitate*), quer dizer, sem nobreza, *snob*.

⁴ Este enfrentamento social entre estatutos herdados e adquiridos não é, de resto, específico apenas das classes mais possidentes. Cf. Norbert Elias, «Remarques sur le commérage», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 160, Novembro de 1985.

preende e chega mesmo às páginas dos jornais: «Construíram-se casas, em lotes minúsculos, sem áreas verdes, em aldeamentos semelhantes aos do Algarve: isto quase parece um bairro de habitação clandestina [...] Casas descomunais, pintadas de estranhas cores garridas, rivalizam com outras em estilo avenidas novas, entre algumas taveiradas e muitas moradias de novos-ricos.»⁵ Como vemos, os aspectos arquitecturais das residências, a estética das suas formas, são também uma fonte de *status* e distinção social.

Os habitantes da Coutada do Conde apercebem-se de que entre eles existem diferenças e hierarquias que exprimem de forma categórica em julgamentos por vezes satíricos e mordazes. Esses julgamentos indiciam divisões entre diferentes fracções de classe, postas a claro por diferentes sistemas de oposição: tradicionalismo/modernismo, discrição/exibicionismo, *status* herdados/*status* adquiridos. O relativo *apartheid* social manifesta-se, por vezes, de forma rigorosa e ostensiva. Os *aristocratas* que moram em «casas com número» fazem gala em se distinguir dos *novos-ricos* que habitam em «lotes» e «vilas»⁶. Os qualificativos utilizados para designar umas e outras zonas residenciais aparecem associados a imagens positivas ou negativas: habitar nas «casas com número» constitui um estigma positivo; o contrário se passa com as habitações tipo «Dallas» ou com as construções «algarviadas» ou tipo «gaiolas».

O grupo dos *antigos* ou *aristocratas* é bastante fechado, quase impenetrável. O golfe é um dos poucos locais onde se misturam com os novos-ricos. Ou, então, em acontecimentos que ocorrem anualmente na Coutada do Conde, como o circuito de carros antigos, o arraial de Santo António ou o baile de debut. Façamos uma descrição mais detalhada deste último evento, pelo destacado envolvimento que nele os jovens têm.

O *baile de debut* surgiu após o 25 de Abril, e não por acaso assim terá acontecido. Com efeito, com o 25 de Abril, o aumento de escolarização reduziu, até certo ponto — embora de forma mais aparente que real —, as fronteiras culturais entre as classes sociais: «criou-se uma atmosfera de confusão e libertinagem social» (expressão usada por um entrevistado). A difusão de determinados consumos tipicamente juvenis (como a música, a droga e um certo tipo de vestuário) terá sido tomada como indício dessa «libertinagem social», à qual os jovens deram mostras de adesão. No pós-25 de Abril não era raro verem-se *meninos bem*, com «ar desleixado», em agrupamentos de esquerda ou extrema-esquerda que diziam lutar pela «causa operária», como o MRPP (Movimento Revolucionário do Proletariado Português) ou o MES (Movimento de Esquerda Socialista).

É possível que o *debut* tenha também surgido em consequência e como resposta do enfraquecimento de tradicionais meios de socialização até então sob a alçada das famílias, até da perda de prestígio dos próprios pais — alguns deles depreciativamente rotulados de «fascistas» por alguma imprensa e outros ainda obrigados a exílio político. O meio escolar, nomeadamente o universitário, oferecia o perigo de contactos duvidosos, de uniões impróprias. Os *debutes* e o incremento de *festas particulares* aprofundavam o desenvolvimento de enclaves preservados, onde as sociabilidades juvenis se poderiam gerar e desenvolver ao abrigo de inoportunas intrusões.

⁵ Informações recolhidas por Sofia Pinto Coelho.

⁶ *Idem*.

Ao contrário do que acontece com as *festas particulares*, no *debut* participam jovens oriundos das antigas residentes famílias aristocráticas e dos novos-ricos. A convivência destas famílias, com diferentes trajetórias sociais, não é totalmente pacífica, como já se referiu. Contrariamente ao que acontece com os novos-ricos, para os aristocratas, as profissões ocupadas são indicadores menos pertinentes na determinação de um *status* social mais herdado que adquirido. Os *aristocratas* negam a legitimidade das posições de privilégio que os *novos-ricos* ocupam e ironizam com algumas das suas manias, como a «febre» dos circuitos de automóveis antigos e o «coleccionismo doentio» a que dá origem: «É o fim do mundo: *eu tenho cinco carros... o meu está melhor conservado*»... A ironia é uma forma de marcar distâncias sociais: «É malta *comichosa*, são *comadres!*»

O *baile das debutantes* assume-se, no entanto, como um acontecimento socialmente *integrador* em, pelo menos, três aspectos:

1.º *aspecto*: Para os *novos-ricos*, a participação no baile de debut confere-lhes a oportunidade de comungarem de um evento aristocrático, retirando daí proveitos simbólicos, como o de aparecerem nas *colunas sociais*. É claro que, para os *aristocratas*, «os jornais já não são o que eram». Uma das revistas que dão cobertura ao baile de debut, a revista *Olá*, do *Semânrio*, merece o comentário: «É a banalidade. É notícia deste, daquele... todo o *bicho-careta* aparece na coluna social.»

Por outro lado, os novos-ricos têm meios económicos que lhes permitem afirmações ostentatórias. De facto, na alta sociedade, a vida social aparece envolvida por uma tradição de *consumo ostentatório* exibido no domínio do lazer: festas, jantares, recepções, viagens, férias, etc. Não é difícil encontrar nesta tradição sinais de uma «ética romântica», que Campbell associa ao «espírito do moderno consumismo»⁷, espírito caracterizado por uma insaciabilidade de consumo, a que os novos-ricos da Coutada dão mostras de grande aderência.

2.º *aspecto*: Para os *aristocratas*, o debut é uma *solução simbólica* de tensões sociais geradas por uma «indesejável» mistura social. Acabam por se conformar com a participação de «todo o *bicho-careta*» com dinheiro (novos-ricos) num acontecimento eminentemente aristocrático, na medida em que isso lhes dá oportunidade para os «ratarem», o que os novos-ricos traduzem por «má-língua». Por exemplo, os «papás» das meninas debutantes, na casa dos 40-60 anos, devido à vida sedentária que levam, revelam uma tendência para engordar não contrariada pelas saunas, nem pelos regimes dietéticos (nunca à risca cumpridos). Com periodicidade é, pois, obrigatório mudar de *smoking*, ou porque fica muito apertado ou pelo próprio coçado, pelo uso, do tecido do fato, aspectos a que alguns novos-ricos não parecem dar muita importância, sendo por isso «ratados»⁸.

⁷ Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.

⁸ Como refere Bourdieu, «la manière d'user des biens symboliques et, en particulier, de ceux qui sont considérés comme des attributs de l'excellence, constitue une des marqueurs privilégiés de la classe en même temps que l'instrument par excellence des stratégies de distinction», Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, Paris, Éd. de Minuit, 1979, p. 70.

Com efeito, nomeadamente as expressões corporais — de fachada e de estilo — têm diferentes significações, que são afectadas por codificações diferentemente perspectivadas e verbalizadas. Há corpos com *charme*, dignidade, presença; e corpos pirosos, descompostos, desajeitados. O hábito influi, obviamente, nestas posturas. Um novo-rico da construção civil (verbalmente categorizado como pato-bravo) poderá ter acumulado, numa conjuntura favorável, uma apreciável fortuna — o que não impede que o corpo transporte marcas de agruras da vida, desajustadas do meio de *élite* da Coutada do Conde. Por outro lado, o poder económico «imediato» — determinado por situações episódicas de relativa dificuldade económica (dada a sumptuosidade dos gastos ou a oscilação dos lucros) — é outro factor que pode indirectamente influir nas posturas de fachada e de estilo dos novos-ricos. Desta forma, os conflitos abafados, os pequenos incidentes, a «má-língua», revelam tensões latentes que as hierarquias e os protocolos umas vezes mascaram e outras evidenciam.

Os de bom porte são os *palacianos*, os outros não passam de *imitadores*. Depois há sempre outros ensejos de se marcarem diferenças. Por exemplo, a comissão de honra do baile é sempre formada por *senhoras bem*, isto é, gente *palaciana*, o que não surpreende. Tradicionalmente, nos meios aristocratas e da alta burguesia, as «mães de família» têm a cargo a vigilância e a organização da sociabilidade dos filhos, acompanhando ao mesmo tempo, com grande controlo, os seus percursos escolares. Estas «senhoras bem» (para os aristocratas) ou «mães-galinhas» (para os novos-ricos) fazem parte da organização do debut pelo *status* social e prestígio de que desfrutam. São «nomes sonantes», exibem um *capital mundano* indispensável para filtrarem as qualidades sociais e morais dos candidatos ao debut.

3. *º aspecto*: O baile das debutantes oferece oportunidade para uns e outros — aristocratas e novos-ricos — se demarcarem da sociedade exterior ao *meio* e que designam de *pirosa*. Ao baile das debutantes «apenas aparece gente boa, gente da linha». Algumas expressões recolhidas sobre as características do debut são ilustrativas desse sentimento de distinção: «não é nada de estardalhaço»; «sobriedade»; «nada de piroso»; «nível»; «*finesse*»; «não aos motivos mundanos»; «pormenor»; «requinte»; «é isso que mantém o interesse da festa»; «TV não! que horror! são milhões! as pessoas não achavam graça!»

O sabor *romântico* da festa (luzes, flores, vestidos brancos, *smokings*, música e Lua a quarto crescente) é contraposto ao espírito de competição que atribuem às verbenas populares: «Nada de prémios ou sorteios de viagens, como em qualquer festazinha de bombeiros voluntários»... Contudo, de forma muito subtil, há no debut uma caça aos deslizes que, principalmente entre as hostes femininas, dá origem ao «falatório», à «ratice», à «má-língua», às «intrigues» e «invejissas», e, nesta caça, as *novas-ricas* acabam quase sempre por perder. Daí a preocupação com os *detalhes*: com as unhas (para não se partirem); com o bronzado da pele e mesmo com esta (para não se descascar, drama que os decotes acentuados dos vestidos poriam a descoberto) e, naturalmente, com os penteados. A maior tragédia que se viveu, desde que há debut na Coutada do Conde, foi uma trovada de Verão na tarde do dia em que se realizava o baile: era um correrio desesperado — «Vai haver baile?» —, as senhoras de lenço na cabeça para não estragarem os penteados.

O relativo *endoclassismo* que, apesar de tudo, reina entre os participantes do debut — à parte as já referidas clivagens entre aristocratas e novos-ricos — é, contudo, assegurado: não apenas pelo controlo dos convites, mas porque, «se alguém desconhecido no meio quisesse participar, cairia no isolamento, no ridículo». Na Coutada do Conde, as pessoas conhecem-se umas às outras: «Mesmo pessoas estranhas, se vêm aqui ao bar, dão uma voltinha, vão-se embora, não se sentem aqui bem.»

Aproveitando a distinção, proposta por Lévi-Strauss⁹, entre jogo «disjuntivo» (produtor de diferenças entre campos relativamente semelhantes) e «conjuntivo» (instaurador ou restaurador da união), pode-se dizer que — muito embora os intervenientes no debut (nomeadamente os pais e mães) apelem, no decorrer do mesmo, para o sentido táctico do jogo «disjuntivo» que faz parte de grande parte das ritualidades quotidianas (definíveis como manipulações internas a um dado sistema)—, o certo, também, é que o debut envolve características de um jogo conjuntivo.

No que respeita à participação dos jovens, e nomeadamente das debutantes, o baile do debutante não pode ser ingenuamente compreendido como implicando uma mudança de *status* individual. A passagem de um estado de «inocência» a outro de «pós-inocência» é puramente simbólica e nem sequer corresponde a um propósito *primário* consensualmente «expresso» ou «formulado» pelos intervenientes no debut¹⁰. As jovens são iniciadas naquilo que todos sabem (ou deveriam saber) que elas já sabem: «Já estou há muito debutada», confidenciou-me uma jovem debutante.

Outros propósitos contingentes ou *secundários*¹¹ adquirem, todavia, um importante significado sociológico. Com o debut pretende-se anunciar à sociedade — melhor dizendo, à *alta sociedade*, ao *meio* —, que a debutante começa a entrar na idade casadoira e a constituir um «partido» em vista... que as famílias dos «meninos bem» não deverão perder de vista. Aliás, o baile das debutantes é um acontecimento de «sociedade», isto é, envolve as famílias do *meio*, nomeadamente entre as quais se podem estabelecer mecanismos de mútuo conhecimento — ou, melhor ainda, de mútuo reconhecimento —, de pertença grupal. Por outro lado, se é verdade que o debut assegura uma selecção severa no domínio das relações conviviais entre os adolescentes do *meio*, seria abusivo encará-lo como uma espécie de mercado matrimonial, que, de facto, não é.

Os debutes não constituem um mercado matrimonial, mas uma escola privada — de sensibilidades e gostos — onde se ensinam as regras desse mercado¹². Algumas debutantes acabam por namorar com os seus pares;

⁹ C. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

¹⁰ Sobre os propósitos «expressos» ou «formulados» dos ritos ver Audrey Richards, *Chisungu. A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Zambia*, Londres, Tavistock Publications, 1982 (1.ª ed., 1956), pp. 112 e segs.

¹¹ Também em alguns povos africanos, como refere A. Richards, se verifica que, enquanto o tempo dos ritos de menstruação entre as jovens é determinado por eventos psicológicos, o ritual de iniciação pode ser programado de acordo com propósitos contingentes mais convenientes. Cf. A. Richards, *op. cit.* Quer isto dizer que, embora a iniciação possa ter lugar na idade da puberdade, ela acaba por apelar mais para uma realidade social que natural. Tanto rapazes como raparigas podem ser «iniciados» antes ou depois de terem atingido a correspondente maturidade física. Os ritos de iniciação mostram, com efeito, que a maturidade é um estatuto social, e não apenas uma questão de crescimento físico.

¹² Como acontece com os *rallies* de Paris. Cf. M. Pinçon e M. Pinçon-Charlot, *op. cit.*, pp. 147-192, D. Merllié e J.-Y. Cousquer, «Mariages et relations familiales dans l'aristocratie,

estes são algumas vezes escolhidos por já serem os seus namorados; é possível até que alguns pares se envolvam numa relação mais séria e acabem por contrair matrimónio — é possível, mas não inevitável, atendendo até à idade das debutantes e seus pares, que ronda a casa dos 15-16 anos. A *eficácia* do *debut*, no campo das relações amorosas e matrimoniais, poderá, no entanto, não ser de menosprezar, o mesmo acontecendo com as *festas particulares*.

Tanto no *debut* como nas *festas*, o que verdadeiramente está em causa não é o envolvimento afectivo das raparigas com os seus pares, mas sim a apresentação do grupo masculino ao grupo feminino e reciprocamente. O que está em jogo é, por conseguinte, uma técnica colectiva de apresentação na qual o *meio* se apresenta a si próprio, permitindo que os jovens aprendam a conhecer e a reconhecer os homólogos do outro sexo.

Gera-se, deste modo, um contexto propício à interiorização, por parte dos jovens, de regras subtis do mercado matrimonial que as famílias ajudam progressivamente a definir, quase de forma insensível. Além dos *debuts* — e com uma relevância ainda maior, dada a sua maior frequência —, os *convites*, *festas particulares* e diversas *reuniões* (lanches, partidas de ténis, fins-de-semana, férias, etc.) constituem outras ocasiões para que os jovens interiorizem a atmosfera do *meio* e se reconheçam parte integrante desse meio — a ele relativamente moldados e conformados. Esta socialização, eficaz e quase insensível, tem a vantagem de, ao mesmo tempo que assegura uma conformidade social dos jovens ao *meio*, lhes facultar a ilusão de encontros amorosos como resultado de um feliz acaso. Isto é, os jovens descobrem os seus/suas companheiros/as como se a fortuna do acaso os fizesse cruzarem-se, sem saberem que, em certa medida, mãos invisíveis os fizeram uns para os outros.

Deste modo, o *debut* surge como um evento integrado num particular «sistema de relações interfamiliares». Como A. Sedas Nunes disse há uns anos, ao referir-se à *jeunesse dorée*, «através desse sistema, as famílias espontaneamente enquadram os seus filhos num bem definido *círculo social* que, se por um lado é suficientemente amplo para, ao mesmo tempo, lhes evitar, em princípio, a necessidade de procurar contactos e relações no exterior e lhes consentir uma larga margem de liberdade na escolha dos seus afectos e companhias, por outro lado encontra-se suficientemente vigiado e controlado pelo conjunto das famílias (ou seja, pelo 'meio') para que eventuais propensões para a evasão, ou para usar indevidamente aquela liberdade, possam ser facilmente detectadas e provoquem adequadas reacções neutralizantes»¹³. O facto de esta citação, produzida há mais de uma vintena de anos, se ajustar perfeitamente à situação presente dos jovens e famílias da Coutada do Conde mostra, para além do mais, como entre as «famílias bem» são fortes os mecanismos de reprodução cultural e social.

O *debut*, as festas particulares, os convites, as reuniões, enfim, todo o conjunto de iniciativas e práticas sociais do «meio», criam, por conseguinte, um clima de *charme* e de *status* que permite inculcar aos jovens critérios de gosto e maneiras de estar que acabam por lhes reduzir a possibilidade de escolhas afectivas e amorosas fora do meio social em que vivem. O *debut* e as

deux entretiens», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 31, Janeiro de 1980, e Monique de Saint-Martin, «Les stratégies matrimoniales dans l'aristocratie. Notes provisoires», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 59, Janeiro de 1985.

¹³ A. Sedas Nunes, *Sociologia e Ideologia do Desenvolvimento*, Lisboa, Moraes Editores, 1968, p. 107.

festas funcionam, deste modo, como dispositivos de *centrepetização social* —o conceito de «meio» reforça esta ideia— que as famílias acionam e de cuja eficácia têm consciência, pois reconhecem que tanto o debut como as festas fornecem aos jovens «critérios de gosto» que lhes facultam uma capacidade para fazerem «boas escolhas», isto é, aprendem a valorizar o seu próprio *meio*, a reconhecer as suas fronteiras.

É evidente que os riscos de relações refractárias não se encontram totalmente conjurados. É certo que, em outras comunidades estudadas (Dorninha e Rio Cinza), os pais se mostram atentos às relações de amizade que os seus filhos têm. No entanto, em nenhum outro contexto encontrei graus de codificação e de formalização tão acentuados como nos debutes e festas, ou, melhor: em nenhum outro contexto encontrei práticas dirigidas aos jovens e especificamente exercidas pelos adultos do próprio «meio», como no caso do debut e de algumas festas particulares, a começar pelos preciosismos de organização, entregue —no caso do debut— a uma comissão de mães respeitáveis.

Por outro lado, e ainda no caso do debut, a existência de listas com os nomes de família das debutantes e respectivos pares, bem como de outros convidados —listas escritas e consultáveis pelos interessados—, é uma prática que tem a intenção de divulgar e circunscrever a área das relações dos jovens do «meio». Às dúvidas ou incertezas de uma participação ventilada por uma oralidade discutível contrapõe-se, deste modo, o rigor da forma escrita (a lista) que exclui e inclui sem possibilidades de excepções. As inscrições em listas de convidados são metódicas e rigorosas, sendo as rejeições pouco viáveis, dada a eficácia da autocensura exercida pelos próprios candidatos. Quando tal não acontece, o risco de estigmatização não se faz esperar, pondo a descoberto uma socialização imperfeita conducente ao desconhecimento dos mais elementares critérios que presidem aos processos de cooptação. Como estes processos envolvem um julgamento social, as candidaturas aventureiras são relativamente desencorajadas, embora sempre surjam alguns «arrivistas». A auto-exclusão é a contrapartida mais frequente da cooptação.

Vejamos agora mais em pormenor o envolvimento dos jovens no baile do debut, ao qual assistem, geralmente, entre 500 e 600 pessoas. De facto, há a preocupação de encher todas as mesas, porque isso é um sintoma do sucesso da festa: «Tudo cheio! Não havia sítios ratados!» O número de pares debutantes oscila entre os 15 e os 25, sendo também convidadas debutantes do ano anterior, com obrigação de trazerem par, para não haver desequilíbrios. Estas últimas usam uma faixa verde à cintura para se distinguirem das debutantes do ano. Algumas há que insistem em levar ao debut vestidos de cor diferente do branco; mas a praxe é o branco.

O debut marca também para algumas raparigas a iniciação à *maquilhagem*, aos mecanismos de produção de uma estética feminina própria do *meio*. Com efeito, a *maquilhagem* —e particularmente as suas formas— intervém não apenas para embelezar, mas também para canalizar expressões de um modelo, de um modelo de *classe*¹⁴. As debutantes vivem na noite de debut uma espécie de metamorfose, dando satisfação aos desejos, no meio predominantes, de representação, de parença. Nos rostos maquilhados

¹⁴ M.-L. Pierson, «Le model», in *La Séduction*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.

inscreve-se uma escritura que se escreve e contempla ao espelho¹⁵ e se exhibe à sociedade. Através dos lindos e luxuosos trajes, os corpos segregam as normas indumentárias da «alta sociedade»¹⁶. O mesmo se pode dizer em relação aos jovens do sexo masculino, rigorosamente vestidos com *smoking*: «Nunca usei *smoking*, vou-me sentir verdadeiramente outro», disse-me o par de uma jovem debutante.

O palco onde, na noite de debute, rodam os pares é também um *palco de jogo*, uma bolsa de valores onde se investe *capital social*¹⁷. Este capital pertence a uma espécie de «sociedade por acções» entre cujos accionistas se estabelecem relações simbólicas que permitem o reconhecimento de uma certa proximidade social.

São as debutantes que escolhem os jovens pares, mas são os pais das debutantes que pagam a inscrição destes. Cerca de seis a oito meses antes do baile — que, como se disse, tem uma periodicidade anual e se costuma realizar em Julho —, as debutantes iniciam, não sem os conselhos ou aprovação dos pais, uma discreta corrida aos bons pares, ou, como se diz no meio, aos «bons pés».

Três meses antes da festa é contratado um professor de dança do Teatro de S. Carlos, que, duas vezes por semana, se desloca à Coutada do Conde para ensinar os «maus pés». Ensaia-se a valsa, a polca e toda a organização do baile: «Não é a mesma coisa que ir a uma *boîte*», diz-nos um organizador do baile que anseia colocar o baile da Coutada do Conde ao nível dos debutes de Biarritz, Cannes, Deauville e Viena de Áustria. Os passes de dança, devidamente ensaiados, contribuem para modelar as silhuetas corporais. As reverências, as posturas cerimoniais e protocolares aparecem investidas de uma forte carga simbólica.

O trabalho do competente professor para transformar, como ele diz, os «pés de elefante» em «pés de gazela» é extenuante: em primeiro lugar, devido à falta de aptidões da maioria dos jovens: «não sabem dançar, não dominam o movimento do olhar!» Depois, porque «Há sempre uns engraçadinhos que gostam de se armar à evidência»: são os «reguilas» ou os «galinhos-da-índia». Algumas debutantes também não ajudam, porque «há de tudo»: «São as *tontas* ou *patetas*, só sabem mostrar as pernas», confidenciou-me um assíduo frequentador da Coutada do Conde.

Os ensaios são demorados. Mais de meia hora é despendida na chamada dos pares, pois há a preocupação de que os jovens se conheçam não apenas pelos nomes próprios, mas também pelos nomes de família (sobrenomes). Os rapazes faltam mais aos ensaios que as raparigas. Mas, como há sempre jovens do meio a assistir, não é difícil arranjar ocasionais pares substitutos.

Algumas debutantes são acompanhadas por familiares: a avó, uma tia, ou a própria mãe; outras são recolhidas, no final do ensaio, pelos pais. A presença de familiares fomenta ainda mais o estreitamento das redes de conhecimento.

¹⁵ G. Lascault, *Figurées, Défigurées, Petit Vocabulaire de la Féminité Représentée*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1977, J. T. Maertens, *Le Dessin sur la Peau*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978, e G. Lascault, *Écrits Timides sur le Visible*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

¹⁶ M. Thevoz, *Le Corps Peint*, Genebra, Skira, 1984.

¹⁷ Pierre Bourdieu, «Le Capital Social», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 31, 1980.

O mestre de dança mostra-se atento aos mais pequenos detalhes de ritual:

Não se convida uma rapariga para dançar de casaco desabotoado ou de cigarro na mão!

Se o cavalheiro avança com o pé esquerdo, a menina avança com o direito; a senhora faz sempre o inverso dos cavalheiros!

Costas direitas! Costas direitas!

Se fazem barulho, pára o baile!

Concentração! Olhar o par nos olhos!

Isto é um baile de sociedade, não é um baile rural!

Estes ritos de etiqueta aparecem como manifestações simbólicas de um estilo de vida cujo sentido e valor dependem tanto dos que aprendem esses ritos (jovens) quanto daqueles que os produzem e transmitem (gerações mais velhas). Estes ritos de etiqueta são adoptados pelo «meio» como um princípio de estilização¹⁸ ou, melhor dizendo, de estetização da existência. Os jovens são socializados na aquisição destas formas estéticas de existência, na aprendizagem de uma vida erigida em cerimónia social. Contudo, as etiquetas de bom porte nem sempre são levadas muito a sério por alguns jovens. Antes do ensaio, o mestre obriga os pares a desfazerem-se das pastilhas elásticas, mas a maioria acaba o baile a mascar pastilha. No primeiro ensaio, o mestre adverte as debutantes de que não podem ensaiar de calças, mas nas sessões seguintes continuam a aparecer de calças e mesmo de *shorts*. O mestre proíbe os pares de ensaiarem de ténis, por estes não deslizarem bem no chão, mas os ténis acabam por ser maioritários na pista de dança. Durante o ensaio resulta por vezes difícil manter a disciplina e o próprio professor desabafa: «É mais difícil mantê-los calados que ensiná-los a dançar.»

Para quebrar a rotina faz-se um intervalo durante o qual as debutantes e seus pares têm direito a um *petit buffet*, simples, mas apresentado com gosto. Bebidas alcoólicas não há, apenas sumo de laranja. O sumo é afinal um indício de que os pais não reconhecem ainda aos seus filhos a capacidade de beberem o que querem, o que levanta protestos de alguns jovens: «Sumo? Sem *vodka*? Querem matar-me!»

O intervalo é aproveitado para o estreitamento de contactos. Formam-se pequenos grupos. Alguns pares envolvem-se em discretas carícias, fugazes beijos, ela sentada nas pernas dele ou, menos frequentemente, em posição inversa. Outros, em grupos mais alargados, conversam dos mais variados assuntos:

«— O ponto correu-me mal... que grande bacorada!

— À noite há serão? As gajas são boas?

— O meu tio é *muito maluco*! No debute do ano passado, já com os copos, tirou a dentuça postiça e começou a botar discurso: bah!... bah!... bah!... É tão maluco, tão maluco, que um dia entrou com um *Ferrari* pela Papelaria Fernandes dentro.»

Quando a sessão vai longa, manifestam-se impaciências: «Isto nunca mais acaba? Tenho as filhas lá em casa!» — desabafa uma jovem debutante, dando-se ares de mãe com responsabilidades familiares.

¹⁸ A palavra «etiqueta» deriva do grego *stikos*, que significa justamente «classe», «categoria».

Nas vésperas do baile faz-se um ensaio geral em que participam os pais das debutantes: «Não pode ser muito antes, senão esquecem-se; nas vésperas sempre ficam mais frescos e... seja o que Deus quiser.» Porque a vontade de Deus não se controla, há sempre o cuidado, na noite de debute, de remeter os «maus pés» ou «pisa-pés» para o meio da pista de dança, de modo a passarem mais despercebidos. Alguns há que «confiam na experiência, mas depois andam no baile a arrastar com os pés no chão; gente barraqueira, riem nervosos». As debutantes abrem o baile com os seus pais ao som da *Valsa do Imperador*; depois, os pais *entregam* as filhas aos pares acompanhantes.

A descoberta do significado sociológico do baile de debute implica não apenas uma sequência descritiva do evento, mas também uma análise dos seus propósitos — não apenas os manifestos ou declarados, mas também os latentes ou contingentes. De acordo com os seus organizadores, o baile cumpre o propósito de apresentar as debutantes à «sociedade», embora a dimensão convivial seja, porventura, a mais reconhecida. No entanto, quando chamados a reflectirem sobre o assunto, admitem também que o baile e os seus prolongados preparativos possibilitam que «as filhas conheçam os filhos de A, B e C».

O debute e, em particular, os ensaios proporcionam, com efeito, mecanismos de mútuo reconhecimento de pertença grupal que reforçam os limites para além dos quais a comensalidade e as relações de sociabilidade exteriores ao grupo dificilmente têm lugar. O debute é um evento paralelo a toda uma série de práticas que aproximam, de maneira aparentemente fortuita, jovens e famílias de semelhante posição social, dando coesão e persistência ao grupo. A sociabilidade assenta numa série contínua de trocas simbólicas onde, sem cessar, se afirma e reafirma um reconhecimento social que pressupõe, além de uma competência específica (conhecimento de relações genealógicas) de aquisição e exteriorização dessa competência, um dispêndio constante de tempo e de esforços, que se traduzem na posse de capital económico, cultural e simbólico. Este quadro é particularmente visível entre os familiares das debutantes, embora também se faça sentir entre alguns jovens que se tratam pelo nome de família e por «você», com a maior das deferências.

Assim, ao tempo de lazer convivial que surge como «natural» associa-se um tempo de cimentação de relações de convivialidade endoclassistas, socialmente instituído. Por exemplo, a *função manifesta* das aulas de dança que antecedem o baile é a de preparar os pares para a festa do debute; contudo, a *função latente* ou contingente é a de cimentação de redes de convivialidade fortemente endoclassistas que se prolongam nas discotecas, nas festas de família, etc.

Nestes eventos paralelos, o controlo familiar não deixa de se fazer sentir. O pai de um par de uma debutante manifestou-me, por exemplo, a preocupação com a falta de formalidade do filho quando este convidou uma debutante para jantar fora: «Você vai de *jeans*? Que falta de padrões! Vai-se para o jantar como se toma o pequeno-almoço!»

Como quer que seja, as formalidades impostas pelos adultos não impedem a existência de práticas criadas e dirigidas pelos próprios jovens. A participação dos jovens no debute é acompanhada de uma série de «estratégias de condescendência» que, como Bourdieu as define¹⁹, proporcionam trans-

604 ¹⁹ P. Bourdieu, «Les rites comme actes d'institution [...]», in P. Centlivres e J. Hainard (dirs.), *Les Rites de Passage Aujourd'hui*, Lausana, l'Âge d'Homme, 1986, p. 212.

gressões simbólicas que permitem, simultaneamente, *benefícios* de uma certa *conformidade* e *benefícios de transgressão*. A um outro nível pode fazer-se a leitura desse jogo de conformidade e transgressão: com efeito, há conformidade aos valores e normas do «meio» de que os jovens são originários e transgressão desses mesmos valores e normas como afirmação de pertença a um outro «meio» (ou, melhor, sub«meio») que é o dos «jovens do meio».

Aliás, mesmo na noite de debute surgem comportamentos simbólicos de afirmação juvenil, como complemento do «debute». É a marca «juvenil» da festa: quando esta já vai animada, é o partir da loiça: em média, meio milhar de copos («no dia seguinte a relva teve de ser aspirada, idem a piscina»). Enquanto uns atacam os copos, outros vão até ao parque de estacionamento, partem os vidros e furam os pneus dos carros. Finalmente, pelas 6 horas da madrugada, há ainda os que *fazem embrulhos*²⁰ e vão curtir para a praia.

Ao dirigirem-se para a praia, já na alvorada de um novo dia, reproduzem um hábito que, para alguns, é familiar. De facto, nas noites cálidas de Verão, entre as 4 e as 5 horas da madrugada, no regresso das discotecas, há os que não dispensam uma ida à praia. Uns fumam *charros* ou drogam-se com *chinesas* (heroína fumada). Depois fazem amor. Outros, mais frescos ou desportistas, improvisam desajeitados passes de rãguebi. Os mais tocados pela bebida dormitam até serem acordados pelo rumor das gaivotas. Dizem que é bom.

Poder-se-á supor que, num meio social onde as famílias ocupam posições sociais das mais eminentes, os jovens aspirem a manter a cultura, as maneiras, os hábitos, o estilo de vida próprio do meio, com todos os ganhos materiais e simbólicos daí resultantes. Claro que aspiram, se é que pensam nisso ou quando pensam nisso, manter o «estilo próprio do meio», mas, num sentido pleno, somente *para quando* eles mesmos chegarem a adultos. Enquanto, porém, se mantêm num estatuto de jovens, é-lhes necessário transgredir esse estilo; e os adultos reconhecem-lhes tal direito; daí a sua «condescendência», que se baseia na *confiança* em que, quando chegar o momento, os jovens saberão comportar-se de acordo com o «estilo próprio do meio». Neste sentido, não há propriamente terreno para o desenvolvimento de conflitos geracionais. Todavia, tal não impede, como vimos, que os jovens procurem afirmar a sua identidade juvenil. À medida que o debute irrompe pela noite dentro, o controlo paternal torna-se cada vez mais ténue, chegando mesmo a desaparecer com o aproximar da madrugada.

Nomeadamente por não conseguirem controlar os efeitos do álcool, alguns jovens nem sempre conseguem manter um razoável equilíbrio entre um porte juvenil descontraído e as exigências de rigor que a solenidade do evento impõe. Por exemplo, a valsa é dançada com corpos habituados ao movimento do *rock* quando àqueles é pedida uma postura digna e comedida.

Os pais preocupam-se naturalmente com o abandono das boas maneiras por parte dos jovens quando a sessão do debute se aproxima do fim. Mas confiam, acima de tudo, no *futuro* dos comportamentos dos filhos, daí resultando a sua relativa condescendência. É que, à parte estes desvios, o debute cumpre uma forma de perpetuação da unidade de um *meio* que «procura

²⁰ *Fazer embrulhos* significa envolver em toalhas de mesa as comidas e bebidas sobranes da festa.

*preservar-se da indistinção, proteger-se contra todo o possível esbatimento do traçado das suas fronteiras [...] numa palavra: procura perpetuar a sua unidade, sem perigo de que as novas gerações a comprometam*²¹.

2.2 PARAR NO CAFÉ TOURADA

Rio Cinza é uma povoação de fortes tradições operárias, situada numa das margens do estuário do Tejo, na lezíria ribatejana, terra de touros e touradas. Nos finais do século XIX ainda predominavam as indústrias ligadas ao sector primário: descasque de arroz, moagens, salinas e penteação de lãs. No entanto, com o virar do século, apareciam já verdadeiras indústrias que se expandiam em regime de quase monopólio e asseguravam o fornecimento exclusivo do mercado nacional. Algumas fábricas implantaram-se no período a seguir à segunda guerra mundial e à Guerra Civil de Espanha, numa expansão industrial que teve continuidade com o Plano Director de Duarte Pacheco. Algumas fábricas de Rio Cinza chegaram a dar trabalho a mais de 500 operários.

Embora, hoje em dia, seja também habitada por algumas camadas da pequena burguesia, Rio Cinza continua a ser terra de operários. Os silvos das fábricas e o acinzentado dos velhos telhados das atarracadas casas, provocado pelos fumos das fábricas — em particular da Fábrica Grande —, continuam a lembrar que a vida quotidiana da maioria da sua população é principalmente uma questão de turnos e de relógios de ponto.

Operários uns, desempregados outros, a maior parte dos jovens de condição operária de Rio Cinza passa grande parte dos seus tempos livres nos cafés, principalmente à noite e ao fim-de-semana. Há, todavia, um café eleito, quase monopólio dos seus tempos livres: o Café Tourada. Não dizem que «vão» ao Tourada, mas que nele «param», estacionam. *Parar no café* não significa, para eles, apenas usufruir do seu espaço interior; é também — e principalmente — estacionar à sua porta ou nos passeios contíguos. Os cafés são as lezírias dos seus tempos livres, os seus *terrenos*, no sentido taurómico da expressão²². A sua frequência oferece a possibilidade de estabelecerem uma ruptura com a rotina do *chaga-a-chaga* (dia-a-dia), tendo, enfim, tempo para estar com os amigos. A preciosidade deste tempo de lazer não é vista em termos de uma racionalidade económica («tenho que fazer», «não posso perder tempo»...). Pelo contrário, o tempo que estão no café é reivindicado para produzirem as suas sociabilidades («ter tempo para estar com os amigos»).

Embora se possam ver alguns desempregados de longa duração já na casa dos 30 anos, a maioria dos frequentadores do Café Tourada situa-se na casa dos 16 aos 25 anos. É vê-los, especialmente à noite, à porta do café, encostados às paredes ou sentados nas bermas dos passeios²³. Alguns consomem

²¹ A. S. Nunes, *Sociologia e Ideologia [...]*, pp. 107-108.

²² Na terminologia taurina, em vez de espaços, fala-se justamente de *terrenos* (do touro ou do toureiro).

²³ Mesmo quando, ocasionalmente, o Café Tourada se encontra encerrado — para balanço, ou em algum feriado —, os jovens que o frequentam não deixam de estacionar à sua porta. Ainda num destes últimos feriados observei alguns jovens a consumirem junto à porta fechada do Tourada bolos e salgados (rissóis e croquetes) que adquiriram num outro café das vizinhanças do Tourada.

habitualmente droga (*charros*) e não têm pejo em reconhecer que entre eles há os que têm «alguma pancada» e «parafusos a menos» (ou a mais):

« — Há alguns malucos! Há um que é o Platinas... tem a cabeça cheia de platinas... foi um acidente de trabalho... Um dia destes partiu as montas de uma rua inteira à pedrada.»

Dos que não se encontram desempregados, a maior parte trabalha a prazo ou sem contrato: trabalham em «biscates», geralmente em empresas que fazem manutenções a algumas fábricas de Rio Cinza (máquinas, electricidade, construção civil). Alguns aproveitam esses «biscates» para «desviarem» matérias-primas. Nas «horas vagas» assaltam residências e automóveis — de preferência «boas marcas, é por divertimento». As desventuras que por vezes lhes acontecem passam à memória colectiva do grupo como efeito de inesperados e divertidos imprevistos:

« — Um dia destes, um foi apanhado porque, depois de roubar um carro, mudou-lhe a matrícula apenas da parte da frente e a polícia apanhou-o por detrás.»

Há tempos assaltaram a igreja. Arrombaram as «caixas de esmolas» e beberam o vinho usado no culto da missa pelo padre Carvalhão (nome que pronunciavam suprimindo o *v*). Segundo a versão destes próprios jovens, o assalto à igreja provocou a fúria das «velhas beatas», que começaram a praguejar contra «a juventude de agora». Então, em represália, numa manhã de domingo, «só para chatear», despejaram uma garrafa de aguardente na pia da água benta: «Ao benzerem-se, as velhas até se benzeram.»²⁴

Parar no Café Tourada não é uma actividade apenas associada ao *consumo*, é também uma actividade de *produção*: de produção de sociabilidades. Estas não podem ser compreendidas fora do contexto social em que são desenvolvidas. Quero com isto dizer que as sociabilidades produzidas pelos jovens de condição operária de Rio Cinza são construídas em *terrenos* próprios. Quais são esses terrenos?

Para responder a esta questão vale a pena fixarmo-nos no conceito de *identidade de «habitat»* tal como é desenvolvido por Kaj Koschis²⁵. Este conceito permite-nos ordenar o que se passa nos tempos de *presença* dos habitantes no seu *habitat*, através da relação afectiva desses habitantes com o seu *habitat*, no quadro desses tempos de presença. O recurso a este conceito é determinado pela necessidade de descrever os factores que contribuem ou podem contribuir para a constituição ou conservação, entre os habitantes de uma dada comunidade, de sentimentos de pertença identitários que têm a ver com a relação entre esses habitantes e o meio físico social em que vivem — signo da sua presença no *habitat*. Esse signo relacional pode, por

²⁴ De vez em quando assaltam também o cemitério que ladeia a igreja. Há tempos, os próprios rapazes que ajudavam o padre na missa substituíram o vinho do culto (que beberam) por vinagre, criando uma situação embaraçosa ao padre no momento solene da eucaristia.

²⁵ Kaj Koschis, *Signification Affective du Quartier*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, p. 54. Do mesmo autor ver também «Identité et habitat: une méthode psychosociologique», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXXII, 1982, pp. 32-54.

sua vez, ser apreendido a partir do sistema de interações sociais que estruturam um determinado *habitat*.

Há entre os jovens operários de Rio Cinza forças que os *aproximam*, mas, simultaneamente, os *afastam* da sua comunidade de origem, isto é: forças que os levam a uma integração no espírito da comunidade em que vivem e forças que, paralelamente, os levam a rejeitar ou a contrariar essa integração. Vejamos como umas e outras podem contribuir para a compreensão da especificidade das práticas e sociabilidades que esses jovens produzem em torno do Café Tourada.

Por ser uma comunidade de fortes tradições operárias, persistem em Rio Cinza relações sociais marcadas por uma certa «solidariedade»²⁶ que, aos seus habitantes, assegura uma espécie de protecção contra o «mundo exterior»²⁷. Os problemas económicos, o desemprego e o futuro incerto de alguns dos seus habitantes (particularmente das camadas mais jovens) reforçam a noção de grupo («nós», os operários), pela concepção de que o mundo se divide justamente em «nós» (os membros do grupo de operários, ou da classe operária) e «eles» (os que estão de fora)²⁸. A periferia da região do seu quotidiano é o *lá* onde eles (os outros) vivem. Aos vizinhos perguntam: «Vai lá a Lisboa?»; aos familiares não residentes em Rio Cinza perguntam: «Vens cá?» O mundo «deles» é o mundo dos de «fora», é o mundo dos do governo, dos que mandam, dos patrões.

É certo que, em qualquer das comunidades que estudei, a maioria das identificações e oposições toma uma destas formas: *nós* e *eles*. No entanto, as significações destas formas são distintas. Tanto na Coutada do Conde como na Dorninha, a família assume-se como a categoria social mais importante dessa dualidade necessária à diferenciação, clivagem e oposição (entre «nós» e «eles»), embora na Coutada do Conde surja também uma forte oposição entre «nós» (os do meio) e «eles» (os que não são do meio). Em contrapartida, em Rio Cinza é a comunidade (dos pobres, por oposição à dos ricos) que historicamente se tem constituído como a mais importante categoria social dessa dualidade.

No entanto, e não obstante em Rio Cinza não ser difícil encontrar elementos simbólicos que definem substancial parte da sua população como um grupo com identidade própria, de natureza quase étnica²⁹, o certo é que,

²⁶ Na linha de teorizadores da sociologia urbana da corrente *neighborhood solidarity*, como Gerald Suttles, *The Social Order of The Slum*, Chicago, University of Chicago Press, 1968. Cf. também Claude S. Fischer, *The Urban Experience*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1984, 2.ª ed., pp. 144-160.

²⁷ Parece ser esta uma característica dos meios operários ou populares. Cf. os estudos clássicos de M. Young e P. Willmott, *Family and Kinship in East London*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964, e H. Coing, *Rénovation Urbaine et Changement Social*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1966.

²⁸ Para uma interessante discussão desta filosofia cf. Richard Hoggart, *Uses of Literacy*, Chatto & Windus, 1957. Callon e Latour denominam estes processos de reconhecimento e identificação grupal como «translations»: Michel Callon e Bruno Latour, «Unscrewing the Big Leviathan», in Karin Knorr-Cetina e Aaron V. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 279.

²⁹ Sobre a consciência de pertença étnica ver R. A. Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, e W. C. McCready (ed.), *Culture, Ethnicity and Identity: Current Issues in Research*, Nova Iorque, Academic Press, 1983.

de há uns tempos a esta parte, para alguns adultos, o mundo *deles* é também o mundo dos jovens:

« — Antigamente, a juventude começava logo a trabalhar de pequenina... para ajudar a criar os irmãos... A gente achava mal... mas [...] agora, da maneira que estão as coisas, talvez fosse bom, porque *eles* eram logo pequeninos habituados a trabalhar, habituados àquela disciplina, o que *eles* hoje não querem» (mulher a dias, 48 anos, 5 filhos).

Deste modo — e como os adultos implicitamente o reconhecem —, há forças que levam os jovens a afastarem-se das identificações e oposições tradicionais do meio operário e mesmo a cultivarem hábitos mais próprios de outros meios sociais, o que acontece predominantemente no domínio dos tempos livres:

«Neste meio, e até há alguns anos atrás [...], os operários procuravam aprofundar o fosso entre a sua classe e as outras e não queriam vê-lo diminuído ou ultrapassado. Chegavam a não frequentar locais de ambiente duvidoso onde predominasse o elemento burguês ou reaccionário. Mas a juventude operária actual nivela terrenos.»³⁰

No entanto, este nivelamento de terrenos não é isento de conflitos, já que o acercamento de camadas sociais heterogêneas, como em Rio Cinza acontece com jovens operários e pequeno-burgueses, contribui também para reafirmar distâncias e tensões sociais, reforçando distintos quadros de pertença social. Há pois um *ordenamento espacial e social*³¹ na forma como os diferentes habitantes de Rio Cinza ocupam a comunidade. Não deixa, aliás, de ser significativo que, para a pequena burguesia de Rio Cinza, os jovens do Café Tourada sejam jovens com «problemas» derivados — argumentam — da condição de miserabilidade em que vivem. Ao assimilarem os operários a um grupo gerador de «problemas», asseguram também a construção de uma imagem positiva do seu grupo. Na construção dessa imagem, os «mexericos»³² — os quais, segundo os jovens do Café Tourada, são espalhados principalmente pelas «velhas beatas» que frequentam a igreja — desempenham um papel central, pois asseguram o permanente reconhecimento da superioridade das camadas pequeno-burguesas.

Em suma, os jovens de Rio Cinza — particularmente os de condição mais humilde — sentem-se profundamente ligados às origens. Nos terrenos de que são originários e em que se costumam mover chegam mesmo a dispor de um sistema de *competência pragmática* que perde valor de uso noutros contextos. Todavia, costumam dizer que Rio Cinza é um «atraso de vida». Porquê?

³⁰ Júlio Graça, *Operários Falam. O Trabalho e a Vida*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1973, pp. 14-15.

³¹ O conceito é utilizado por M. La Gory e J. Pipkin, *Urban Social Space*, Belmont, Cal., Wadsworth, 1981.

³² Cf., a este propósito, Norbert Elias, «Remarques sur le commérage», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 160, Novembro de 1985, pp. 23-29.

A ânsia de que os jovens operários de Rio Cinza dão mostras de quere-rem viver a *sua juventude* percebe-se melhor se, como eles o fazem, olhar-mos o quotidiano da geração dos velhos operários. Na exacta medida em que nasceram e foram criados num meio de privações, e porque não têm grandes ilusões relativamente ao futuro que os espera, porque sabem que nesse meio continuarão a viver — já saíram da escola, já são operários —, os jovens operários de Rio Cinza procuram viver o mais intensamente pos-sível a *sua juventude*. Depois de casados, com a responsabilidade dos filhos, sabem que esse tempo da juventude passará e será irrecuperável, ficando ape-nas a sua recordação: do que se fez, do que não se fez, do que se poderia ter feito...

Sentem-se já apanhados pela engrenagem das fábricas, mas querem des-frutar ao máximo do *presente*, assim se justificando a importância que dão ao dinheiro (para se poderem divertir) e à ausência de grandes preocupações de poupança — «chapa ganha, chapa gasta» —, excepto quando começam a pensar em casar (muitos deles não querem, de resto, pensar em casar), ou quando os pais impõem um controlo severo (frequente, aliás) sobre o que ganham.

O quotidiano em que vivem os seus pais é, como dizem, uma «chaga-a-chaga». Dizem-no porque o pressentem, na medida em que já se encontram envolvidos na engrenagem das fábricas. As buzdas das fábricas pautam, com efeito, os ritmos quotidianos da população operária de Rio Cinza. O retorno quotidiano às fábricas é uma experiência visual, auditiva e olfativa de uma repetitividade que parece destacar-se do imprevisto: o caminhar apressado dos operários para as fábricas, o rugido metálico das sereias, a chiadeira das pequenas máquinas, o burburinho dos operários, o martelar de chapa nos silos, os fornos poluentes.

Menos deslumbrante, ainda, é o quotidiano dos velhos reformados que os jovens vêem tristemente sentados no jardim, ou com o olhar de «bezer-ros» fixo no Tejo: «Uma vida de trabalho para quê?», interrogam-se esses jovens, «para depois os arrumarem na prateleira e, pior ainda, com pensões de morte rápida.» Para alguns dos velhos reformados, a vida quotidiana parece, de facto, um compasso de espera até à chegada da morte. Dizia-nos um deles, abrigado num centro de reformados:

«— Quando é que a morte vem? [...] A minha vida é muito difícil! [...] Gostava de ter 20 anos agora, coisa que já não pode ser [...] Os meus tem-pos livres é aqui! Só aqui! É muito raro sair daqui. Se me meto num com-boio que tenha de ir a Lisboa, chego a Lisboa, dá-me vontade de vir para cima.»

Para outros, o comboio serve para abreviar o encontro com a morte. Segundo informações recolhidas na Guarda Nacional Republicana, vários idosos, nomeadamente os mais solitários (viúvos e sem filhos, ou longe deles) põem termo à vida na linha do comboio: «A vida marra com a gente e a gente marra com o comboio», desabafou-me um idoso. Os mais pacientes, sempre que podem usufruir da companhia do sol, parecem esperar pela morte nos bancos dos pequenos jardins, sendo essa a forma como mais ocupam o tempo. As atitudes imóveis das estátuas ensinam-nos a apreciar os seus gestos. Aglomeram-se para uma cavaqueira, mas mantêm, muitas vezes, pro-longados e inquebrantáveis silêncios: sentados nos bancos de jardim, per-

nas escancaradas, dedo indicador deslizando, a intervalos, do buraquinho do nariz para o da orelha — na periferia da vida, a transbordar para a morte: «Um homem nasce, envelhece e morre. Qualquer dia enterram-me no quintal do padre. Só tenho saudades da luta com os outros.»

Esta imagem que os jovens têm do quotidiano monótono e repetitivo dos velhos leva-os, naturalmente, a quererem viver uma vida diferente, aproveitando ao máximo o «tempo da juventude». Como nas fábricas estão sujeitos a uma disciplina rígida, o domínio dos tempos livres é o domínio da evasão e, por conseguinte, o domínio onde, em Rio Cinza, mais ressalta uma certa distanciação inintergeracional.

Compreende-se, então, que digam que Rio Cinza é um «atraso de vida» e, certamente, se dispusessem de outras possibilidades económicas, desfrutariam dos seus tempos livres em outros *territórios*, que não os de Rio Cinza. Como apenas esporadicamente o conseguem, marcam presença valorizada em *terrenos* estreitamente associados aos tempos de lazer — o café —, onde, embora acabem por reproduzir hábitos similares aos das gerações mais velhas, não deixam de afirmar a sua identidade juvenil. Por outras palavras, não obstante a defesa de valores próprios do meio operário — como os da *masculinidade* —, os jovens do Café Tourada primam, também, por se afirmarem como *jovens*, isto é, distintos dos adultos.

Podemos então admitir que as *sociabilidades juvenis* desenvolvidas no Tourada são simultaneamente de *integração* e de *tensão*, isto é, são sociabilidades que reproduzem de alguma forma valores específicos do meio operário, de que as gerações mais velhas comungam, mas, ao mesmo tempo, não deixam de ser *sociabilidades juvenis*, não obstante o facto de os jovens que nelas participam serem já, na maioria, trabalhadores.

Nas sociabilidades desenvolvidas no Café Tourada, os jovens afirmam, por conseguinte — nas suas condutas, nos modos de pensar, no vestuário, nos temas de conversa que têm —, a negatividade do mundo dos adultos ante os valores de que se julgam portadores e que passam, como atrás se disse, pela forma como vivem os tempos de lazer. Essas sociabilidades parecem produzir, aparentemente, uma ruptura com os valores do mundo adulto, assegurando, até certo ponto, uma coesão entre os jovens frequentadores do Café Tourada, tornando aparentemente intransponível o limiar que os separa do mundo adulto. Daí o surgimento de toda uma série de travessuras, algumas delas combinadas no café e aparentemente dirigidas contra os mais velhos: o visco que colocam nos bancos de jardim, impedindo que os velhos, depois de se sentarem, se levantem sem graves danos nos fundilhos das calças; a aguardente que depositam na pia de água benta da igreja para «chatearem as beatas», as montras que partem, etc.

É assim que, por vezes — dizem —, surgem chatices com a GNR: «Um dia destes, um amandou com um tijolo à cabeça de um GNR que começou a amandar tiros para o ar.» Quando há «encrencas» com a Guarda, a solidariedade é grande, como é grande o sentimento de cumplicidade: «Um dia destes estávamos a charrar à porta do café, veio a GNR. O pessoal começou a fugir para os montes. O engraçado é que encontrámos outros amigos que estavam por lá. Perguntaram do que estávamos a fugir. Dissemos que era da Guarda... eles juntaram-se a nós e fugiram também.»

Os dados reunidos sugerem, por conseguinte, que os jovens que frequentam o Café Tourada afirmam, nas sociabilidades em que se envolvem, um

modo de ser e de estar jovens. Contudo, essa ânsia de «viver o tempo presente» — o *tempo da juventude* —, e que se manifesta em formas específicas de afirmação juvenil, não pode ser interpretada, apenas, como uma mera resposta dos jovens às culturas dominantes (das classes dominantes ou das gerações dominantes). Por outras palavras, as sociabilidades em que esses jovens se envolvem não podem ser apenas interpretadas como fazendo parte de culturas periféricas das culturas dominantes, muito embora contra elas se pareçam instituir. O que os jovens do Café Tourada desejam é, tão-somente, viver à sua maneira, o seu tempo de juventude.

No quadro da *teoria das classes sociais* e da *reprodução* é vulgarmente aceite que os *modos de vida* apareçam, linearmente, como «produtos» das condições sociais que os enquadram³³. No entanto, mesmo considerando a *rotina* como um dos ingredientes básicos dos «modos de vida», não é certo que as actividades que fazem parte das rotinas quotidianas e dos modos de vida dos jovens do Café Tourada sejam simples formas repetitivas de comportamento, descuidadamente levadas a cabo nas suas relações interindividuais. O carácter rotinarizado do «parar no café» é, entre os jovens do Café Tourada, resultado de um trabalho contínua e laboriosamente levado a cabo, onde os imprevistos e as aventuras têm uma presença marcante.

Ou seja, os «modos de vida» não são produtos «passivos» das estruturas sociais. Pode aceitar-se, como Clarke³⁴, que a compreensão dos «modos de vida» passa pela distinção entre *estruturas* e *culturas*. Pode também aceitar-se que as *estruturas* se referem às circunstâncias sociais nas quais os indivíduos vivem, enquanto as *culturas* se referem à forma como as classes e os indivíduos (que, na perspectiva de Clarke, não podem ser desenquadrados das classes sociais a que pertencem) vivem de acordo com aquelas «circunstâncias sociais». Daqui, todavia, não se pode inferir, como alguns estudos da *new wave* da sociologia britânica da juventude o fazem³⁵ que as culturas juvenis populares sejam meras formas de «resistência» à cultura «dominante», isto é, da(s) classe(s) dominante(s).

Não pretendo negar essas formas de «resistência», a maior parte delas ocorrendo no domínio do lazer e, em muitas delas, sendo a sua natureza mais *simbólica* ou *imaginária* do que qualquer outra, como acontece com a adesão dos jovens a novos estilos de música ou de vestuário, com eles se afrontando a «normalidade» da cultura dominante³⁶. O que pretendo sustentar é que as sociabilidades juvenis desenvolvidas em torno do Café Tourada não se constituem apenas, nem sempre, na periferia da «cultura dominante» (das classes dominantes). E, pela mesma ordem de ideias, também não se constituem apenas, nem sempre, na periferia de valores culturais próprios das gerações mais velhas. Será mais correcto começar por dizer que essas sociabilidades expressam particulares modos de ser e de estar jovens.

³³ Este ponto de vista é desenvolvido pelo Centre for Contemporary Cultural Studies. Um dos pioneiros contributos desta corrente é o de J. Clarke *et al.*, «Subcultures, cultures and class», in *Working Papers in Cultural Studies*, n.ºs 7 e 8, 1975, pp. 9-74.

³⁴ J. Clarke *et al.*, «Subcultures, cultures and class», in *Working Papers in Cultural Studies*.

³⁵ Refiro-me à já mencionada corrente desenvolvida no âmbito do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), da Universidade de Birmingham.

³⁶ Este quadro teórico foi empiricamente explorado por Phil Cohen, «Subcultural conflict and working class community», in *Working Papers in Cultural Studies*, n.º 2, 1972.

Sustento esta opinião pelo que observei em Rio Cinza. É certo que alguns comportamentos de jovens do Café Tourada — concretamente, dos que vivem uma situação mais precária, como os desempregados —, podem ser vistos como formas de resistência à cultura «dominante» (das classes dominantes). Creio ser o caso do roubo de automóveis das «melhores marcas», acção que me justificaram por dois motivos: o roubo de automóveis por necessidades de locomoção; as «melhores marcas» pelo gozo que sentem em «chatear» os respectivos donos. Contudo, há em Rio Cinza «travessuras» que de nenhuma maneira se dirigem contra a cultura dominante das classes dominantes.

Aliás, os padrões idealizados de consumo próprios da cultura dominante — ainda por cima, largamente fomentados pelos *mass media* — não deixam de se infiltrar no imaginário dos jovens de condição operária de Rio Cinza, e com grande aceitabilidade. Há pois, pelo menos, uma aparente contradição entre o «puritanismo» e a «ética de trabalho» que fazem parte do ideário das gerações mais velhas dos operários de Rio Cinza e o «hedonismo» consumista dos mais jovens³⁷.

O que tenho vindo a argumentar é que, de um modo geral, quando *param no Tourada*, os jovens não deixam de afirmar um modo de ser e de estar jovens. Trata-se da afirmação de uma identidade tipicamente juvenil, como atrás se disse. Contudo, também é verdade que, nessa identidade, não deixam de reproduzir valores próprios, por exemplo, dos bandos de outrora de Rio Cinza. Aliás, quando chamadas a opinar sobre os jovens do Tourada, as pessoas mais velhas manifestam um sentimento de repulsa relativamente à vida que esses jovens levam: «São uns malandros!» Contudo, os velhos operários acabam por confessar que, quando tinham a idade deles, não eram « nenhuns santos », faziam « o mesmo que eles, ou ainda pior ». Mesmo o roubo não aparece tão socialmente reprovado quanto o é noutras comunidades, já que o desemprego é visto, pelos operários, como um flagelo que atinge os mais desprotegidos, uma injustiça que é como tal vivida pelos mais carecidos³⁸.

«— Os jovens do meu tempo também não eram nenhuns santos. Quando caíam do altar, partiam tudo também. Íamos prà Mouraria, pra Alfama, roubar sardinha prà Ribeira... pra se assar... Também lá fui muita vez, estava desempregado» (operário reformado, 72 anos, 4 filhos).

Os actualmente velhos operários não «param», como os jovens, nos cafés, mas, curiosamente, alguns deles continuam a «parar» nas tabernas; apenas vão aos cafés (um *ir* que pressupõe um *vir* mais ou menos imediato); todavia, continuam a «parar» nas tabernas, fazendo destas — como fazem os jovens em relação ao Café Tourada — um espaço de exclusiva presença masculina. E, quando eram «jovens», viviam também à sua maneira, mesmo

³⁷ Não quer isto dizer que o puritanismo e a «ética de trabalho» sejam características da «classe operária», mas certamente o são dos operários com responsabilidades criadas, família constituída, responsabilidades que os levam a encarar a vida com mais seriedade.

³⁸ Sobre o reconhecimento das famílias de condição mais humilde sobre os problemas de desemprego que a elas, particularmente, mais atingem, ver K. C. Backett, *Mothers and Fathers*, Nova Iorque, St. Martin's Press, 1982, e Patricia Allat e Susan Yeandle, «It's not Fair, Is It?: Youth Unemployment, Family Relations and the Social Contract», in Sheila Allen e outros (ed.), *The Experience of Unemployment*, Londres, The MacMillan Press, 1986, pp. 98-115.

num tempo em que a «juventude» aparecia associada a uma fase de transição brusca e abrupta, praticamente inexistente, entre a infância e a idade adulta — entre o tempo que se corria «atrás das bilhardas» ou se davam «piparotes nos berlindes» e o tempo dos «homens que entravam na taberna e deitavam pontas de cigarro para o chão».

Deste modo, as sociabilidades geradas em torno do Café Tourada são substancialmente diferentes das sociabilidades produzidas pelos jovens de outrora, mas, ao mesmo tempo, há manifestas forças de reprodução social. De facto, outrora, os «jovens» — ou, melhor, os meninos que depressa se tornavam homens —, ao frequentarem a taberna, integravam-se numa instituição de adultos, num grupo de adultos; no Café Tourada, os jovens mantêm-se entre jovens, separados dos adultos. No entanto, nas práticas culturais tipicamente juvenis que desenvolvem continuam a manifestar uma significativa aderência aos valores do meio operário, nomeadamente aos valores da *masculinidade*, como adiante se verá.

Por que razão é que, outrora, havia uma rápida integração dos rapazes no mundo dos adultos? Justamente porque, em Rio Cinza, só recentemente se pode falar, com propriedade, em juventude. Algumas décadas atrás havia uma transição rápida da «meninice» para a «adulterez». O trabalho infantil não era recriminado nem pelos pais — que viam no trabalho dos miúdos uma forma de fugirem à vadiagem (razão alegada) e de reforçarem as receitas familiares (razão latente) — nem, muito menos, pelos empregadores, dado o baixo custo da força de trabalho infantil.

Os próprios miúdos encaravam o ingresso na vida activa como uma forma de emancipação, a possibilidade de frequentarem as tabernas, de beberem e fumarem como homens. Os rapazes ansiavam por ter, pelo menos, alguns privilégios de homens, porque cedo eram habituados a «ganhar o pão que faltava em casa», isto é, a serem homens. Começavam a trabalhar nas fábricas aos 6 ou 7 anos. Numa primeira fase, eram *homens* enquanto produtores e *meninos* enquanto consumidores, isto é, quando aplicavam alguns toques que os pais lhes davam, ou que ganhavam em «trabalhos extra» — como no roubo de fruta ou de galinhas — para satisfazerem o desejo da feira, do circo, dos cavalinhos, dos bolos ou dos tiros ao canhão.

Numa segunda fase, este universo de desejos rapidamente dava lugar a um outro que lhes conferia o estatuto pleno, ou quase pleno, de adultos, de homens: a frequência da taberna, o consumo de vinho, de tabaco e de «mulheres da vida»; o sonho de um fato domingueiro que substituisse as calças esburacadas e remendadas; a posse de umas botas que domesticassem os pés sujos e vadios, dando-lhes classe. Estes desejos, se satisfeitos, garantiam o estatuto de adulto, que, na época, era um estatuto que os miúdos desejavam depressa adquirir. A posse de dinheiro era um instrumento indispensável para a satisfação desse estatuto, pois, se tivessem dinheiro, compravam; se não, só os olhos podiam comprar. E começavam, quase sempre, por comprar com os olhos: iam para as tabernas para ver os homens beber; andavam com os olhos pregados no chão, «às beatas como cães»; iam às putas para as farejar, antes de as possuírem.

Ao contrário dos miúdos de outrora — «dos filhos dos homens que nunca foram meninos» —, os jovens de agora não desejam, para já, adquirir o estatuto de adulto, não obstante a sua condição de trabalhadores. Querem ser *jovens*, viver o seu *tempo de juventude*. Não obstante, vejamos como, ape-

sar das diferenças entre os «meninos-homens» de outrora e os jovens de agora, persistem, entre estes últimos, valores que eram próprios dos «meninos-homens» de outrora, ou, melhor, que são próprios do mundo operário, como os valores da masculinidade. Tomem-se os exemplos das «bebedeiras e rixas» e das «aventuras sexuais», já que umas e outras fazem parte dos «campos pragmáticos» dos jovens que frequentam o Café Tourada e dos miúdos que frequentavam as tabernas.

As bebedeiras e as rixas

As *bebedeiras* e as *rixas* eram o «pão nosso de cada dia» das antigas tabernas de Rio Cinza e continuam a predominar entre os jovens do Café Tourada. Outrora, ao começarem a trabalhar nas fábricas, com 6 ou 7 anos, os ginetos cedo se iniciavam nas rixas. As navalhas eram companheiras inseparáveis. As pedras, arremessadas com destreza. As rixas eram provocadas pelo desejo de afirmação varonil: «A ver se és homem ou cagunchas.» Por vezes surgiam *provas* de «tira-teimas» que garantiam o estatuto de homem, como era o caso de se conseguir atravessar a nado o esteiro grande. As trabuzanas eram constantes e internas aos próprios grupos de convivência e permitiam consagrar e legitimar o papel do mais forte como o chefe do grupo.

Essas rixas ocorriam num espaço público, as tabernas, que eram frequentadas por descarregadores do cais, fragateiros, carroceiros e operários:

«Para se imporem uns aos outros, era preciso tirarem as peneiras a cada um [...] Ferviam em pouca água: e, por dá cá aquela palha, revolviam uma taberna ou faziam da rua um campo de batalha.»³⁹

Dos jovens de agora, raros são os que frequentam as raras tabernas, porque estas também foram dando lugar aos cafés. Mas no Tourada, como antigamente, curtem-se bebedeiras: de vinho e principalmente de cerveja. Esta, misturada com aguardente ou cinza de tabaco — dizem —, provoca «efeitos explosivos», sucedâneos da droga. As rixas surgem por «nada», ou, melhor, «porque estávamos bebidos, somos todos amigos».

Fumar continua a ser um acto valorizado, próprio de «macho». O mundo adulto, especialmente o dos operários, continua a ser tomado como fonte de inspiração de práticas quotidianas através das quais se pode marcar a presença de uma certa virilidade. O vício do tabaco persiste, embora acrescido ao da droga. Também me disseram, embora não o tivesse comprovado, que alguns *putos* (os mais novos), à falta de dinheiro, se drogam com cola de sapateiro, que introduzem num saco de plástico que vão inalando; outros, mais velhos, chegariam a injectar-se com bagaço.

As *pielas* (grandes bebedeiras) e as *pauladas* (grandes doses de droga) são instrumentos de afirmação varonil. Fruta já não roubam, nem já pilham galinhas; mas continuam no *escamanço* (roubo), nomeadamente quando estão *mijos* (sem dinheiro). Algumas vezes vão *de cana* (são presos). O roubo, mais do que um modo de vida, é encarado como uma necessidade, nomeadamente quando falta trabalho (dinheiro). E não é — «como dizem» — porque não queiram trabalhar: estão habituados a *vergar a mola* (a trabalhar no duro). Os sonhos de muitos continuam a ser os sonhos dos pais: os tor-

³⁹ Júlio Graça, *A Espada e o Coração*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, p. 127.

nos, os veios, as engrenagens, a buza das fábricas, a sinfonia dos motores, dos martelos e bigornas, das correias e tambores. Sabem que sem trabalho não há dinheiro e sem dinheiro não há divertimento.

O *escamango* a que estes jovens se dedicam e que alguns sociólogos não teriam dificuldade em traduzir, linearmente, por comportamento «delinquente» ou «anómico», não deixa de ser uma prática que emerge das condições sociais a que, quotidianamente, esses jovens se encontram sujeitos. Trata-se, como alguma literatura sociológica o sugere, de «delinquência anómica»? Ou não será mais apropriado falar do *escamango* como um *comportamento endémico* ao meio operário de Rio Cinza?

As brigas constituem momentos decisivos na evolução da reputação dos jovens do Café Tourada. Elas são necessariamente públicas, algumas delas à porta do café. Do mesmo modo, as ofensas são tanto mais humilhantes, quanto mais são observadas por outros. A virilidade aparece associada à *masculinidade*, como o indica a expressão *tê-los no sítio* (ter os testículos no lugar, ser homem), ao contrário dos *betinhos* (rapazes bem comportados), que denotam, para os frequentadores do Tourada, uma simbologia de pureza, de brandura, de castração. Deste modo, a *masculinidade* dos jovens do Café Tourada pode também ser olhada como uma reivindicação destes jovens contra a feminilidade que associam à socialização conformista de modelos culturais mais próprios da burguesia. Ou seja, aproximam-se, enquanto potenciais consumidores, destes modelos culturais; mas, ao mesmo tempo, continuam a afirmar-se como «machos», de acordo com as normas e os valores do mundo operário.

Ao nível das conversas que predominam no Café Tourada, é notória a gabarolice com as raparigas. No entanto, quando chamados à atenção para o facto de outros rapazes terem as suas conquistas, acusam-nos de *basófia* (imodéstia). A apregoada trivialidade ou facilidade das conquistas é denunciada quando assemelham as mulheres a velocípedes, ao dizerem que *montam bicicletas* (copulam mulheres). A gabarolice com as conquistas não passará, na realidade, e em alguns casos, de *basófia*. Alguns transferem o desejo de *montar* para outros domínios da vida. Já aconteceu «montarem carros», por sua vez «montados em motas», isto é, aterrarem com as motas em *capots* de carros estacionados.

A persistência desta agressividade masculina pode ter a ver com a precariedade de emprego que sempre se viveu em Rio Cinza. Antigamente era o trabalho intermitente nos telhais, como hoje em dia nas fábricas. A precariedade de emprego produzirá uma crise particular de identidade masculina, tal qual é tradicionalmente encarada — «Um homem não deve viver às sopas de mulher.» Uma forma de atenuarem essa crise pode ser a descoberta de novas formas de afirmação varonil. A situação de precariedade de emprego é diferentemente vivida pelas raparigas, para quem a «crise» acabará por se reflectir numa maior sujeição às obrigações domésticas.

As aventuras sexuais

No Café Tourada, um dos temas de que mais se fala é o de mulheres. Mulheres e aventuras sexuais. Contudo, é interessante verificar que entre os jovens frequentadores do Café Tourada se mantêm traços de aprendizagem sexual comuns aos rapazes de outrora. Os namoros para «entreter» continuam a ser feitos com raparigas de fora. Nomeadamente no antigamente,

se um rapaz se envolvia sexualmente com uma rapariga, tinha em mente com ela casar:

«Os rapazes, no meu meio, começam a namorar muito tarde. Eu tinha este conceito comigo: só devia começar a namorar quando fosse capaz de ganhar dinheiro para me sustentar. Claro que podia haver uma fatalidade e eu ser obrigado a casar.»⁴⁰

Ao contrário dos rapazes, as raparigas sentiam, e continuam a sentir, grandes dificuldades em separar o domínio da sexualidade do domínio do matrimónio. Por outras palavras, o lugar certo e seguro para as raparigas expressarem a sua sexualidade continua a aparecer confinado pelo casamento.

Entre alguns jovens do Café Tourada, a iniciação sexual ainda se faz, como se fazia há décadas, com prostitutas. Os próprios pais incentivavam (e continuam a incentivar) os filhos a ir às putas, dando-lhes até dinheiro. É uma forma de os fazerem homens:

« — O meu costumava dizer-me: ‘És como os cães do Lumiar: aprendes primeiro a f.... que a caçar.»⁴¹

Iniciados com as prostitutas, surge então o despertar para relações conducentes ao namoro e ao casamento:

«Eu já tinha ido a Santarém, lá às raparigas. Tinha provado e foi isso que me fez despertar a atenção para a Carolina. Tinha ido a Santarém, à Rua dos Galinheiros. Fomos uma mancheia deles, e o meu pai também ia [...], tinha eu 14 anos.»⁴²

Os bandos tinham um papel iniciático fundamental na socialização sexual. Escolhiam-se sítios ermos, como os portais, à noite. Começavam com a masturbação. Surgiam disputas para ver qual o que seria capaz de «fazer mais depressa», qual conseguiria ejacular a maior distância, com mais quantidade de esperma ou maior frequência. Tomavam-se azedas (ervas campestres) como unidades de medida, aferindo-se regularmente o comprimento dos pénis e mantendo-se actualizado o título do mais comprido. Desejavam «demonstrar uns aos outros que já eram homens»⁴³. Depois de assegurado o reconhecimento, pelo bando, das credenciais necessárias (tamanho do pénis, capacidade de ejaculação, etc.) começavam a frequentar as prostitutas nas Torres, num caniçal cerrado, junto à linha férrea. Iam em grupo, formando fila. Se não tinham dinheiro, compravam com os olhos. Todavia, para os «novatos», a «primeira» era de borla. Depois, já a trabalhar ou com dinheiro dado pelos pais, «iam mais longe». Um bando que foi romanceado por Soeiro Pereira Gomes (*Os Esteiros*) iniciou-se sexualmente com uma vagabunda, a *Doida*. Em troca davam-lhe guarida, fruta roubada e protecção quando era atacada por bêbados.

⁴⁰ Júlio Graça, *Os Operários Falam. O Trabalho e a Vida*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1973, p. 176.

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 96.

⁴² Id., *ibid.*, p. 98, evento passado entre 1915 e 1920.

⁴³ Id., *ibid.*, p. 176.

Actualmente, alguns jovens do Tourada continuam a iniciar-se com prostitutas e, até há bem pouco tempo, num lugar próximo das Torres⁴⁴. Ou seja, a velha escola de iniciação, onde os pais aprenderam o abecedário da sexualidade, continuou a ser a sua escola, com a mesma estrutura pedagógica, o mesmo perfil de professoras e os mesmos companheiros de escola: amigos de grupo e marinheiros de um quartel próximo, aos quais se juntaram camionistas de um terminal de transportes recentemente construído nas cercanias.

Uns continuam a ir só para ver, outros para consumir. De Verão, a concorrência é maior devido ao bom tempo, dado os encontros terem lugar ao ar livre. Quando o tempo ajuda, as prostitutas estendem uma toalha de plástico no capim e aí se deitam com os seus fugazes companheiros. De Inverno é costume usarem cobertores. O maior afluxo coincide com o horário de saída das fábricas, pelo entardecer, 5 horas da tarde. Atendem-nos um a um, mas não é raro alguns deles — incluindo os mirones — invadirem o espaço de privacidade do par em cópula. Mantêm-se atentos, quase hirtos, e só lançam algumas observações — *bocas* — quando se afastam do espaço violado. Comentam e gracejam com as ejaculações prematuras ou muito demoradas; ou porque ela gemia de prazer, sem fingimento; ou porque — «grande puta» — comia amendoins ou mascava pastilha enquanto estava no trabalho.

No Café Tourada comentam-se por vezes estes factos e, sempre que alguma nova prostituta, nomeadamente se tem qualidades apreciáveis — como a idade, a beleza ou a entrega —, passa a frequentar os túneis dos canaviais, o acontecimento é divulgado e a «pequena» recomendada⁴⁵.

Como vemos, há uma relativa reprodução das formas de aprendizagem sexual de uma geração a outra, entre os miúdos que outrora frequentavam as tabernas para adquirirem o estatuto de adulto e os jovens que — desejosos de se afirmarem jovens, embora já trabalhem — frequentam o Café Tourada. O mesmo acontece, como se viu, com as bebedeiras e rixas que outrora tinham lugar nas tabernas e agora no Café Tourada.

Do acabado de referir não se pode inferir que as sociabilidades geradas em torno do Café Tourada se processem à margem dos constrangimentos sociais, da estrutura de classe, dos contextos sociais que lhe dão cobertura. Pelo contrário. De facto, *parar no Tourada* consagra uma das mais tradicionais características da divisão sexual de terrenos (no sentido tauromáquico) em Rio Cinza: a rua e a taberna (ou o café) como *terreno* dos homens; a casa como *terreno* das mulheres. Por outras palavras, nem sempre as sociabilidades geradas pelos jovens do Café Tourada reflectem uma *rebelião* contra os valores mais característicos do meio operário, mas uma valorização exa-

⁴⁴ Nas Torres é agora impossível praticar prostituição. Os antigos canaviais foram arrasados para alargamento das instalações de uma grande fábrica. O local tornou-se mais vulnerável às incursões da guarda. As prostitutas viram-se obrigadas a deslocar-se para outros locais. No entanto, algumas delas mantêm-se na continuidade da linha férrea, em lugares com as mesmas características morfológicas que as Torres, dada a predominância dos canaviais e do capim. As prostitutas aproveitam os túneis dos canaviais para aí se prostituírem ou para se abrigarem do sol, enquanto esperam clientes.

⁴⁵ As «mochilas» — nome que dão a jovens estrangeiras que se apeiam numa estação ferroviária próxima — são também motivo de conversa e de cobiça. Os jovens do Café Tourada prezam-se da incapacidade de falarem línguas estrangeiras, porque, argumentam, desse modo não perdem tempo com «rodeios» (preliminares de conquista), vão «directos ao assunto».

cerbada, nalguns casos, levada ao paroxismo de valores próprios do operariado, como o da *masculinidade*⁴⁶.

Apesar das «garotadas» de que são protagonistas — nomeadamente quando apanham uma grande *cadela* (bebedeira), quando há *macarrão* (cenas de pan-cadaria), ou quando estão com *paulada* (grande dose de droga) —, *parar no Tourada* é, para os jovens de condição mais humilde de Rio Cinza, um modo de afirmação do estatuto de macho; mas de *jovem macho*. Há aqui um fenómeno de participação juvenil numa cultura de classe valorizadora do *machismo* (o que parece ser bastante característico da cultura operária).

Parar no Tourada (como outrora na taberna) é, em Rio Cinza, uma actividade tipicamente masculina. Durante os fins-de-semana, as raparigas e as mulheres que é possível encontrar em outros cafés de Rio Cinza são esmagadoramente das franjas pequeno-burguesas da sua população; durante a noite, contudo, a paisagem social de pelo menos alguns cafés é exclusivamente masculina: «É bom curtir a *fusca* [noite] e as *espreitadeiras* [estrelas]», confessam alguns jovens, conscientes da legitimidade do sentimento.

Isto é, em Rio Cinza, com o cair da noite, o espaço público (da rua, dos cafés...) torna-se um espaço predominantemente masculino. A *bed-room culture*⁴⁷ do universo feminino é flagrante. Para uma rapariga de condição operária de Rio Cinza, sair de casa só é possível «juntando os trapos», o que, em regra, implica uma nova forma de domesticidade, desta vez à guarda do marido, que, mesmo antes do casamento, a presenteia com um inequívoco símbolo de comprometimento: o «anel de noivado».

A frequência de alguns cafés de Rio Cinza pelas mulheres, nomeadamente à noite, originaria má reputação. Possivelmente devido ao facto de Rio Cinza fazer parte de uma região de touros e touradas, a uma mulher com má reputação dá-se o nome de *vaca* (com menos frequência os de *cabra* e *cadela*). Ou seja, *parar no café* é, para os jovens do sexo masculino, uma actividade que consagra a *domesticidade das raparigas* quando, em Rio Cinza, analisamos o universo operário de comportamentos. Rapazes «vividos» são «viris», raparigas «experimentadas» são «vacas». Por outras palavras, a reputação de uma rapariga assenta na abstinência sexual; a dos rapazes, nas conquistas. A conciliação destes dois tipos de reputação origina que os rapazes acorram às raparigas de «fora» ou às prostitutas (explicação científica), porque — explicação nativa — «Um gajo não pode andar apeado; de vez em quando há que mudar o óleo», sustentam; ou, reforçando o argumento: «Quando um gajo não dá ao pedal, sobem-lhe os leites à cabeça.»

Pelos argumentos aduzidos, sou levado a sugerir que as actividades desenvolvidas em torno do Café Tourada sejam consideradas — não só, mas também — como actos de *instituição*. «Instituir» é consagrar, sancionar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, como o faz uma constituição, no sentido político-jurídico do termo. *Parar no Tourada* é um «acto de instituição» na medida em que institui um quadro identitário, *territorialmente* delimitado, de competências; impondo um *droit d'être* que é um *devoir être*.

⁴⁶ Há aqui uma analogia com os estudos desenvolvidos por P. Willis sobre os jovens «rebel-des» da classe operária: cf. *Learning to Labour*, Farnborough, Saxon House, 1977, e «Shop floor culture, masculinity and the wage form», in J. Clarke, C. Critcher e R. Johnson (eds.), *Working Class Culture*, Londres, Hutchinson, 1979.

⁴⁷ A expressão é de S. Frith, *The Sociology of Rock*, Londres, Constable, 1978, p. 66.

A rua e o café são o *terreno* preferencial de jovens para os quais outros terrenos são estranhos, como é o da escola. Nunca estes jovens se sentiriam bem na escola, isto é, à maneira como os professores e outras autoridades desejariam que eles se sentissem. Abandonaram-na muito cedo porque nela se sentiam inadaptados. A vida quotidiana, vivida em terrenos próprios, é a sua «escola de vida». A escola dos «profes» só era «divertida» na medida em que aí podiam desenvolver actividades de irrisão em torno das quais podiam cimentar a sua identidade de «miúdos de rua» contra os valores que essa escola lhes pretendia inculcar. Aqui, sim, essas actividades de irrisão consagravam uma situação real de resistência que esses jovens desenvolviam em relação à escola, aos seus mais rígidos formalismos (sistemas de faltas, castigos, etc.) e aos seus efeitos práticos, traduzidos por *chumbada* — porque a escola era uma *chumbada* (isto é, uma chatice) e só produzia *chumbos*. Em contrapartida, no Café Tourada, os jovens que o frequentam sentem-se nos seus terrenos. E, embora neles reproduzam valores próprios do mundo operário, não deixam por isso de se afirmar como *jovens*.

2.3 A CURTIÇÃO DAS ARCADAS

Em todas as sociedades, os fluxos e refluxos da vida social produzem-se em lugares físicos que as práticas quotidianas transformam em espaços sociais. Ocupando o espaço delimitado pelos pilares em que assentam os edifícios que habitam e as passagens de uns para outros, as *arcadas* dos edifícios da Dorninha constituem um espaço eleito, onde alguns jovens — com origem social nas classes médias — passam grande parte dos seus tempos livres durante as tardes, mas especialmente às noites e aos fins-de-semana. Como veremos, as arcadas são um espaço social *apropriado* por esses jovens para a sua própria convivialidade, isto é, para nelas desenvolverem práticas sociais que deixam transparecer normas sociais tipicamente juvenis.

As *arcadas* têm, para os jovens que as frequentam, um sentido e uma simbólica especiais. A simbologia de um espaço social não é alheia aos meios através dos quais esse espaço é socialmente definido, repartido, reproduzido. As *arcadas* são diferentemente vividas pelos habitantes de Dorninha. Pontos de passagem para os adultos, acesso às habitações em que vivem; espaços de *estar* e de *curtição* para os jovens que as frequentam.

Nas *arcadas* dos edifícios, os jovens encontram-se com os amigos, com eles conversando, convivendo, bebendo, fumando, amando, enfim, *curtindo*. Alguns deambulam de umas arcadas para outras, embora haja uma certa identificação entre diferentes arcadas e diferentes grupos de jovens. À noite, os adultos evitam-nas, por as considerarem antros de marginalidade. Entre os jovens são também frequentes os fluxos de mobilidade das arcadas para os cafés e vice-versa. No entanto, para uma significativa parte desses jovens, as *arcadas* são o seu território preferido. Que é que leva estes jovens a apropriarem-se das *arcadas* se o lazer do bairro em que vivem (Dorninha) é, predominantemente, um «lazer de café»?

Dorninha é um típico bairro-dormitório de classes médias, situado entre Lisboa e Cascais. Com construções em altura, o bairro ocupa uma superfície restrita. Mais de 70 % da população activa encontra-se ligada ao sector terciário. A falta de equipamentos de lazer rotineiriza a vida quotidiana dos seus habitantes. Quando se querem divertir, vão, geralmente, para Lisboa

ou Cascais. Localmente, vive-se principalmente um lazer de café. O café é, na Dorninha, uma encruzilhada do quotidiano dos seus habitantes: há o café da manhã (o primeiro café, a pausa matinal); o café após o almoço (no caso da população masculina, acompanhado algumas vezes de um brande, «afago do estômago»); o café da tarde (o café sonolento, do ócio, da indecisão); o café da noite (o café do aconchego, do saldo de mais um dia a findar e, para os mais jovens, o café conquistador da noite, da aventura). Mas por que razão alguns jovens não se contentam apenas com os cafés e sentem necessidade de se apropriar das *arcadas*?

É que, numa mesma forma espacial — o café, o estabelecimento — coexistem diferentes redes de interacções, de acordo com diferentes e contrapostos modelos culturais de referência que as regulam, os quais, por sua vez, propiciam diferentes significados ao «lazer de café».

Para os *reformados* — alguns deles inadaptados à inactividade para a qual a situação de reforma os arrastou —, o café como que representa um «cordão umbilical» que lhes permite a ligação com a «placenta da vida», do movimento. No café predomina, com efeito, um universo sonoro ritmado, onde se pressente o fluxo da própria vida, onde cada um dos presentes mostra uma disponibilidade de tempo e de atenção, quer em relação a si mesmo, quer em relação aos outros (a esmagadora maioria das entrevistas realizadas a adultos, na Dorninha, ocorreu em cafés). O rumor do café revela um funcionamento colectivo, uma comunidade de corpos.

Para as *domésticas*, o café não só garante a multiplicação de rituais de reconhecimento, presentes, por exemplo, na linguagem cifrada entre clientes e empregados (o «pst!», o «dedo no ar», o «olá!, tudo bem?»), como também possibilita o «desenferrujar da língua» nos encontros com as amigas que a ele acorrem. São encontros que não necessitam de uma razão especial para acontecerem; são encontros para «passar o tempo». Na ausência desses encontros, a frequência do café corresponde quase sempre a um tempo flutuante, um tempo de espera que se investe num espaço que, por sua vez, pode parecer próximo ou difuso, delimitado ou aberto, aca-nhado ou amplo.

Para os *jovens*, o café reveste também um significado especial pelas sociabilidades que nele acontecem e que proporcionam uma renovação sistemática das redes criadas quer na escola, quer na rua. Contudo, nos cafés, os jovens são obrigados a compartilhar um espaço a que, pelo facto de ser compartilhado, não podem chamar seu: «Há sempre uma orelha em cima da nossa mesa e que, *memo* que não queira, *tá* a ouvir a nossa conversa.»

A frequência dos cafés não tem, deste modo, os mesmos efeitos simbólicos para as diferentes categorias de pessoas que os frequentam. Para algumas domésticas e reformados, a ida ao café representa a esperança de uma companhia indefinida ou, simplesmente, o «ver em que param as modas». Para os jovens — na maioria estudantes —, o café representa uma faixa intermediária, no tempo e no espaço, entre a escola e o domicílio, encontrando-se a sua frequência mais ligada às redes de convivialidade de que fazem parte.

Na Dorninha, a generalidade dos cafés é frequentada quer por jovens quer por adultos. No entanto, quando em co-presença, há entre jovens e adultos uma certa hostilidade, uma lógica relacional plena de subtilidades que não escapa às categorias de idade. Neste sentido, a frequência dos cafés da Dor-

ninha aparece também associada a apropriações distintas e conflituosas de um espaço comum diferentemente partilhado e investido, indispensável — principalmente no caso dos jovens — à vitalidade e expressividade das redes de sociabilidade grupais.

Esta partilha conflituosa do mesmo espaço do café é visível até nas diferentes apropriações proxémicas que dele se fazem. Por exemplo, em alguns cafés com esplanadas, os jovens preferem-nas em detrimento dos espaços interiores. Estar na esplanada significa, para os jovens, o estabelecimento de uma conexão simbólica de pertença grupal. Os reformados e as domésticas preferem o interior dos cafés; estas últimas — as de observação mais felina, ou mais amigas dos mexericos e intrigues — escolhem os lugares mais reconditamente estratégicos, os que lhes permitem uma melhor visão de conjunto do que se passa no café.

Como quer que seja, estas apropriações diferenciadas de espaço não impossibilitam a existência de uma comunicação subterrânea, silenciosa, embora conflituosa, entre os diferentes frequentadores de café, designadamente entre jovens e não jovens. Portanto, a partilha de um mesmo espaço por diferentes frequentadores não origina, necessariamente, uma aproximação de natureza empática entre eles. E tanto assim é que tem começado a definir-se, recentemente, uma diferenciada distribuição de diferentes clientela por diferentes cafés. Como resposta, um experiente comerciante do ramo de cafés (já abriu três na zona) inaugurou recentemente, na zona das arcadas, um café-*pub* (o Elton's Bar) dotado de um ambiente tipicamente juvenil e ao qual os jovens acorrem maciçamente, até porque o café em questão fica na zona das arcadas dos edifícios por onde os jovens costumam deambular. O Elton's Bar é um misto de cervejaria e *pub*, com *snookers* na cave, e encontra-se aberto até às 2 da madrugada. Em contrapartida, num outro café (o Pouca Parra), a clientela começa a ser cada vez mais típica de famílias bem e jovens perfeitamente integrados nessas famílias e que são apodados, pelos jovens das *arcadas*, de «corriqueiros».

O facto de a maioria esmagadora dos cafés (a única e recente excepção é o Elton's Bar) ser frequentada por uma população heterogénea parece ser uma das razões que levam alguns jovens a apropriarem-se de espaços por onde possam deambular mais à vontade: as *arcadas* dos edifícios. De facto, os cafés de bairro, não obstante poderem ser olhados como «mercados francos» onde até se podem desenvolver *diversas* ordens de «contralegitimidades»⁴⁸, não são espaços onde os jovens possam desenvolver *todas* as ordens de «contralegitimidades» que lhes possam ocorrer. Não são espaços exclusivamente seus. Daí que se tenham apropriado das *arcadas*.

Independentemente de uma especial aderência dos jovens às *arcadas*, regista-se uma certa fluidez na frequência de outros locais, determinada pela moda, «sítios onde as pessoas têm menos preconceitos, falam português, têm menos caganças». É forte, por exemplo, a atracção pelo Bairro Alto, onde é costume «correrem todas as capelinhas» (*pubs* e discotecas). Os que têm *chiantes* (motas ou carros) vão também para Cascais; outros vão à boleia. Esta fluidez não deixa de estar sujeita a uma certa ordenação, não acidental, em torno de categorias como dia/noite, semana/fim-de-semana, gru-

⁴⁸ A expressão é de Pierre Bourdieu, «Vous avez dit 'populaire'?», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n.º 46, Março de 1983, pp. 101-105.

pos/namorados, etc. As *arcadas* são, contudo, o *ponto de encontro*, quando se programam as saídas, que geralmente ocorrem aos fins-de-semana:

«Estamos aqui [nas arcadas] um *coche* [um bocado] e depois *desopinamos* [andamos] [...] Entre um *charro* [haxixe] e um *dedo de conversa* passamos pelo café e estamos aí mais um *coche* [...] Depois dos *charros* dá uma *traça* [fome] dos *demónios* [muito grande] e abalamos para o Bairro Alto. Às 5 horas da *matinas* [manhã] estamos de volta e vamos para o *choco* [dormir].»

Sem surpresa, nas manhãs de domingo as *arcadas* encontram-se completamente desertas. Elas são principalmente ocupadas quando os jovens que as frequentam não têm possibilidade de estar em casa «a sós» com os amigos, isto é, sem a presença dos pais. Durante as tardes — mais ainda durante as manhãs — é pouco visível a presença dos jovens nas *arcadas*. À noite e nas tardes de sábados e domingos torna-se, contudo, bastante visível. A concentração de jovens nas arcadas durante os períodos da noite e dos fins-de-semana tem também a ver com o facto de, nestes períodos, a casa em que habitam estar ocupada pelos pais. Se estes ambos trabalham, é mais fácil, na sua ausência, levarem os amigos e amigas para casa, aí desenvolvendo actividades diversas. Uns limitam-se a ouvir música e a conversar, ou mesmo a estudar; outros fumam erva ou dão uma *picadinha* (injectam-se); outros, ainda, entram em jogos sexuais a dois ou mais, com colegas do bairro ou do liceu:

«Existe uma alienação no grupo... sextas-feiras, sábados à noite, bebem-se uns copos... Também fazemos imenso é quando os pais estão fora, já até organizámos festas, é festa exótica, em que cada um vai vestido da maneira mais exótica que puder.»

A presença dos pais ao entardecer (no regresso do trabalho) e aos fins-de-semana priva os jovens de um espaço autónomo, onde possam dar largas à sua expansividade, à convivialidade com os seus amigos, livre de constrangimentos familiares. Então, privados de um espaço próprio em casa dos pais, convertem pedaços da rua um espaço privado, ou, melhor, constroem a sua privacidade na própria rua, ou nas arcadas dos prédios, já que, como vimos, nos cafés também não se sentem completamente à vontade. As *arcadas* constituem-se, pois, um espaço privado conquistado ao público. São convenções espaciais, correntemente designadas, na literatura sociológica, de «proxémicas»⁴⁹.

O conceito original de território procede da etiologia, da ortinologia em particular, referindo-se à área defendida habitualmente por um animal ou grupo de animais contra machos da mesma espécie. As *arcadas* revelam esta característica da «territorialidade», já que os grupos de jovens se distribuem segundo afinidades especiais, entre as quais o território que ocupam: há os da drogaria, os da padaria, os do *pub*, os do *snooker*, etc. As representa-

⁴⁹ O conceito de proxémica é desenvolvido por Edward T. Hall, *La Dimension Cachée*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, R. Sommer, *Personal Space*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1969, e M. La France e C. Mayo, *Moving Bodies*, Belmont, Calif., Wadsworth, 1978.

ções que os jovens associam aos diferentes territórios constituem um factor identitário relativamente aos grupos de jovens que frequentam esses territórios.

Nas *arcadas*, os jovens envolvem-se em experiências sociais tipicamente juvenis, e essas experiências condensam, até certo ponto, numa *socialização de arcada*. Esta socialização institui um modo particular de ser e de estar jovem; isto é, aparece associada a um *saber cultural*⁵⁰, tipicamente juvenil. Não quer isto dizer que as *arcadas* se constituam numa «cultura», entendendo esta expressão no sentido de um modo de vida único e isolado. De facto, os jovens frequentadores das *arcadas* são peregrinos de diferentes «cenas culturais»⁵¹: da escola vão para as *arcadas*, das *arcadas* para casa, de casa para as *arcadas*. As experiências sociais vividas pelos jovens na convivência que desenvolvem nas *arcadas* não são semelhantes, formalmente falando, às «culturas» veiculadas por outras instituições sociais.

Já vimos algumas razões que levam os jovens a apropriarem-se das *arcadas*. Vejamos agora como, e porquê, as práticas que os jovens desenvolvem nas *arcadas* lhes dão um particular sentido de vida. Uma vez que possamos descobrir porque participam os jovens nos grupos que frequentam as *arcadas*, como influem e operam estes grupos e o desfrute que retiram dessa participação, estaremos em melhor posição para avaliar o significado das sociabilidades que se desenvolvem nas *arcadas*. Para explicar a natureza e o significado da apropriação que os jovens fazem das *arcadas* é necessário, contudo, justificar por que razão as sociabilidades que se desenvolvem nas *arcadas* são dificilmente levadas a efeito fora das *arcadas*. Como veremos, essas sociabilidades desenvolvem-se em torno de práticas reconhecidas socialmente (pelos adultos) como «proibidas». Tal é o caso do consumo de droga e do exercício livre da sexualidade.

O consumo de droga

A aprendizagem do consumo de droga constitui um elemento-chave na estruturação do universo relacional dos jovens que frequentam as *arcadas*. O consumo de droga nas *arcadas* *tende* a ser uma prática colectiva que implica o reforço de coesão dos grupos que frequentam as *arcadas*.

Nem todos os jovens que frequentam as *arcadas* são consumidores habituais de droga. A maior parte deles, aliás, apenas consome drogas leves (haxixe, principalmente): limitam-se a *curtir um charro* de vez em quando. Há, todavia, um incentivo claro ao consumo. Os mais novos, ao rejeitarem «experimentar», são desvalorizados pelo grupo e apelidados de «maricas» ou «caretas». No entanto, o mais habitual é que, «por livre vontade», acabem por deliberar experimentar.

O consumo da droga toma significações diferentes segundo as especificidades culturais e as experiências simbólicas dos diferentes grupos que o consumo da droga acaba por reforçar. Há os da «leve» e os da «dura»: os pri-

⁵⁰ Este conceito é desenvolvido por James D. Spradley, «The Foundations of Cultural Knowledge», in *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*, São Francisco, Chandler, 1972, pp. 3-38.

⁵¹ O conceito de «cena cultural» é discutido por James Spradley e David McCurdy, *The Cultural Experience, Ethnography in Complex Society*, Palo Alto, Science Research Associates, 1972.

meiros ficam-se pelo haxixe, os segundos aderem ao pó, à coca, aos *buprex*; uns são os «experimentadores», outros são os «agarradinhos».

Em diversos estudos, o consumo de droga por parte de jovens das classes médias tem sido analisado como corolário da falta de perspectivas profissionais, da incerteza em relação ao futuro⁵². Não parece que este corolário se possa generalizar a todos os jovens consumidores de *haxixe* que frequentam as arcadas, alguns deles estudantes com notas razoáveis. Por outro lado, tive conhecimento de jovens irmãos, de idades aproximadas, com grau idêntico de (in)certeza em relação ao futuro, acontecendo que uns *charram* e frequentam as arcadas e outros não. Estes casos provam também que a permanência dos jovens nas arcadas não pode ser apenas atribuída, unifactorialmente, a disfunções associadas à socialização da família. Jovens vivendo num mesmo contexto familiar (irmãos) podem envolver-se com grupos de amigos diferentes e ser objecto de diferentes socializações «secundárias».

Ao participarem nas sociabilidades das arcadas — por circunstâncias várias e nem sempre facilmente determináveis —, estes jovens dão mostras de uma maior rebeldia relativamente às normas que são próprias das gerações mais velhas. Mas essa rebeldia pode também ser interpretada como uma reacção à «má vontade» que os adultos demonstram em relação à vida nas arcadas. Por vezes há vizinhos que chamam os *guitas* (guardas da GNR) «só por uma *passa*, nem os chateamos».

Raramente são apanhados em *flagre* (flagrante) pela polícia. Quando pressentem a presença dos *guitas*, substituem o haxixe por tabaco vulgar, mas «é incómodo ter de passar pela esquadra, para sermos revistados e apalpados: não é tanto pela humilhação, é pela noite estragada». É, aliás, corrente usarem na sua argumentação técnicas de (auto?)convencimento de que as suas condutas não são moralmente reprováveis, e até são condutas defensivas. Alguns, mesmo de noite, andam com *alpendres* (óculos escuros), por causa da vermelhidão dos olhos provocada pelo haxixe — para não chocarem a *chunga* (vizinhos) e os próprios pais. No entanto, para a maioria dos adultos entrevistados não há lugar para dúvidas:

« — Isto é um horror, um horror, um horror! Começa logo por ser quase tudo drogados [...] Uns assumidos e outros escondidos [...] Quando se tenta falar, quando se tenta aconselhar, entra-se em conflito. Eles é que sabem... Nós estamos antiquados, etc.» (reformado, 61 anos, 1 filho, classe média).

Se, quando está mau tempo, se refugiam nos átrios de entrada dos edifícios, e se algum vizinho mal-humorado encontra um par em «carícias perfeitamente banais» (versão de um jovem), é um escândalo: «é porque se estão a esfregar, a ter relações sexuais, uma pouca-vergonha, que façam estrume para outra porta.»

Neste caso, as sociabilidades desenvolvidas nas arcadas podem configurar-se como o suporte de uma espécie de *identidade negativa*, de *oposição*, isto é, essas sociabilidades estabilizam-se a partir de traços de identificação conjuntamente compartilhados, dando suporte à formação e reco-

⁵² Marcos Zafiroopoulos e Patrice Pinell, «Drogues, déclassement et stratégies de disqualification», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 42, 1982.

nhecimento de uma identidade, como lugar de emulação e de afirmação de um modo diferente de estar no mundo. Algumas condutas «excessivas», imaginadas nas arcadas, são muitas vezes uma manifestação dessa identidade negativa. Na maior parte dos casos trata-se de acções não instrumentais, gratuitas, expressivas, sem objecto⁵³, como as de atormentar a vizinhança com gargalhadas a altas horas da madrugada; as acelerações de mota; as guerras de laranjas e ovos; a destruição das paragens de autocarros; o riscar as pinturas de carros; o furar de pneus; o accionamento de sistemas de alarme de carros estacionados ou de estabelecimentos comerciais; o coleccionismo de emblemas de boas marcas de carros (os do *Alfa-Romeo* são os mais cobiçados), etc. Estas práticas permitem aos jovens afirmar a sua identidade, relativamente contrariada pelo poder das gerações mais velhas. Contudo, as práticas desenvolvidas nas arcadas encontram-se também associadas a um exercício de *poder*⁵⁴, na exacta medida, até, em que as *sociabilidades* desenvolvidas nas *arcadas* exigem barreiras, regras impessoais, que são as únicas que podem proteger os jovens da *chunga* (vizinhos)⁵⁵. A GNR é chamada principalmente a intervir por queixa dos vizinhos que não conseguem dormir com a «barulheira», com as acelerações das motas, com as gargalhadas estridentes. Quando pressentem a *xota* (autoridade policial), dão *corda aos sapatos* (fogem). As arcadas, pela sua configuração arquitectural, são um labirinto que ninguém melhor conhece que eles.

Cenas de violência são, nas arcadas, muito raras. O mesmo, talvez, não se possa dizer dos pequenos roubos. É sabido que as estatísticas de «delinquência juvenil», embora oferecendo um material não negligenciável, são mais reveladoras da actividade policial do que da dos jovens «delinquentes». Apesar de tudo, e de acordo com informações recolhidas junto da esquadra que cobre Dorninha, mais de 80 % dos roubos da zona⁵⁶ são praticados por jovens para aquisição de droga. Os assaltos dirigem-se principalmente a residências e estabelecimentos comerciais. Roubos de carros são muito pouco frequentes, o mesmo não se podendo dizer das *cantantes* (leitores de *cassettes*): «É a cagar! [é fácil].» A droga é adquirida aos *men* (passadores) ou nos grandes mercados abastecedores de Lisboa: Bairro da Pedreira dos Húngaros, Casal Ventoso, Camboja e Bairro Alto. Quando o dinheiro falta, o recurso é o roubo, sendo os pais as primeiras e principais vítimas. Também já tem acontecido fazerem chamadas anónimas a pais de filhos menores, nos primeiros anos do secundário, com a ameaça de que, se não depositarem uma determinada quantia de dinheiro em certo lugar — por exemplo, numa

⁵³ Muitas das diabruras cometidas são pelos próprios jovens encaradas como uma forma de «passar o tempo». A conclusão semelhante chega P. Corrigan, *Schooling the Smash Street Kids*, Londres, MacMillan, 1979.

⁵⁴ Donde é lícito concluir que o *poder* não deve apenas, ou prioritariamente, ser procurado nas instituições ou estruturas macrosociais, mas na capilaridade específica dos mecanismos de poder que quotidianamente se exercem. Ver M. Foucault, *Power/Knowledge*, Nova Iorque, Pantheon, 1980.

⁵⁵ Como refere Sennett, o próprio acto de compartilhar remete cada vez mais para operações de exclusão ou, ao invés, de inclusão. A fraternidade, por exemplo, assenta, segundo Sennett, na união de um grupo selectivo baseado na rejeição de todos aqueles que não formam parte dele. (Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'Intimité*, Paris, Ed. du Seuil, 1979, p. 203.)

⁵⁶ Zona que não se circunscreve apenas à Dorninha. Aliás, penso que os jovens que mais se dedicam aos assaltos provêm de bairros periféricos à Dorninha, bairros em que vivem famílias de menores recursos económicos.

cabina telefónica pública —, exercerão represálias sobre os filhos quando estes regressarem da escola.

Não há, contudo, grande semelhança entre os grupos juvenis fortemente estruturados e dirigidos por chefes, de que a literatura sociológica estrangeira nos tem dado conhecimento⁵⁷, e os grupos relativamente informais, não dirigidos, que frequentam as *arcadas*. Mesmo nos grupos mais travessos não se encontram traços de uma rígida organização interna, com *provas de entrada*, por exemplo, ou regras rígidas, no sentido em que normalmente são tomadas. Excepção para os *agarradinhos*, com padrões de conduta mais agressivos. São jovens que começam a *dar no pó* (consumir heroína) e ficam *agarrados*: «agarrados até dizer basta», dizem os menos agarrados. Em *ressaca* (quando muito necessitados de droga) podem ser agressivos.

Entre o grupo dos *agarradinhos* surgem também conflitos internos ao grupo, quase sempre provocados pela divisão do *cavalo* ou *piquelete* (doses de droga). Estes conflitos são tanto mais exacerbados quanto é certo que contrariam padrões de solidariedade que outrora imperavam no grupo. De facto, quando, para além do haxixe, começam também a *dar ao cavalo a toda a força* (consumir bastante heroína), não é raro surgirem traições. Por exemplo, quando alguém do grupo é destacado para adquirir heroína e se chega à conclusão de que é *marada* (de má qualidade), nunca se sabe se foi adulterada⁵⁸ na origem ou por alguém do grupo. Quando o *cavalo* a distribuir por dois ou três dá apenas para uma *piquinha*, é também frequente surgir alguém com a tentação de dar a «picada toda».

Quando ainda não estão muito *agarrados*, o dinheiro despendido na compra da droga é algumas vezes amealhado e administrado pelo próprio grupo. Trata-se de dinheiro adquirido com poupanças e outros «expedientes». Mais usual é, todavia, que as poupanças se façam individualmente e se juntem apenas no momento da aquisição do produto. Mas também tive conhecimento de um grupo que escondia as suas poupanças num esconderijo, mais precisamente numa fenda de parede tapada com uma cavilha de pedra. Esta banca colectiva é demonstradora da confiança recíproca que os elementos do grupo depositam entre si, quando ainda não andam completamente *tripados* (sem atinarem com nada, sem cura). Quando andam *tripados*, os laços de amizade entre os membros do grupo são pouco prevaletentes. Encontram-se nas *arcadas* porque apenas têm uma afinidade: o consumo da droga; ou, então, porque precisam *chouriçar* (gamar, roubar) para a comprarem. Enfim, quando a confiança é traída, é compreensível que as reacções sejam mais violentas e com elas surjam rixas, embora muito pouco frequentes, como se disse, até porque o grupo dos *tripados* é reduzido.

Quando falta dinheiro para a compra de droga, é por vezes frequente, entre alguns grupos, o recurso a empréstimos. Outras vezes recorrem a produtos sucedâneos: *drufs* (soníferos, como o *Rohypnol*, *Randrax*, *Valium*, *Sommium*, *Buprex*) e *speeds* (excitantes, como o *Friganon*, *Dinintel*, etc.): «com coca-cola dão uma *pedrada* [efeito] maior que um *charro*». Se a falta

⁵⁷ Por exemplo, Jean Monod, *Les Barjots. Essai d'Ethnologie des Bandes de Jeunes*, Paris, Julliard, 1968.

⁵⁸ Os traficantes costumam misturar lactose na heroína para lhe aumentar o volume.

de dinheiro é grande e a dependência maior, alguns vão ao *facho* (roubo), embora também surjam roubos por divertimento. Diz um jovem:

«— Pra mim, muitos jovens roubam por prazer, como eu conheço cá alguns... Não é roubar por quantias! Por exemplo, este senhor [aponta para uma mercearia ao lado do café onde decorre a entrevista], o Américo, que é o dono aqui desta mercearia, bastantes pessoas do meu grupo e de outros grupos passam ali e roubam 3 ou 4 cenouras, metem ao bolso, outro rouba uma maçã, outro rouba isto, outro aquilo... de vez em quando eu roubo uma garrafa de 2 litros, não é?... de qualquer coisa ou roubo uma lata de sardinhas, quer dizer, é mais pra prazer [...] e para ir comer e ir-se divertir uns com os outros. Ao fim e ao cabo, eles divertem-se porque estão a pensar neles, não estão a pensar nos outros, mas esse roubo até... por mim também não me afecta muito porque acho que aquele senhor não vai morrer por causa de 2 ou 3 sardinhas, não é? Acho que não vai morrer por causa de 2 ou 3 sardinhas e 1 ou 2 garrafas» (estudante, sexo masculino, 20 anos, pequena burguesia, grupo da drogaria).

Para estes jovens, e ao contrário dos que frequentam o Café Tourada — para os quais os roubos até são encarados como uma «forma de vida» —, roubar é uma actividade de diversão, de lazer.

As práticas sexuais

Na Dorninha, várias razões se conjugam para que as *arcadas* se constituam num espaço privilegiado de aprendizagem sexual:

a) Ao contrário do que acontece, por exemplo, em Rio Cinza, em que a regra é que jovens de sexos diferentes mantenham esferas separadas de convivialidade, na Dorninha, a tendência é para que, entre os jovens frequentadores das arcadas, os grupos tenham uma constituição mista, de rapazes e de raparigas. Mesmo durante a noite, embora a frequência de rapazes se faça sentir mais notoriamente, é também visível a presença de raparigas nas arcadas.

b) Os pais de alguns jovens que frequentam as arcadas são divorciados, facto que tem implicado um maior debilitamento ou perda de controlo familiar sobre a convivialidade dos seus filhos. Se não se encontram divorciados, o mais frequente é ambos trabalharem fora de casa, o que tem os mesmos efeitos de debilitamento ou perda de controlo familiar sobre a convivialidade⁵⁹. Por outro lado, e independentemente de serem ou não divorciados, ou de estarem mais ou menos tempo em casa, a grande preocupação dos pais é a droga, e não tanto o envolvimento sexual que os seus filhos (filhas incluídas) possam ter.

c) Por outro lado, outros efeitos das modernas condições de vida⁶⁰, mais próprias, possivelmente, das pequenas burguesias e das classes médias — como o aumento da escolarização dos jovens, a incorporação crescente

⁵⁹ Recentes estudos têm vindo a discutir as consequências de a «esfera doméstica» estar a ser devotada a um relativo abandono. Por exemplo, E. Gamarnikow *et al.* (eds.), *The Public and the Private*, Londres, Heinemann, 1983.

⁶⁰ Fischer, por exemplo, encara a «subculturação» como resultado essencial do urbanismo. C. S. Fischer, «Towards a subcultural theory of urbanism», in *American Journal of Sociology*, vol. 80, n.º 6, 1975, pp. 1319-1341.

da mulher no mercado de trabalho e uma certa falta de comunicabilidade familiar, de que os elevados índices de exposição aos *media* podem ser uma manifestação —, fazem que os jovens privilegiem as relações com os seus amigos e, no caso dos jovens da Dorninha, os espaços que estes mais frequentam, as *arcadas*.

d) A moral sexual que orienta as relações afectivas das jovens que frequentam as *arcadas* é pouco repressiva: ou porque o controlo familiar, ele próprio, não é muito rígido; ou porque o controlo comunitário — embora notado e reprovativo — não é suficientemente desmobilizador; ou, finalmente, porque o casamento precoce é pelos jovens rejeitado, dadas as relações de dependência que pode originar, inibidoras da valorização individual, o que é particularmente reconhecido pelas jovens frequentadoras das *arcadas*. Ou seja, o matrimónio é rejeitado como lugar exclusivo de iniciação sexual, sendo a virgindade consequentemente desvalorizada. Algumas jovens admitem, a *longo prazo*, o desejo de usufruir papéis domésticos tradicionais — casar, ser uma boa dona de casa, ter filhos; a *curto prazo*, contudo, manifestam o desejo de «viver a vida», «viver a juventude».

e) Tanto entre os rapazes como entre as raparigas que frequentam as *arcadas*, parecem predominar correntes de «moderno hedonismo», que, no plano da afectividade e da sexualidade, levam a uma valorização conjunta da «procura de desejo» e da «procura de satisfação»⁶¹. Enquanto as jovens preocupadas com a «virgindade», por exemplo, sobrevalorizam a «procura de desejo», relegando para depois (de casadas) a «procura de satisfação», as jovens das *arcadas* — sem deixarem de valorizar a «procura de desejo» — dão também importância à satisfação do desejo. Estes traços de cultura hedonista são também partilhados pelos rapazes que frequentam as *arcadas*; deste modo, não têm necessidade de recorrer a prostitutas para darem satisfação a desejos que emergem no ambiente das *arcadas* e que nelas, ou em torno delas, são fomentados.

f) Finalmente, as práticas culturais desenvolvidas nas *arcadas* são incentivadoras do prazer convivial, incluindo o prazer sexual. As mulheres são pelos rapazes definidas em termos de um «*status*» *conjugal* — as mães, as casadas e as solteiras — e também em termos de uma certa categorização sexual: as acessíveis ou *baris* (sociáveis, simpáticas) e as inacessíveis ou *parvas*, *corriqueiras* (virgens). Naturalmente, as *corriqueiras* ou *parvas* encontram-se excluídas da convivialidade das *arcadas*.

As sociabilidades das *arcadas* geram também um clima propício à aventura: para além da própria convivência nas *arcadas*, nestas se combinam as saídas — para as discotecas, para o Bairro Alto, para Cascais ou para a praia. Aliás, uma grande parte das conversas de *arcada* giram em torno das saídas que se fizeram e das que se programam fazer. Paralelamente, há a preocupação de exibição de um *status* que seja valorizado tanto pelas ami-

⁶¹ A Campbell se deve um dos mais importantes esforços no sentido da construção de uma teoria do *moderno hedonismo*, ao contrastar, para o efeito, dois pares de conceitos: *necessidade/satisfação* e *desejo/prazer*. Campbell aponta como ilustrativo do segundo par conceptual o exemplo de um encontro amoroso seguido do desejo de prazer sexual não satisfeito. A «procura de satisfação» e a «procura de desejo» seriam, neste sentido, duas diferentes espécies de actividade (Colin Campbell, *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 60).

gas como pelos amigos. Surgem, a propósito, vários eventos destinados à exibição de dotes.

Entre os rapazes, por exemplo, estabelecem-se provas para ver quem consegue beber um maior número de cervejas. Quando estão bêbados, fazem as maiores *cenas* ou *disbundas* (loucuras). Alguns estendem-se no asfalto das ruas, a desafiar os carros que passam. Os que têm mais piadas e dotes para as contar tornam a sua presença mais apetecida. A posse de *cassettes* ou discos com as últimas novidades musicais são também fontes de prestígio, já que o consumo musical tende a funcionar como um forte atributo de pertença grupal. Desta forma, a posse de uma boa aparelhagem (colunas de som, discos compactos, *video*, etc.) ultrapassa o seu valor de uso e a sua função prática (escutar música) e tende a revestir um valor simbólico.

O «físico» é também um factor de prestígio e de imposição de respeito. Por brincadeira, os mais dotados costumam *desatar à escalapa* (dar caldos na cabeça) nos mais *chavais* (desprotegidos) e estes sujeitam-se conformisticamente à humilhação porque admitem — por conveniência — que é tudo na brincadeira. As alcunhas funcionam subtilmente como instrumentos de hierarquização de prestígio. Os mais dotados têm alcunhas valorizadas, nomes de cantores, actores, futebolistas ou personagens de prestígio (Michael Knight, James Dean, «Antchonoide», nome derivado do do jogador italiano Antonini, etc.); os outros têm alcunhas desprestigiadas: o *Étlope* (pela cor da pele), o *Boca-Cheia* (quando fala, não se percebe); o *Calinas* (quer fazer mais do que pode), o *Fode-e-Dança* (porque engatou uma miúda na disquete), o *Amendoin*s (porque gosta de os acompanhar com cerveja); o *Berra-Aí* (porque carrega nos erres); o *Preto* (por ser de um moreno exagerado); o *Meia-Leca* (pela reduzida estatura), etc.

Os que dispõem de motorizadas (*conhecidos por motocicletas*) exibem, para quem os quer ver, as posições mais acrobáticas de que são capazes. Há mesmo *poses* consagradas que desprestigiam os que as não conseguem exibir: andar na mota com um pé no ar; com os dois pés no ar; sem mãos no guiador; mais difícil ainda, com mãos e pés no ar; colocando um pé no chão e fazendo que a mota gire às voltas; sem esquecer os frequentes *cavalinhos* (andar com a mota a pique, apenas apoiada na roda trazeira e com a dianteira no ar). Por quase sempre andarem a fazer *cavalinhos*, são conhecidos por *pinguins* (dada a semelhança dessa pose com a dos pinguins).

Os diferentes grupos que convivem nas arcadas cruzam-se, falam-se, mas mantêm distâncias relativas. Apenas há dois conjuntos de grupos que parecem ser significativamente rejeitados pelos jovens das arcadas: os *corriqueiros* (dada a vida regrada que levam) e os grupos neonazis, rotulados de *urbano-depressivos*, estes últimos com fraca implantação na zona.

Quer entre os rapazes, quer entre as raparigas, aparece como muito evidente a necessidade de reconhecimento da *existência* do corpo (*ex-sistere*, projecção para fora de si). Os cuidados que os jovens colocam na sua imagem, na sua postura ou fachada perante os demais, também representam simbolicamente a definição dada pelos diferentes grupos das arcadas à sexualidade e parecem manifestar-se em princípios ocultos que dão suporte às interações sociais que se estabelecem nas arcadas.

Os corpos não «existem», contudo, individualmente, nem ganham sentido sociológico sem as injunções e pregnantes culturais que os atravessam, através da moda, do porte, etc. A ritualização da vida quotidiana nas arca-

das implica, paralelamente, uma ritualização de diferentes modalidades corporais de presença. Neste caso particular, o vestuário contribui para assegurar uma identificação grupal: os *futuristas*, *vanguardistas* ou *góticos* vestem de maneira diferente da dos *pinguins*, *surfistas* e *corriqueiros*. Enquanto campo simbólico, o corpo submete-se nas arcadas a uma aceitabilidade grupal, o que implica que os signos que ele emite devam articular-se, segundo modalidades próprias, no interior dos limites da compreensão, da tolerância, da valorização e das exigências dos grupos.

O conhecimento é um processo dialético que se joga entre a linguagem e a realidade. O corpo, num movimento estruturalmente análogo, integra valorações dominantes entre os grupos das arcadas, uma linguagem adaptável, móbil, difusa, que atravessa a sua sensorialidade ou expressividade. Através do vestuário e das posturas, os jovens interiorizam e exteriorizam a presença subtil da ordem social e simbólica das arcadas. Da mesma forma que a língua, o corpo exprime-se, mas arcadas, como um ordenador central de significações, que respeitam não propriamente a uma simbólica petrificada, mas a uma simbólica prenante, viva, actuante. Deste modo, surgem nas *arcadas* «estilos» que marcam uma presença pela diferença, através de signos que permitem consolidar identidades juvenis, fontes de valor, que não deixam de ser instrumentalizadas no domínio das «conquistas amorosas». São exemplos destes signos as poupinhas nos penteados (*vanguardistas*), as medalhas nos casacos de couro (*heavy-metal*), os cabelos encaracolados e rebeldes (*surfistas*), etc.

A *cara* é, neste contexto, um instrumento de representação particularmente importante entre os jovens das arcadas. É a preocupação das maquiagens, *bâtons*, sombras, brincos, gel, colónias, *after-shaves*, borbulhas, barba. Para além destes aspectos ornamentais, há outros aspectos, não menos importantes, que os jovens das *arcadas* manipulam para darem a impressão, a quem os rodeia, de que são *descarados* porque, justamente, não querem passar por *corriqueiros* ou *caretas*, expressões que utilizam para designar todos aqueles que vivem fora do mundo das arcadas. Os *descarados* (não têm «cara») comportam-se à margem dos padrões de bom comportamento, são malcriados, irreverentes, insolentes — é o que os *caretas* pensam dos *descarados*. Neste baile de máscaras entre *caretas* e *descarados* — qual reposição dos antigos ritos de *oscilação*⁶² — aprendem-se os passos que asseguram distintos usufrutos de vida, formas distintas de sociabilidade que dão

⁶² O rito da *cara* tem-se assumido, desde os tempos mais remotos, como um rito de *oscilação*. Um dos mais primitivos inventos do homem foi a máscara e a própria génese da palavra *personalidade* emerge da manipulação das máscaras. Consta que um dos deuses mais antigos do Mediterrâneo se chamava Porsen, deus dos mortos, encarregado de reger o destino dos vivos. Os homens, para lograrem o seu destino, para obterem os seus favores, ofereciam-lhe as suas máscaras, a representação plástica das suas próprias caras, o que parecia mais autêntico e essencial do ser humano, mas deformadas segundo a figura do deus. *Cara* terá sido o nome mais antigo de máscara, que, por ser oferecida a Porsen, terá passado a chamar-me *persona* (latim). Estas máscaras, que asseguravam o destino individual, penduravam-se numa «árvore sagrada». Esperava-se que o vento, influenciado pelo deus, ao mover as máscaras, libertasse os eflúvios adversos, os destinos hostis. A este rito se chamava o rito da cara que balanceava, com o vaivém do vento, rito oscilatório. Também os jovens aprendem a (de)formar a sua cara de acordo com a figura dos seus deuses: os ídolos musicais, os pais, os professores, os amigos mais admirados.

sentidos distintos à vida. A própria dança aparece regida pela cadência destes passos. O seu significado, como o da música, associa-se a imagens visuais: à produção de movimentos corporais, à reprodução de emoções, à comunicação de atitudes perante a vida. Em algumas festas que em casa organizam — as mais *curtidas*, sem o conhecimento dos pais —, a dança aparece como um prelúdio a contactos afectivo-sexuais, embora, na verdade, essas festas sejam raras entre os jovens das *arcadas*. Com algumas excepções, furtam-se a levar para casa os amigos em presença dos pais, porque não querem ter *cenas* (chatices). É mais frequente irem a discotecas de Lisboa ou de Cascais, aos fins-de-semana.

As relações sexuais — quando não tidas em casa, na ausência dos pais — são levadas a cabo em *cantinhos*: nos cantinhos das *arcadas*, nas *escadufas* (escadas e vãos de escadas), em edifícios em construção e nas escolas primárias (à noite e aos fins-de-semana). Nestas últimas já têm sido encontrados preservativos, que, normalmente, geram um clima de alarme geral entre alguns conspícuos encarregados de educação, sendo por vezes chamada a GNR⁶³.

A prostituição é praticamente inexistente, com excepção de alguns casos, que me pareceram raros, de raparigas que se prostituem (em Lisboa, Avenida das Descobertas, etc.) por necessitarem de dinheiro para consumo de droga. A relativa abertura no domínio das relações sexuais justifica que os rapazes também não tenham necessidade de recorrer a prostitutas. Apesar de tudo, habituais frequentadores das *arcadas* disseram-me que algumas raparigas que também convivem nas *arcadas* são *fofocas* (lésbicas), vivendo para os *biquinhos*, enquanto outras parecem dar alguma importância à virgindade e, por tal motivo, preferem ter relações anais: «Só dão cu — à *canzana* — e outras nem isso, só querem *trombadas* e *rajá* (sexo oral).» Também me revelaram a existência, num grupo, de um especialista na iniciação anal das raparigas e que é conhecido pelo *Broca-Cus*. Entretanto, não me custa admitir a hipótese de que alguns jovens que se envolvem (ou dizem envolver) em aventuras amorosas o façam (ou digam) para ganharem a admiração dos companheiros do grupo. A reputação joga-se também na capacidade de invenção e há nas *arcadas* um clima propício ao desenvolvimento da imaginação. Os imaginários relacionados com a experimentação sexual talvez tenham reflexo no próprio facto de, quando um jovem aparece de gravata — o que não é muito frequente —, ser norma que os amigos se agarrem a ela e a puxem, no desejo de lhe *tirarem os três* (expressão usada para significar a perda de virgindade), acção que consiste na extorsão da entreteleta do interior de uma das extremidades da gravata, ficando esta ligeiramente deformada.

Como as arcadas são divertidas

As *arcadas* são divertidas para os seus frequentadores, nomeadamente quando estão no seu *estado normal* (bêbados) ou *ganzados* (sob o efeito de droga). Nelas curtem o tempo *à maneira* (como gostam), ainda que digam: «O que fazemos nas *arcadas*? *Népia* [nada]!»

Nesse «fazer nada» contam-se episódios das aulas, chatices com os pais e «coisas incríveis, engraçadas, divertidas»:

«É um grande *chavascal* [chiqueiro, agitação, cenas de humor]! *Aqui-mes* [aqui] estamos numa boa, é do *baril* [bom]. Fumamos um *biri-night* [charro], numa boa, divertimo-nos.»

Tentemos decifrar e decompor a riqueza semântica desta palavra mágica das arcadas: *diversão*. Ela expressa duas importantes facetas da vida das arcadas. Por um lado, temos a *diversão* como acto ou efeito de distrair ou distrair-se: falta de atenção, abstracção, irreflexão, esquecimento, divertimento (do latim, *distractione*). Por outro lado, a *diversão* surge como um acto ou efeito de divergir: mudança de direcção, desvio (do latim, *diversione*).

Estes dois sentidos da *diversão* conjugam-se nas arcadas, como na prática se conjugam as realidades que esses sentidos recobrem. Os jovens que frequentam as arcadas *divertem-se*, fundamentalmente, à custa dos outros (dos *corriqueiros*, dos *caretas*) e, portanto, esse divertimento aparece estreitamente associado a uma *divergência*, a um distanciamento relativamente a quem se diverte, isto é, aos outros: adultos, professores, espanhóis ou ingleses. Todos são *outros*, isto é, *caretas*. Todos estão na periferia da sua identidade grupal. Não há anedotas que, por exemplo, expressem uma estupidez «inerente» aos grupos de jovens que frequentam as arcadas.

As gargalhadas que dão a altas horas da madrugada e que tanto preocupam alguns conspícuos vizinhos são uma conquista na luta que quotidianamente desenvolvem contra as regras formais presentes no mundo que circunda as arcadas: na escola, na família, nos transportes públicos, etc. Mas são também uma manifestação expressiva de afirmação juvenil⁶⁴. Muitas vezes, não riem por graça, riem para que os outros se «danem» por achar onde está a graça⁶⁵:

«Dá para ver cenas *bué d'speedadas* [muito agitadas], grande *curtição*, *muita disbunda* [divertimento...]. Os *geadas* [velhos, vizinhos] não curtem porque são *burós* [antiquados], é tudo um bando de *caretas* [conservadores, excessivamente formais].»

Logo que a *diversão* nas arcadas é tomada com «fins sérios»⁶⁶, descobre-se que ela se manifesta como expressão cultural de afrontamento a deter-

⁶⁴ Em entrevistas realizadas a alguns destes jovens, o tom da resposta parecia quase sempre de gozo. Mesmo quando os assuntos abordados eram «sérios», as respostas eram dadas entre sorrisos. Exemplo:

— O fenómeno do desemprego preocupa-o?

— Eh!... [sorriso]... Pois, preocupa... [mais um sorriso acompanhado de um esbugalhamento de olhar].»

⁶⁵ A gargalhada provocativa surge, com efeito, como uma construção social [cf. Antony J. Chapman e Hugh C. Foot (eds.), *Humor and Laughter: Theory, Research and Applications*, Londres, Wiley, 1976].

⁶⁶ Segundo Mulkay, uma das razões que explicam a pouca atracção que o humor tem despertado entre os sociólogos deve-se ao facto de as facetas menos sérias da vida serem geralmente confundidas com o «trivial». De acordo com Mulkay, a «separação simbólica» do humor relativamente a outros domínios mais sérios da vida social é o que faz que o humor seja usado com «fins sérios» (Michael Mulkay, *On Humor*, Cambridge, Polity Press, 1988).

minados tipos de normas; paralelamente, como um modo de afirmação juvenil. De facto, a par de uma desvitalização do riso nas gerações mais velhas — uma espécie de neutralização das emoções e das espontaneidades pulsionais —, os jovens das arcadas parecem menos dispostos a renunciar aos signos ostensivamente provocatórios, de que o riso é um bom exemplo. Ou seja, se, entre as gerações mais velhas, o refluxo do riso se pode interpretar como uma manifestação de dessocialização de modos informais de comunicação, essa atrofia comunicacional não se verifica de modo algum nas arcadas.

O gargalhar dos jovens que ecoa pelas arcadas pode também interpretar-se tendo presentes as contradições, oposições e incongruências de natureza estrutural que dão um determinado sentido ao humor que desenvolvem. Ou seja, o gargalhar dos jovens das arcadas pode ser visto como um meio de «resolução» de tensões estruturais que levam esses jovens a envolverem-se numa «comunhão de espírito» — de que a gargalhada é o símbolo — contra a falta de oportunidade de participação (ou o desejo de não participação) a outros níveis mais formais.

Douglas⁶⁷ defende que, enquanto os ritos expressam ordem e harmonia, criando um senso de unidade, o humor e a diversão são por natureza desorganizativos, rebeldes, destruindo hierarquias e ordens. Assim se passa com a diversão nas arcadas, muito embora essa diversão também implique um «sentimento de unidade», uma «comunhão de espírito» que acaba por ser ritualizada, justamente através da gargalhada.

Diversos estudos têm sustentado que o humor funciona como uma mitigação do insucesso, de situações frustrantes; um modo de luta contra o malogro⁶⁸; uma forma de escapar às situações difíceis do dia-a-dia⁶⁹. Contudo, nas arcadas, o humor não é apenas, nem principalmente, o efeito de meros estados de ansiedade; legitima situações individuais que não têm a ver, necessariamente, com o insucesso⁷⁰, embora essas situações sejam consideradas «anómicas» pela literatura sociológica corrente. No caso dos jovens das arcadas, pelo facto de as instituições dominadas pelos adultos não lhes responderem, às necessidades de viver e «gozar a vida» — *sentido de vida* que quotidianamente aprendem nas arcadas —, é possível que eles desenvolvam, quotidianamente, uma forma de *humor anti-institucional*, gozando com a escola e com os professores, a família, o meio que os rodeia, etc. Se os pais se dão conta das «partidas» que «pregam» na escola (são abundantes as anedotas sobre os professores e as alcunhas que lhes dão) e se tomam o partido da instituição, o mais provável é considerarem-nos «aliados do inimigo». Como um «exército de ocupação» à procura de excitação, pilhagem e divertimento, também alguns grupos de jovens invadem a escola — porque foram obrigados a invadi-la —, procurando incidentes que divirtam, subvertam, incitem.

Esta forma de resistência anti-institucional através do humor e da diversão é feita de uma forma subtil, camuflada, artística até, e nela se combi-

⁶⁷ Mary Douglas, *Implicit Meanings*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975.

⁶⁸ Por exemplo, Steve Linstead, «'Jokers Wild': Humor in Organisational Culture», in Chris Powell e George E. C. Paton (eds.), *Humor in Society. Resistance and Control*, Londres, The MacMillan Press Ltd., 1988, pp. 123-148.

⁶⁹ S. Cohen e L. Taylor, *Escape Attempts*, Londres, Penguin, 1976.

⁷⁰ Christie Davies, «Ethnic jokes, moral values and social boundaries», in *British Journal of Sociology*, vol. 33, n.º 3, Setembro de 1982, pp. 383-403.

nam os dois significados semânticos da *diversão*, atrás explicitados. O facto de considerarem a diversão e o humor das arcadas uma forma de resistência anti-institucional conjuga-se perfeitamente com a definição que alguns teóricos dão do humor, como sendo um fenómeno essencialmente hostil⁷¹, mas proporcionando também formas de integração social relativamente a quem produz diversão e dela desfruta:

«A *moca* [feito] do *haxe* põe-nos bem dispostos [...] *Bué de chavascal* [muita diversão].»

À noite, os jovens que frequentam as arcadas da drogaria costumam, por exemplo, fazer-se acompanhar de cães — vadios ou de que são donos — e atacam-nos com caixas de papelão que encontram à porta da drogaria. O resultado é uma sinfonia de latidos que, de madrugada, têm o condão de indispor os vizinhos, que reagem chamando a polícia ou — *bué de diversão* [mais divertido ainda] — despejam baldes de água pela janela para afugentarem os inoportunos agitadores (jovens e cães).

A «teoria da incongruência»⁷² é uma das teorias que melhor se aplicam ao humor produzido pelos jovens das arcadas: trata-se de uma espécie de humor que distorce a realidade convencional, porque a realidade é olhada de uma forma diferente e até antagónica da forma como os adultos a olham. Daí a incongruência do humor produzido pelos jovens das arcadas, fundamentada numa conexão de dissimilaridades de pontos de vista.

Mas as formas de expressão humorística — que são ingredientes fundamentais da diversão das arcadas — são basicamente produzidas em grupo, sendo, neste sentido, também uma manifestação de cumplicidade, de celebração convivial, de expressividade. Nas arcadas é, por exemplo, considerável a reputação de um jovem com «piada», ou com capacidade de invenção de *cenas bué*.

As relações sociais nas arcadas são de natureza *sociofílica*, isto é, orientadas para a convivialidade, e não para fins utilitaristas e predeterminados⁷³. Por exemplo, quando se *curte* uma anedota, não se exige que os eventos representados devam exibir o mesmo tipo de consistência interpretativa ou requisitos plausíveis que na seriedade das conversas «normais» geralmente exibem. As implausibilidades no humor apenas são encontradas quando se olha para o mundo do humor fora desse mundo, como acontece com alguns «mal-humorados» habitantes dos edifícios das arcadas. Da mesma forma que as anedotas são diferentes dos *puzzles*, porque, ao contrário destes, não têm um fim congruente⁷⁴, também as acções *sociofílicas* que ocorrem nas

⁷¹ Marvin R. Keller, *Humor and Society: Explorations in the Sociology of Humor*, Houston, Cap and Gown Press, Inc., 1988. Como refere Keller, um traço comum das teorias do humor é o de estas apontarem para o carácter de *sobrevivência* a que quase todo o tipo de humor se associa, isto é, o humor aparece como um ingrediente vital de confrontação com a vida. (id., *ibid.*, pp. 7-11).

⁷² Cf. M. R. Keller, *Humor and Society [...]*, pp. 7-11.

⁷³ «When people engage in humor, they are obliged to collaborate in the production of a kind of 'controlled nonsense'», M. Mulkay, *On Humor [...]*, p. 17.

⁷⁴ J. M. Suls, «A two-stage model for the appreciation of jokes and cartoons», in J. H. Goldstein e P. E. McGhee (eds.), *The Psychology of Humor*, Londres, Academic Press, 1972, e M. Mulkay, *On Humor [...]*

arcadas, ao contrário das acções sociofinalistas, não têm fins congruentes relativamente aos quais se instrumentalizem meios também congruentes.

Na literatura psicológica, o gargalhar tem sido analisado como um reflexo físico, isto é, como uma involuntária e automática resposta a estímulos externos relativamente aos quais se teria pouco controlo. No entanto, observando a vida nas arcadas, verifica-se que a gargalhada é muitas vezes usada como meio de dar *sentido à vida* entre os jovens que por elas deambulam, surgindo como uma manifestação de cumplicidade, de celebração convivial, de expressividade. Outras vezes, os jovens utilizam a gargalhada como um instrumento meramente interaccional, embora, neste caso, se possa também revelar como um instrumento de aprendizagem. Com efeito, verificámos que o humor sexual que circula nas arcadas funciona como veículo de «informação sexual», não disponível nos discursos sérios, com professores ou pais, embora também tivéssemos verificado que o humor feminino é menos activo que o masculino, nomeadamente em situações de co-presença mistas.

O exemplo dos grafitos como forma de apropriação das arcadas

As *sociabilidades das arcadas* envolvem, como se disse, um *saber cultural*, que se traduz em formas lexicais específicas. As inscrições nas paredes das arcadas são uma manifestação desse saber cultural, para além de corresponderem a um desejo de comunicação, de exteriorização desse saber. Mas o que os grafitos acima de tudo parecem revelar é o importante facto de as arcadas serem objecto de uma apropriação.

Com efeito, os grafitos desempenham funções importantes de libertação de impulsos que fora das arcadas são reprimidos. Ou seja, na produção dos grafitos, os jovens dão lugar — através da ficção, da fantasia, da (re)invenção do real — a uma forma discursiva de libertação de fantasias reprimidas, transformando em *fétiches* alguns dos seus desejos. Importante, também, é o desejo, expresso nos grafitos, de registo de presença, de afirmação de identidade, de manifestação de sentimentos pessoais ou próprios dos grupos de pertença. No entanto, aquele que é porventura o significado principal dos grafitos é o da *marca de posse* de um espaço físico: as *arcadas*.

Apesar das manifestações contraditórias de conteúdo, ou talvez por isso mesmo, os grafitos não deixam de ser expressivos, em significações, para o conhecimento das *sociabilidades* que se desenvolvem nas *arcadas*. Em alguns grafitos das arcadas é possível encontrar mensagens contraditórias, indecifráveis, reportórios temáticos diversificados, factores contextuais que interferem na sua elaboração e que nos passam despercebidos a uma primeira aproximação; enfim, num mesmo registo é até possível encontrar réplicas e trélicas numa configuração metalinguística, isto é, grafitos que falam da produção de grafitos. Nuns predominam as palavras e as frases, noutros, as pinturas, noutros, desenhos toscos, com ou sem legendas. Os materiais utilizados são diversos: marcadores, lápis, carvão, tintas, estíletes. Algumas inscrições são identificadas (estão neste caso as inscrições de pequenas dimensões, geralmente destinadas aos usuários permanentes das arcadas); outras são formas de comunicação destinadas aos transeuntes passageiros das arcadas. Nuns grafitos encontramos confissões afectivas e existenciais; noutros, *slogans* políticos ou siglas desportivas.

Os «palavrões», o calão e a gíria, presentes não só nos grafitos, mas também na linguagem quotidiana das arcadas, aparecem como instrumentos de

transgressão de princípios fundamentais da linguagem formal dos adultos, constituindo uma conseqüente manifestação das práticas que se desenvolvem nas arcadas. O poder da gíria manifesta-se na crença da sua legitimidade como poder simbólico, isto é: reconhecido, ignorado como arbitrário⁷⁵. Diversos jogos semânticos e sintácticos acabam por se constituir em poderosos elementos de fascinação para os jovens que frequentam as arcadas. O próprio mundo exterior às arcadas é referenciado em termos humorísticos⁷⁶, cumprindo esta referência uma função de distanciamento em relação a esse mundo.

Da análise de conteúdo dos grafitos seguintes conclui-se que eles pouco mais dizem que aquilo mesmo que os jovens que os fizeram têm para dizer.

Temas, símbolos e nomes abordados nos grafitos das arcadas

Temas, símbolos, nomes	Frequência	Porcentagem
Música.....	77	18,9
Desporto.....	56	13,7
Política.....	53	13,0
Droga.....	33	8,1
Assinaturas, nomes próprios.....	33	8,1
Divagações ou confissões afectivo-amorosas.....	27	6,6
Palavrões.....	24	5,9
Máximas filosóficas.....	18	4,4
Sexualidade.....	10	2,4
Religião.....	3	0,7
Indecifráveis.....	74	18,2
Total.....	408	100,0

Dessa análise dois factos se destacam. Por um lado, a elevada percentagem de temas *indecifráveis* (18,2 %, correspondentes a 74 num universo de 408). Ao perguntar a alguns jovens das arcadas o significado das mensagens dessas enigmáticas inscrições, confessaram-me que a «piada» estava precisamente no facto de não terem sentido. Ou de terem sentidos diferentes, múltiplos⁷⁷, como é o caso de uma quadra inscrita numa parede, perfeitamente à margem dos cânones da rima:

Grande poeta é o povo,
Que faz versos sem rimar,
Campos de papoilas a florir
E os passarinhos principalmente.

⁷⁵ A linguagem e os seus específicos usos e derivações — o calão e a gíria — são, pois, objecto de apropriação e recriação por parte dos jovens das arcadas, como acontece com outros jovens. Ver, por exemplo, S. Romaine, *The Language of Children and Adolescents*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

⁷⁶ É o caso das alcunhas aos professores: *Mão-de-Vaca*, *Gibóia*, *Drácula*, *Três Pelinhos*, *Vaca Malhada*, *Velha Molécula*, *Pata-Choca*, etc.

⁷⁷ Não deixa de ser interessante registar que um ingrediente necessário do humor é, justamente, que dois ou mais modos incongruentes de apreciar um evento ou situação se sobreponham (John Allen Paulos, *Mathematics and Humor*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 9).

Um outro facto relevante é a relativa predominância de temas, símbolos ou nomes relacionados com a *música* (18,9 %) e o *desporto* (13,7 %), isto é, aspectos da vida a que os jovens dão grande importância. Como quer que seja, e mesmo nestes domínios de aparente consenso juvenil — como em outros que foram recenseados —, o diálogo através dos grafitos sugere, por vezes, a consagração de linhas de força ou de tensão entre os frequentadores das arcadas. O que é compreensível, dado que diferentes grupos de jovens circulam pelas arcadas (por exemplo: «*Fuck all the Rolling Stones*»; «*The Rolling Stones it's only rock and roll but I like it! Banana*».)

A *política* e a *droga* aparecem também como temas frequentemente abordados, embora o peso das inscrições possa ter uma significação diversa. No caso da *política*, bastantes jovens me disseram que pouco se interessavam por ela. Mas é possível que, em conjunturas específicas, de campanha eleitoral, acabem também por manifestar as suas simpatias. É provável também que algumas inscrições — designadamente as de maiores dimensões — possam ter sido produzidas por grupos exteriores às arcadas, como me foi sugerido. As primeiras seriam de tipo mais espontâneo, enquanto as segundas seriam de tipo mais institucional (partidário). No total de inscrições de natureza política ganham uma especial relevância as provenientes de agrupamentos de extrema-direita (MAN). No entanto, não podemos afirmar que essa predominância corresponda, de facto, a uma maior implantação do ideário defendido por esses movimentos, podendo, em contrapartida, dever-se, por exemplo, a um maior activismo de alguns simpatizantes desses movimentos, que, aliás, nem são muito bem aceites pela maioria dos frequentadores das arcadas (são rotulados de *urbano-depressivos*). Estranhas poderão parecer as incitações racistas que abundam pelas paredes das arcadas, levando em linha de conta que, na zona, praticamente não habitam indivíduos de raça negra, embora exista um número considerável de retornados das ex-colónias africanas. Contudo, na periferia da Dorninha vivem algumas famílias de raça negra e, principalmente, outras de raça branca, mas de condição mais humilde, que de vez em quando vêm aos cafés. Nestes casos, as distâncias sociais não são reforçadas por distâncias espaciais. A Coutada do Conde, por exemplo, é um gueto de privilegiados ao qual o acesso a estranhos chega a estar vedado. Na Dorninha não existe um tal poder segregativo. As classes médias, aí predominantes, vivem na contingência, mesmo que esporádica, co-partilhar um espaço com franjas sociais mais desqualificadas — novas pequenas burguesias, pouco remediadas⁷⁸.

Também me informaram de que algumas inscrições de carácter rácico serão de autoria de jovens provenientes de famílias retornadas das ex-colónias, que, desta forma, manifestam reacções xenófobas (contra o MPLA, por exemplo), fruto do descontentamento da condição de refugiados. Sublinhável é também a desarticulação do discurso político e partidário-panfletário, de natureza mais institucional, com a inscrição de palavras e ditos chistosos, de natureza mais espontânea. Por exemplo: (Fora a) *APU* (ta que os pariu.)

⁷⁸ De facto, nesta situação, as classes médias sentem-se em ameaça permanente, vivem a proximidade espacial com outras classes sociais como uma promiscuidade. A forte mobilidade residencial que geralmente se verifica entre as classes médias é um indicador da insatisfação permanente com o espaço em que vivem.

As inscrições com referência à *droga*, também em número significativo, são genericamente a favor da sua liberalização e de incentivo ao consumo. Há inscrições que sublinham a adesão à droga («Droga!!! Eu Amo-te!!!»); os meios para a conseguir: («Queres droga? Faz-te à vida!»); o incitamento ao seu consumo («Put a trip and say hello!» ou «Nós drogados que aqui estamos, por vós esperamos»); estados de carência («Aqui existe droga armazenada? Tragam-ma»); e até manifestações reveladoras de um estado de espírito («Já estou com a pedra» ou «Parem o mundo, quero descer»).

Existem nas arcadas recantos predilectos para o consumo de droga (*cantinhos*), a que também correspondem inscrições toponomásticas: a *Alameda das ganzas*, a *Gruta*, o *El dorado da cerveja e da ambulância*, *Ganzapolis*, etc. Como atrás já foi referido, de vez em quando, a GNR é, pelos adultos, chamada a intervir para pôr termo às «pouca-vergonhas» que dizem passar-se nas arcadas. Estas são, contudo, labirintos que os jovens conhecem bem e por onde geralmente conseguem escapar, não obstante o receio que têm de rusgas policiais («Polícia, não vos queremos»). O sentimento de perseguição reflecte-se também em algumas palavras de ordem inscritas nas paredes, com sinónimos aproximados à fuga: «dar de fuga», «dar de cona», «dar às vilas de diogo», «dar à bula do fugareiro».

Pelo facto de revelarem a *apropriação* das arcadas pelos jovens que as frequentam, os grafitos são considerados, pelos seus autores, uma espécie de *património* comum. Alguns jovens ofereceram-se mesmo como cicero-nes para explicarem o sentido de algumas inscrições; mas outros também nos diziam, em tom jocoso, à medida que os fotografávamos ou procedíamos à sua inventariação num bloco de notas: «Não nos roubem os grafitos!» O facto de os grafitos serem considerados propriedade individual e colectiva (dos grupos frequentadores) deduz-se até da circunstância de muitos deles serem assinados, individualmente ou em grupo.

Sem limites aparentes de censura externa e acessíveis a todos os que as frequentam, as arcadas tornam-se num palco discreto de *divagações ou confissões afectivo-amorosas* e também de *desejos sexuais* («Olga love Nuno» ou «Ês bela e amorosa. É vinho, é vinho, faz-me sentir»).

As *máximas filosóficas* («orientes urgentes» ou «A vida está entupida. Desentupe-a com as tuas mãos») predominam sobre os sentimentos de carácter estritamente pró-religioso ou anti-religioso (p. ex.: «Vamos enforcar o último padre com as tripas do último rei»). Mais frequentes são os *palavrões* que condimentam os grafitos e que acentuam o seu carácter de transgressão e contestação. Agressivos, sentimentais, iconoclastas, reacccionários, progressistas, indecifráveis, os grafitos parecem, pois, configurar uma transgressão com o meio envolvente das arcadas, tramando contra a «normalidade» desse meio e reflectindo, ao mesmo tempo, as práticas culturais que se desenvolvem nas *arcadas* e a *apropriação* de que estas últimas são alvo.

3. CONCLUSÃO

As práticas culturais juvenis acabadas de analisar têm uma particularidade comum. Todas elas ocorrem no domínio do lazer. Por tal motivo, essas práticas têm semelhanças morfológicas ou de superfície que — poderíamos dizer — são próprias da «juventude» quando esta se toma como um colec-

tivo referido a uma *fase de vida*. Ou seja, são essas semelhanças morfológicas que estarão na base daquilo que as chamadas «culturas juvenis» possam ter de comum.

Neste sentido — isto é, quando olhamos para os seus traços comuns —, as culturas juvenis são, na sua essência culturas, de *lazer*, por motivos de ordem *prática e ideológica*. Por motivos de ordem *prática*, porque a afirmação dos jovens não pode deixar de se fazer sentir num domínio — o do *lazer* — onde a participação juvenil parece ser geracionalmente mais integrativa. Por motivos de ordem *ideológica*, porque nas representações comuns, designadamente ao nível dos *mass media*, o mito da juventude homogênea é principalmente alimentado pelos fenómenos que no domínio do *lazer* — como a música — mais parecem aproximar os jovens.

Contudo, sob a aparente *unidade* da juventude (quando esta aparece referida a uma fase de vida) é possível encontrar uma *diversidade* de situações sociais que tornam heterogênea a experiência de ser jovem. Foi o que procurei demonstrar, tendo, para o efeito, explorado essa *diversidade* no domínio onde as semelhanças morfológicas da juventude mais se fazem sentir: no domínio do *lazer*. Ou seja, procurei, como de início me propunha, abalar o mito da juventude homogênea no domínio onde esse mito mais se encontra enraizado.

Para tanto, estudei algumas práticas culturais desenvolvidas no domínio do *lazer*. E o que descobri? Que os jovens não participam no mesmo tipo de práticas sociais e culturais; que as vivem de forma diferente; que diferentes práticas de *lazer* estão na base de diferentes culturas juvenis e vice-versa; que os fundamentos de constituição, instituição e legitimação sociais dessas práticas variam de contexto para contexto social; que essas práticas sociais e culturais — embora consagrando e legitimando diferenciações intergeracionais — também consagram e legitimam diferenciações intrageracionais; enfim, que a socialização dos jovens, no domínio do *lazer*, origina diferentes culturas juvenis.

Por outro lado, verificámos — e muito particularmente em Rio Cinza e na Dorninha — que, se é certo que as características sociais de *habitat*, em cada uma das três comunidades estudadas, condicionam, de certo modo, a presença dos jovens nesses *habitats*, também é certo que os jovens se adaptam, de forma criativa, a essas características. Assim, a ausência de equipamentos de *lazer*, tanto em Rio Cinza como na Dorninha, pode até levá-los a procurarem a diversão noutros lugares diferentes daqueles onde residem. No entanto, apesar da falta de equipamentos locais, os jovens não deixam de *localmente* inventar formas específicas de diversão, reagindo criativamente às características sociais do *habitat* em que vivem. E vão mais longe, como vimos. Delimitam, pelas suas práticas quotidianas, os espaços de que se apropriam, conotando-os com referências simbólicas intimamente associadas a essas práticas. Esses espaços de que se apropriam (o Café Tourada e as *arcadas* são bons exemplos) funcionam como suportes de identidades sociais tipicamente juvenis. E também através de apropriações de natureza espacial que os jovens se diferenciam e opõem uns aos outros. Em Rio Cinza toda a gente conhece os jovens do Café Tourada, o mesmo acontecendo, na Dorninha, com os jovens das *arcadas*. O Café Tourada e as *arcadas* funcionam, deste modo, como *pólos de referência* de grupos de jovens, mas também como *pólos de diferenciação*.

Em relação ao *controlo familiar* verificámos que ele é mais rígido e contundente entre jovens de condição social mais elevada. De facto, na Coutada do Conde ressalta como mais evidente o desejo dos pais de minimizarem os conflitos intrafamiliares que a emancipação dos jovens poderia implicar. São os pais que costumam determinar quando os filhos (e particularmente as filhas) podem fazer as suas saídas. Essa determinação aparece, no entanto, como um processo complexo de negociação, já que ela pode ser acompanhada por comportamentos de insubordinação e desagrado dos jovens. O filho de um antigo ministro residente na Coutada do Conde tinha por hábito dizer ao pai que ia para a cama e, depois, saltava pela janela do quarto e ia para a paródia com os amigos. Tivemos, por outro lado, oportunidade de verificar que, no dia do debute e das festas particulares, a *iniciativa* desses eventos cabe não tanto aos filhos, mas principalmente aos pais. São também os pais que decidem quando os filhos podem andar com as chaves de casa e do carro, quando as filhas devem acorrer a consultas de planeamento familiar, quando podem passar umas férias no estrangeiro, ou levar amigos para a casa de férias do Algarve. Em Rio Cinza e na Dorninha, os jovens do Tourada e das *arcadas* são *líderes* das suas sociabilidades. Como a rua é a sua segunda «casa», não têm problemas de saídas, a não ser nas horas de chegada a casa. Por exemplo, o parar no Tourada e nele «beber uns copos» está mais dependente dos meios económicos disponíveis que da autorização dos pais.

Uma condição social mais privilegiada parece implicar um reforço da autoridade familiar, uma maior solidez nas relações pais-filhos, quando pensamos no que se passa na Coutada do Conde. No entanto, entre as classes médias da Dorninha (pequenas burguesias incluídas) são visíveis os sinais de descontinuidade intergeracional entre pais e filhos. Porquê? A justificação poderá ter a ver com o facto de um provavelmente maior conservadurismo das classes médias (incluindo as pequenas burguesias) não ser facilmente conjugável com as ameaças — e correspondente real perda de controlo — dos pais sobre os usos que os seus filhos fazem dos seus tempos quotidianos:

« — A vida mudou muito. Enquanto na minha geração nós estávamos agarrados à família, hoje, a geração jovem é projectada para fora [...] Hoje são atirados para os infantários, são atirados para as universidades [...] Eu, quando era jovem, entrava em casa às 8 horas [da noite] e já não saía. Os pais não deixavam [...] nós tínhamos pouca liberdade. Por exemplo, já com 14-15 anos, andava no 5.º ano do liceu, com uma grande barba, com um grande bigode... mas eu não podia fazer a barba nem ir ao barbeiro porque a minha avó não me autorizava. E um belo dia, a minha avó chamou o barbeiro a casa e disse: — *Sente-se aí e faça a barba!* — cortei a barba e a minha avó disse: — *De hoje em diante fazes a barba!* — era assim» (reformado, 69 anos, 6 filhas, pequena burguesia).

Também podemos concluir que, em qualquer das comunidades estudadas, as sociabilidades juvenis apresentam sinais de exclusividade, isto é, a participação dos jovens nas redes de convivialidade não é indiscriminadamente aberta: tem fronteiras sociais, designadamente (mas não só) fronteiras de classe. Aliás, os próprios jovens se encarregam de as manter; embora,

no caso da Coutada do Conde, os pais julguem vital intervir também para esse fim.

Nas três comunidades há regras explícitas e implícitas que indicam quais os jovens que podem participar em determinadas sociabilidades e em que ocasiões. As regras que *excluem* os jovens de participar em determinadas actividades são tanto ou mais significativas quanto as que permitem essa participação. Por exemplo, no baile de debute da Coutada do Conde, o *status* social é uma variável determinante para que um jovem possa ou não nele participar; em Rio Cinza, os *betinhos* (oriundos da pequena burguesia) não participam nas redes de convivialidade que os jovens de condição operária desenvolvem no Café Tourada. Na Dorninha, os jovens que mais apostam em estratégias de mobilidade ascensional evitam, por seu lado, a frequência das *arcadas* e são evitados pelos que as frequentam.

Justamente porque as actividades que os jovens desenvolvem são sociais no sentido de que há um reconhecimento social da forma mais adequada de as desempenhar (o «bom pé» da Coutada, a «masculinidade» de Rio Cinza ou a «ganza» da Dorninha), as sociabilidades a que dão lugar são sempre uma forma de instituição de ordenamentos sociais prescritivos de natureza heterogénea, que fazem da juventude (quando aparece referida a uma fase de vida) uma realidade sociologicamente diversificada.

Por outras palavras, as actividades estudadas inscrevem-se em trajectórias (individuais e sociais) cujas raízes *classistas* convém não menosprezar se, como metodologicamente é aconselhável, quisermos dar conta da *diversidade* de situações sociais que caracterizam a juventude.

Finalmente, e em relação a outra das questões problemáticas que orientaram a investigação, será legítimo afirmar que as práticas juvenis estudadas são «anómicas» ou «normativamente marginais» relativamente à cultura «dominante» específica das gerações mais velhas?

Os dados reunidos exigem uma resposta complexa, convidando-nos, desde logo, a admitir que os valores das gerações mais velhas também eles variam de contexto para contexto social. Em relação às práticas juvenis analisadas, o que se pode dizer é que elas manifestam uma dupla dialéctica: de *singularização* e de *dependência*. De facto, em todas essas práticas se verificou que elas são produtoras de *nomos* (normas) tipicamente juvenis. Este tipicismo ou singularização leva-nos a considerar que as sociabilidades⁷⁹ geradas por essas práticas são, por um lado, essencialmente *juvenis* e, por outro lado, não são «anómicas», já que elas expressam *nomos* (normas) tipicamente juvenis.

Mas serão essas sociabilidades «anómicas» no sentido de revelarem *transgressões* relativamente às normas e valores dos quais as gerações mais velhas, em cada uma das comunidades estudadas, se sentirão mais próximas?

Também neste caso, a resposta terá de se desdobrar em várias respostas, dadas em função dos contextos sociais em que os (diferentes) jovens produzem as suas sociabilidades. Assim, as «transgressões» que se manifestam nas diferentes práticas juvenis são de natureza diferente.

Em Rio Cinza, entre os jovens que frequentam o Café Tourada, essas transgressões não se manifestam por uma recusa frontal das normas recebi-

642 ⁷⁹ No sentido em que Simmel as definiu, isto é, como «formas lúdicas de socialização» (G. Simmel, *Sociologie et Épistémologie*, Paris, PUF, 1981, p. 125).

das através do meio social de origem. Mesmo os roubos, como vimos, são relativamente tolerados e compreendidos pelos velhos operários, porque são olhados como roubos de *subsistência*. Por outras palavras, há uma certa compaixão, por parte das gerações mais velhas de condição operária de Rio Cinza, relativamente aos problemas que os jovens da sua condição social sentem — problemas que são vistos, não propriamente como específicos dos «jovens de hoje», mas dos jovens (de todas as gerações demográficas) de *condição operária*. Por outro lado, como vimos, entre os jovens do Café Tourada congemina-se práticas que revelam valores próprios do meio operário, como os valores de «macho», visíveis nas *rixas* e *bebedeiras* em que se envolvem e nas *conquistas sexuais* em que apregoam envolver-se, mesmo quando acabam por se socorrer de prostitutas.

Na Dorninha, em contrapartida, pode dizer-se que as transgressões associadas às sociabilidades que os jovens desenvolvem nas *arcadas* se formam e desenvolvem exteriormente ou para fora do universo dos valores ou normas do qual os adultos mais próximos se sentem; e também se formam e desenvolvem fora dos espaços de presença mais frequentemente ocupados pelos adultos, como os cafés e as próprias residências familiares. Daí, como vimos, a *apropriação* que os jovens fazem das *arcadas*. As práticas que originam essas *transgressões* — como o consumo de droga, o livre exercício da sexualidade ou as noites — são reconhecidas socialmente (pelos adultos) como «negativas», não apenas pela natureza essencial dessas práticas, mas, principalmente, pelos seus *efeitos de desmobilização*, isto é, pela incapacidade que podem originar, entre os jovens, de assumirem projectos de realização profissional e de ascensão social próprios ao meio social em que vivem. Por outro lado, a inexistência ou reduzida eficácia de um controlo comunitário origina que os vizinhos importunados pelo comportamento dos jovens recorram a uma *resolução formal*⁸⁰ e momentânea de alguns desses comportamentos, chamando a polícia, em vez de tentarem ultrapassar esses conflitos através de processos informais: conversando com os jovens ou respectivos pais. Tudo isto nos leva a concluir que os distanciamentos intergeracionais, do ponto de vista «normativo», são mais flagrantes na Dorninha do que em qualquer outra comunidade estudada.

Na Coutada do Conde, as transgressões levadas a cabo pelos jovens são, no meio social onde são produzidas, tomadas como inofensivas ou insignificantes. Como vimos, nomeadamente ao analisar-se o *debut*, embora existam comportamentos simbólicos de afirmação juvenil (a forma como os jovens vão vestidos para os ensaios ou, na noite de *debut*, o partir da loiça, o esvaziamento dos pneus, os «embrulhos» e a festa na praia), os adultos reconhecem aos jovens o direito de transgressão de algumas normas próprias ao «meio» porque confiam — embora alguns venham a ter desilusões — que, quando chegar o momento, os jovens saberão comportar-se de acordo com o «estilo próprio do meio».

Embora tenha de ser reconhecido que, em qualquer das comunidades estudadas, os jovens produzem as suas próprias sociabilidades (à sua maneira) e desejam afirmar-se como jovens, o certo é que o fazem de maneira diferente. Por exemplo, enquanto a luxúria ostentatória no baile de *debut*

⁸⁰ A integração *formal* e *informal* de comportamentos anómicos em meios urbanos é discutida por Claude S. Fischer, *The Urban Experience [...]*, pp. 28-32.

— com o patrocínio das famílias — pode ser interpretada como uma forma *defensiva* de «consumo conspícuo»⁸¹, o roubo de carros de melhores marcas pode ser, para alguns jovens que param no Café Tourada, uma forma *agressiva* de afirmação de uma identidade classista. É certo que, no caso das *arcadas*, as sociabilidades que nelas os jovens desenvolvem exprimem uma clara dissonância normativa intergeracional, isto é, parecem ser as que mais se distanciam dos universos de normas e valores mais próprios dos adultos. Os jovens das *arcadas* parecem, de facto, os mais inclinados a solucionar alguns dos seus dilemas quotidianos através da criação de *contextos simbólicos* exclusivamente juvenis. De onde se pode concluir que as práticas sociais juvenis não devem sempre, ou apenas, ser interpretadas como «formas de resistência», ignorando-se os seus aspectos, ora mais «conservadores», ora exclusivos⁸².

Enfim, o próprio facto de em cada uma das comunidades estudadas se encontrarem práticas associadas a diferentes tipos de transgressão (e *afirmação*) normativa é bastante elucidativo da diversidade de comportamentos juvenis e das diferentes maneiras como os jovens se podem posicionar (ou nós, investigadores, os podemos posicionar) relativamente aos universos de valores e normas que poderão ser mais específicos das gerações adultas, e isto num domínio — como o de lazer — onde se suporia uma homogeneidade de comportamentos juvenis. Também vimos não ser aceitável definir as culturas juvenis como *anómicas*, isto é, desprovidas de normas. Nas suas práticas quotidianas, os jovens produzem as suas próprias normas, embora, como se verificou a unidade do *substantivo* juventude recubra uma pluralidade de *substâncias* e, desde logo, uma diversidade de situações juvenis.

⁸¹ Roger S. Manson, *Conspicuous Consumption: A Study of Exceptional Consumer Behaviour*, Farnborough, Gower, 1981, p. 11.

⁸² Cf. S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of Mods on Rockers*, Martin Robertson, 1980, e John Muncie, «The Trouble with Kids Today», in *Youth and Crime in Post-War Britain*, Londres, Hutchinson, 1984, p. 125.