

NARRATIVAS JUVENIS E ESPAÇOS PÚBLICOS

OLHARES DE PESQUISAS EM EDUCAÇÃO, MÍDIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

PAULO CARRANO E OSMAR FÁVERO
(ORGANIZADORES)



**Editora
da UFF**

NITERÓI, 2014

Editora da UFF

Nossos livros estão disponíveis em
<http://www.editora.uff.br>

Livraria Icarai

Rua Miguel de Frias, 9, anexo, sobreloja, Icarai,
Niterói, RJ, 24220-900, Brasil
Tel.: +55 21 2629-5293 ou 2629-5294
livraria@editora.uff.br

Dúvidas e sugestões

Tel./fax.: +55 21 2629-5287
secretaria@editora.uff.br

Copyright © 2014 by Paulo Carrano e Osmar Fávero

Direitos desta edição reservados à Editora da UFF - Editora da Universidade Federal Fluminense
Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - CEP 24220-900 - Niterói, RJ - Brasil
Tel.: (21) 2629-5287 - Fax: (21) 2629-4 5288
http://www.editora.uff.br - E-mail: secretaria@editora.uff.br

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora.

Revisão e normalização: Janice Mansur

Edição de texto: Elisa Motta

Projeto gráfico e editoração eletrônica: Thelio Falcão

Arte da capa: Bruna Fernando Peixoto - Fotos: Paulo Carrano

Supervisão gráfica: Leandro Dittz

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação - CIP

N234 Narrativas juvenis e espaços públicos: olhares de pesquisa em educação, mídia e ciências sociais / Organização de Paulo Carrano e Osmar Fávero – Niterói; Editora da UFF, 2014.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-228-1037-6

BISAC SOC000000 SOCIAL SCIENCE / General

1. Socialismo e juventude. 2. Jovens – Brasil. I. Carrano, Paulo. II. Fávero, Osmar.

CDD 335

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Roberto de Souza Salles

Vice-Reitor: Sidney Luiz de Matos Mello

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação e Inovação: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Diretor da Editora da UFF: Mauro Romero Leal Passos

Divisão de Editoração e Produção: Ricardo Borges

Divisão de Distribuição: Luciene Pereira de Moraes

Assessoria de Comunicação e Eventos: Ana Paula Campos

Comissão Editorial

Presidente: Mauro Romero Leal Passos

Ana Maria Martensen Roland Kaleff

Eurídice Figueiredo

Gizlene Neder

Heraldo Silva da Costa Mattos

Humberto Fernandes Machado

Luiz Sérgio de Oliveira

Marco Antonio Sloboda Cortez

Maria Lais Pereira da Silva

Renato de Souza Bravo

Rita Leal Paixão

Simoni Lahud Guedes

Tania de Vasconcellos



Este livro é dedicado a Ana Clara Torres Ribeiro (*in memoriam*),
que fez de sua trajetória acadêmica compromisso
com a justiça e a produção do saber, assumido como
instrumento da emancipação humana.
Seu olhar solidário e compreensivo para com os jovens e as
jovens dos espaços/tempos populares foi também poesia,
reconhecendo que, em cada sujeito, vive um Ulisses a superar
os perigos da existência em suas artes de resolver a vida.

SUMÁRIO

Prefácio	9
<i>Paulo Carrano e Osmar Fávero</i>	

Parte I

ESPAÇOS PÚBLICOS E AÇÕES COLETIVAS

1. Territórios jovens: técnica e modos de vida	19
<i>Ana Clara Torres Ribeiro</i>	
2. Jovens e militância política	31
<i>Ana Karina Brenner</i>	
3. Engajamento e investimentos militantes: elementos para discussão	55
<i>Ernesto Seidl</i>	
4. De uma geração rasca a uma geração à rasca: jovens em contexto de crise	71
<i>José Machado Pais</i>	
5. Ação coletiva, jovens e engajamento militante	97
<i>Marília Pontes Sposito</i>	
6. Conexões entre juventude, consumo e mídia: múltiplas formas de atuação e apropriação	131
<i>Ana Lucia Silva Enne</i>	
7. Jovens, mídias e redes sociais da internet: subjetividades contemporâneas	157
<i>Glória Diógenes</i>	
8. Lugares inseguros y sujetos peligrosos: esquema de análisis para el discurso sobre miedos urbanos en Montevideo	181
<i>Verônica Filardo</i>	

Parte II

NARRATIVAS JUVENIS E PROCESSOS EDUCATIVOS

9. Memória de jovem: um conceito em construção	211
<i>Carlos Henrique dos Santos Martins</i>	
10. Entre a escola desejada e a escola real: os jovens e o ensino médio	231
<i>Geraldo Leão</i>	
11. Juventude, trabalho e escola	259
<i>Mônica Peregrino</i>	
12. Intervenção biográfica com jovens em ações coletivas	279
<i>Norma Takeuti</i>	
13. Jovens estudantes do Rio de Janeiro e sua relação com mídias digitais	301
<i>Rosália Maria Duarte, Carlos Alberto Quadros Coimbra, Sibele Cazelli e Rita Peixoto Migliora</i>	
14. Dialogicamente. Dar vida a percursos de conhecimento em termos de relações ou de experiência?	323
<i>Salvatore La Mendola</i>	
15. Narrativas biográficas de jovens: o que seus destinos revelam?	355
<i>Wivian Weller</i>	
Posfácio	375
<i>Paulo Carrano</i>	

**DE UMA GERAÇÃO RASCA A
UMA GERAÇÃO À RASCA:
JOVENS EM CONTEXTO DE CRISE***

*José Machado Pais***

Introdução

Não sendo uma palavra corrente no português do Brasil, começaria por esclarecer o significado de *rasca*. Na verdade, estamos perante uma palavra com dois sentidos distintos. Num deles, como adjetivo, *rasca* significa uma coisa ou pessoa ordinária, safada, pífia, desprezível, desenvergonhada, descarada. Porém, quando alguém diz que está *à rasca*, ou *à rasquinha*, quer dizer que está numa situação

* Foi mantida a ortografia de Portugal. E-mail: machado.pais@ics.ul.pt

** Professor coordenador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

difícil, crítica, complicada, enrascada; enfim, num estado de aflição, de aperto, como acontece quando uma dor de barriga reclama, com urgência, um banheiro. A polissemia da palavra rasca originou, em Portugal, dois tipos de representação da juventude. Primeiramente, em maio de 1994, surgiu nos *media* a representação heterónima de uma geração *rasca*, desprezível, sem valores nem ideais, tudo pelo comportamento achado indecoroso de alguns jovens numa manifestação estudantil. Alguns anos volvidos, em março de 2011, no turbilhão das recentes manifestações dos jovens “indignados”, surgiu a representação de uma geração *à rasca*, marcada por sérias dificuldades de inserção profissional. Reivindicada pelos jovens como característica de uma condição geracional, a designação veio também a ter uma ampla difusão nos *media*.

Quando nos confrontamos com o universo das representações sociais podemos questionar o seu processo de génese a partir de duas metáforas: a do *espelho* e a da *oficina* (POTTER, 1998, p. 129-132). De acordo com a metáfora do *espelho*, a realidade do mundo refletir-se-ia numa superfície lisa, não propriamente feita de vidro mas de palavras, de linguagem. Contudo, como frequentemente o espelho turva ou deforma a realidade refletida, é sociologicamente mais rica a metáfora da *oficina*. Nesta, a representação social não é uma imagem do real mas tão só uma construção. Na metáfora do *espelho* não há muito a fazer com o seu reflexo: podemos bafejar e limpar o espelho, indagar se é côncavo ou convexo, mas a imagem refletida acabará por resultar da capacidade do espelho refletir passivamente essa imagem. Em contrapartida, se a representação social é apresentada como uma *construção*, o mundo existe na medida em que se fala ou se escreve sobre ele. Um primeiro objetivo deste contributo é justamente o de desvendar o processo de construção das representações de uma juventude ora *rasca* ora *à rasca*. Outro objetivo é o de questionar as manifestações juvenis que estiveram na origem dessas representações sociais, na esteira do quadro teórico das chamadas *ações coletivas*, do qual emerge o conceito de *movimento social* cuja riqueza resulta da sua capacidade heurística em nos ajudar a redescobrir o protagonismo dos *atores sociais* (TOURAINÉ, 1985, p. 782).

Geração *rasca*

A representação da *juventude rasca* surgiu, em Portugal, quando um jornalista do jornal *Público* escreveu um corrosivo editorial sobre o comportamento dos estudantes do ensino secundário numa manifestação nacional, a 5 de maio de 1994, contra as *provas globais* de acesso ao Ensino Superior. Os protestos vinham de 1992 e já então se haviam alastrado por todo o país (SEIXAS, 2005). O conhecido colonista, Vicente Jorge Silva, interrogava-se: “Estamos a assistir ao nascimento de uma geração *rasca*?” (*Público*, 6 de maio de 1994). Justificando a sua inquietude aludia às deploráveis “expressões de má-criação, estupidez e alarvidade” de que os manifestantes tinham dado provas. A manifestação contou com milhares de participantes de norte a sul do país e, embora convocada por associações de estudantes do ensino secundário, incorporou jovens universitários em protesto contra o pagamento de propinas (termo que em Portugal se dá às taxas escolares) e também o deficiente apoio da ação social escolar aos estudantes mais carenciados. Aliás, nas vésperas da manifestação de 5 de maio, surgiram confrontos entre a polícia e jovens universitários que, junto ao Ministério da Educação, forjavam uma construção em blocos de cimento com que pretendiam, ironicamente, replicar as condições precárias das residências escolares universitárias.

A aliança entre estudantes de vários níveis de ensino havia já emergido noutros protestos e concentrações. Assim aconteceu no *Dia do Estudante*, a 24 de março do mesmo ano de 1994. Enquanto os universitários erguiam cartazes contra as propinas “Não pagamos”, os finalistas do ensino secundário contestavam as provas globais “Não às provas”; “Reforma, não/Educação, sim”. Também circularam panfletos com preservativos em sinal de alerta: “Protege-te desta política educativa”. Chegada a manifestação de 5 de maio, todos pareciam partilhar de um sentimento expresso num cartaz que reivindicava “Reformar a reforma”. Mas nem todos tinham a mesma posição sobre a inevitabilidade do fim das provas globais. Uns reclamavam a sua revogação por as acharem sem sentido depois de terem sido submetidos à avaliação contínua; outros protestavam contra o tardio anúncio

das mesmas, sem tempo para uma adequada preparação. Buscando espaço de ação, as juventudes partidárias não perderam a oportunidade de se afirmarem, agitando ânimos numa ou noutra direção: “Estudantes unidos jamais serão vencidos”; “Não às provas globais/Não queremos ser cobaias”; “Provas Globais/Ó Manela estás a brincar?”. Manela era de longe o mais respeitoso nome dado à então Ministra da Educação, Dr^a. Manuela Ferreira Leite, com quem, em vésperas da manifestação, representantes das associações de pais se haviam reunido, tentado em vão, durante mais de quatro horas, demovê-la da realização das provas (*Público*, 3 de maio de 1994). Como os seus filhos, os pais temiam que as provas, não correndo bem, constituíssem um empecilho ao ingresso na universidade, atrasando a obtenção do almejado “canudo” (titulação).

Os jovens desfilaram nas ruas, cortaram o trânsito, desafiaram a polícia e uns poucos – os mais ousados – não se coibiram de, baixando as calças, exibirem os órgãos genitais e os “traseiros”, vá-se lá saber porquê, ao assunto voltaremos adiante. O certo é que o “indecoroso” comportamento – como logo foi qualificado – suscitou a avidez das câmaras de televisão que passaram e repassaram as imagens das anónimas bundas, perante a estupefação geral do público. Na imprensa, logo começaram a chover artigos de opinião caracterizando os jovens como uma geração sem princípios nem valores, enfim, uma *geração rasca*. Em abono da verdade, alguns cartazes continham abusivos impérios à dignidade da ministra da Educação e, nessa medida, não eram um bom exemplo de comportamento cívico. No entanto, nem todos os jovens manifestantes alinharam no desfile de palavrões insultuosos contra a ministra. Aliás, durante os confrontos com a polícia, vários jovens, deitando mão aos megafones, apelaram “à calma”. Por outro lado, entre milhares de bundas que se aglomeraram na concentração só uma ou outra deu a cara. É estranho, também, que a imprensa mais incomodada com a obscenidade dos palavrões e, sobretudo, com o alarde das bundas, não se coibisse de as escarrapachar nas páginas dos jornais, dando-lhes vida para além do ato da exibição, ou seja, promovendo perversamente a consagração do abominável.

Deu-se assim uma metaforização dos sujeitos – manifestantes ofensivos e observadores ofendidos – num significante banal mas essencial no plano semiótico: a bunda. É nesta metaforização que assenta a força simbólica de pequenos gestos que adquirem, por essa via, um significado sociológico. É importante também referir que os atos considerados “chocantes” aconteceram num ambiente festivo, não completamente apartado de outras manifestações lúdicas que fazem parte da chamada “tradição coimbrã”. Aliás, no citado editorial do jornalista criador do epíteto da “geração rasca” podia ler-se: “A pretexto de uma contestação às provas globais, os liceais transformaram os seus cortejos num desfile de palavrões, cartazes e gestos obscenos, piadas de caserna ou trocadilhos no mais decrépito estilo das velhas ‘repúblicas’ coimbrãs” (*Público*, 6 de maio de 1994). Destas tradições fazem parte vários eventos. No início de cada ano escolar existem as chamadas *praxes académicas* e, já quase no final do mesmo, normalmente em Maio, acontecem as *semanas académicas* – cortejos também designados de *latadas*, *queima das fitas* ou *enterro da gata*. Estamos perante rituais que, embora fazendo parte de uma velha tradição da universidade de Coimbra, se expandiram, nas últimas três décadas, por praticamente todas as cidades universitárias de Portugal. O colorido estudantil que, nestes eventos, as anima é em boa parte consequência da democratização do acesso ao ensino superior após a revolução dos cravos (25 de abril de 1974). A frequência do ensino superior por estudantes de condição social que, outrora, dificilmente a ele tinham acesso, explica o revigoramento dessas tradições, ao promoverem uma socialização por antecipação entre quem aspira a uma nova condição social. Durante a queima das fitas que coincidiu com a manifestação de 5 de Maio, o governador civil do Porto queixava-se: “Agora só falta os colégios de freiras também entrarem na Queima” (*Público*, 6 de maio de 1994).

As *praxes académicas*, por seu lado, são *receções* aos jovens *caloiros*, organizadas pelos chamados *veteranos* na abertura de cada novo ano escolar. Elas instrumentalizam um conjunto de ritos destinados a vincar a minoridade dos novatos. Aliás, não é por acaso que a expressão

caloiro deriva do grego *kalógeros* que significa indivíduo acanhado. Embora as praxes criem um espaço de competição mediante uma série de provas a que são submetidos os caloiros, alguns ritos reproduzem fortes hierarquias, como as que implicam a submissão sexual dos novatos; isto é, as praxes reforçam relações interindividuais de natureza assimétrica, com os *veteranos* a ridicularizarem os *caloiros*. Como quer que seja, tanto para uns como para outros, as *praxes* correspondem a uma libertação catártica de tensões, tendo consequências tangíveis para quem nelas participa – daí o recurso às pinturas, máscaras e travestis – isto é, as *praxes* têm um valor condensador uma vez que reforçam laços sociais que integram de uma forma dinamogénica. O que vemos nessas manifestações são condutas estereotipadas e teatralizadas de um drama socialmente instituído.

Esses rituais não se confinam ao espaço universitário. Eles conquistam a rua, principalmente durante as *semanas académicas*, com os desfiles alegóricos. No espaço público, essas manifestações, com toda a sua coreografia, acentuam aspetos de uma exibição performativa que só é bem conseguida se houver público e a celebração de um *narcisismo de similaridade* (BELLAH, 1986). Como qualquer rito, as *praxes* convocam outras realidades latentes, daí resultando a sua força simbólica, isto é, a capacidade de expressarem uma resposta sublimada a situações de incerteza – quer estas se traduzam no desafio que constitui o ingresso na universidade (no caso dos *caloiros*), ou naquele que constituirá a finalização do curso ou o ingresso no mercado do trabalho (no caso dos *veteranos*). Para uns e outros, o tempo que passa ameaça o tempo que vem. As *praxes* permitem anular as projeções de um tempo que se escoia por um constante retorno ao começo – o começo do ano escolar.

Os instintos grotescos que, nesses rituais, provocam os “excessos”, tão criticados por alguns *media*, expressam a festividade da “vitória” que significa a entrada na universidade, a aquisição do estatuto de universitário e, posteriormente, a obtenção da titulação, festejada na cerimónia da *queima das fitas*. Esta decorre em duas temporalidades. De dia, os festejos (*desfiles* e *latadas*) caracterizam-se por um forte

investimento na sua espetacularização e conseqüente mediatização; há também um lado cerimonioso e consagrativo que culmina na realização de uma missa campal onde as “fitas” das negras batinas estudantis são abençoadas com a presença emotiva de familiares dos estudantes, como se a graduação fosse, como de fato acaba por ser, uma conquista da família. À noite, contudo, é tempo de pandega, algazarra, bebedeiras e outros excessos. Foi essa cultura de “excessos” que marcou presença na manifestação da apelidada *geração rasca* (5 de maio de 1994) contra as provas globais de acesso ao ensino superior e em todas aquelas outras que a antecederam. Excessos ligado à festa. Estamos perante manifestações que implicam uma solidariedade comunitária, um sentimento de pertença, uma prevalência fusionista (MAFFESOLI, 1998). Há ressonâncias afetivas ligadas à participação. Mas há também uma excitação, ao mesmo tempo emotiva e grotesca, afetiva e cruel. São estes laços de identificação que possibilitam uma consciência geracional entre os estudantes.

Vale a pena refletirmos no significado destas manifestações estudantis. Elas constituem, de um modo geral, expressões públicas e coletivas de sentimentos socialmente partilhados. No caso da manifestação da apelidada *geração rasca* conjugaram-se diferentes tipos de sentimentos. Em primeiro lugar, havia entre os jovens um sentimento de inquietude em relação ao seu futuro pessoal e profissional, como aconteceu nas manifestações dos estudantes franceses de 1986, também elas resultantes de preocupações cristalizadas pelo projeto de lei Devaquet. Para estudantes e respetivas famílias, a desvalorização crescente dos diplomas não desacelerou o investimento nas carreiras académicas, embora sujeito a uma constante avaliação de “custos-benefícios” (BOUDON, 1973). Qualquer empecilho (provas-relâmpago, novas e inesperadas regras seletivas, etc.) que perigasse o sucesso escolar era rejeitado, contestado. As manifestações existem para contestar. Enquanto conjuntos de comportamentos simbólicos e ritualizados, aportam uma forma de resposta – que se pode qualificar de sublimação – às incertezas, à ambivalência social, à crise. Nesse sentido, as manifestações são uma forma latente de esconjuração

simbólica de um destino ameaçador. Em segundo lugar, podemos admitir que as manifestações estudantis resultam de um conflito de valores que opõem o poder político à jovem sociedade civil. De um lado surgem medidas legislativas fomentadoras do individualismo, da seleção, da concorrência, da produtividade; de outro lado temos uma geração com impulsos orientados pela generosidade, o altruísmo social, a solidariedade convivial (PAIS, 1998), mas também – não raramente – pela “lei do menor esforço”. Num caso, incitam-se os jovens a um individualismo calculista, instrumental, egoísta (na escola, este individualismo manifesta-se por de um forte espírito de competição); noutro caso, a existir um individualismo, ele é de natureza consumista, lúdica, garante do prazer da sociabilidade. Em terceiro lugar, as manifestações constituem um pretexto para que os jovens ritualizem *identidades rebeldes*. Afastados dos centros de poder, os jovens servem-se das manifestações como instrumentos de resistência e contestação aos poderes instituídos. Nesse sentido, as manifestações podem ser vistas como um meio de resolução de tensões e conflitos estruturais que permitem que os estudantes desestabilizem, obstruam, ludibriem as exigências morais e políticas que emanam dos desses poderes, ou seja, as manifestações conjugam uma dupla *diversão*: no sentido em que acentuam divergências, contestação (do latim *diversione*); e também no sentido em que permitem a folia, a pândega, a diversão (do latim *distractione*).

É o que parece ter acontecido na manifestação da chamada *geração rasca* quando alguns jovens armaram cenas que logo foram tomadas de obscenas, dada a tensão entre a crença (de ordem moral) e o gozo (de ordem material), entre o simbólico e o real, sobretudo quando o real se serve do simbólico para mais acentuar a divergência entre a crença e o gozo. Como explicar a algazarra gerada pela exibição das bundas? E que impulso poderá explicar que um jovem, em plena manifestação pública, baixe as calças para mostrar o que, supostamente, não deveria?

A exposição das partes íntimas do corpo por parte das mulheres é um recurso que tem sido usado, ao longo da História, para

expulsar demónios, afugentar espíritos malignos, impedir que vários tipos de males aconteçam. Quando os perigos espreitam ou as adversidades ameaçam, a “sabedoria popular” dita que a melhor opção de uma mulher é erguer as saias (BLACKLEDGE, 2006, p. 17-76). Na Catalunha era costume as mulheres dos pescadores exporem os genitais ao mar antes de os maridos embarcarem. Acreditavam que, desse modo, o mar se acalmava – ao contrário do que sucederia se nele urinassem. Em discussões e zaragatas públicas no Norte de Portugal, o levantamento de saias é acompanhado de fortes batimentos numa das nádegas pela mão oposta à que levanta a saia. Não é fácil entender esses comportamentos, sobre os quais existem abundantes referências no folclore e na literatura. Tentativa de humilhar os adversários? De os seduzir? De os atarantar? Mera superstição? No caso dos homens é muito mais raro mostrar provocativamente o traseiro em público. Em sentido metafórico costuma dizer-se que quando alguém está em dificuldades fica literalmente com as calças na mão. Neste sentido, “as calças na mão” – e, logo, “o rabo à mostra” – poderão sinalizar dificuldades, uma situação complicada, enfim, enrascada. Por outro lado, como interpretar as vozes de protesto em relação à exibição pública e imprevista de uma bunda? Octávio Paz (1978) aponta-nos um caminho. Se tivermos em conta o escrito de Quevedo sobre *Gracias y Desgracias del Ojo del Culo dirigidas a Doña Juana Mucha*, constatamos a superioridade da bunda sobre o rosto, por ter um olho só, à imagem dos ciclopes, gigantes com um olho na testa que descendiam dos deuses da visão. Como Octávio Paz aventa em suas *Conjugações e Disjunções*, a luta entre a *cara* e o *cu* remete para uma dualidade conflituosa: a bunda é séria – ninguém viu uma bunda rir³⁷ – mas a sua exibição pública e imprevista pode ser hilariante. De um lado a cara, de outro a bunda descarada. Como interpretar o descaramento da bunda? O que interessa não é avaliação moral, ética ou estética da sua exibição. O que conta é o seu papel como agente de mediação e revelação de um conflito social. A hipótese que se levanta é a da pro-

37 O sorriso da dita é simplesmente uma criação visionária dos poetas, como acontece com Carlos Drummond de Andrade (1992): “A bunda, que engraçada/ Está sempre sorrindo, nunca é trágica...”

vocação. Tenhamos em conta que o descaramento, por ser provocante, incita um confronto entre caras ofendidas por uma “pouca-vergonha” e caras delirantes pelos efeitos da provocação. O confronto entre a cara e a bunda é, em termos psicanalíticos, o embate entre o princípio da realidade (repressivo) e o princípio do prazer (expressivo). A exibição pública da bunda é então um convite a que as caras sisudas se vejam e revejam nela, como imagens espelhadas.³⁸ A semelhança suscitada é, no entanto, desfeita pela evidência do poder provocante de uma bunda desnuda que deixa as caras sisudas desconcertadas. A ofensiva da bunda (prazer expressivo), ao mesmo tempo em que provoca júbilo (entre os apoiantes do gesto descarado) provoca também ofensa (um choque repressivo). Dá-se, pois, um embate cultural, um conflito de atitudes sobre o que a bunda pode representar.

Os traseiros exibidos são provocantes na medida em que provocam reações negativas do lado de quem os observa. Em si mesmos são inofensivos. O mesmo se pode dizer em relação ao gesto de um jovem que exibiu o pênis, equivalência simbólica com os punhos erguidos das manifestações. Os gestos não são traduções fracas do pensamento. São metáforas do corpo. Podem ser formas de confronto com o poder institucional. A provocação explora a ironia, assentando esta numa conexão de dissimilaridades de pontos de vista. A exibição dos traseiros sugere que a resistência estudantil às provas globais ganhou formas de transgressão, transformou-se numa *insurreição corpórea* por um dismantelamento da linguagem do corpo, sedimentada pelo “convencional”, ou seja, a ostentação da bunda correspondeu a um uso instrumental do corpo como arma de luta. O jovem manifestante substituiu-se por um significante, metonomizou-se: o traseiro surgiu como metáfora do protesto. Também a arrogância machista patenteada em gestos sexuais remete para uma recontextualização irónica dos papéis e lugares convencionalmente atribuídos ao corpo. Na realidade, o que está em causa é uma subversão da ordem institucional de

38 Não por acaso a revista brasileira *Bundas* abraça o lema: “quem mostra a bunda em *Caras* (conhecida revista cor-de-rosa), não mostra a cara em *Bundas*”. Agradeço a Paulo Carrano a informação sobre a existência desta revista, criada por Zivaldo em 1999, entretanto já extinta.

como um corpo se “deve” comportar; é uma fratura intencional com os códigos culturais dominantes; é, para usar a expressão de Richard Brown (1987, p. 18), uma “ironia dialética”. Por ser irónica, a exibição de um traseiro numa manifestação pública provoca risos.

Sim, os manifestantes riem quando a bunda do jovem dá a cara. Por quê? “Que significa o riso? Que há no fundo do risível?” — assim começava Bergson (1991, p. 13) o seu conhecido tratado sobre o riso. A resposta gira em torno da significação social do riso. Os jovens riem da caricatura da cara, riem da ousadia da exibição pública de um poder: o poder da bunda em desbundar, expressão etimologicamente enraizada na bunda e que significa perder as estribeiras, manipular o disfarce, mostrar a verdadeira cara. Rimo-nos sempre que uma pessoa nos dá a impressão de uma coisa, dizia Bergson (1991, p. 44). Qualquer grosseria, afinal, “resulta do esforço e da impossibilidade de dar forma a um fundo visceral sem forma” (GIL, 2005, p. 106). No caso, o jovem que exhibe a bunda ganha protagonismo ao sumir-se nela, mas ela acaba por se transformar numa alusão metafórica de caras ofendidas. A agressividade da bunda é o resultado da repressão risonha da cara, o escárnio contra a presunção e as afetações da “boa educação”. Daí o apodo de *rasca* a quem a subverte. Contudo, a subversão gera efeitos, os excessos podem implicar um custo. Ao serem etiquetados de *geração rasca*, os jovens estudantes desmobilizaram-se, a energia do movimento perdeu força, os protestos tornaram-se inconsequentes. Como bem refere Melucci (2001, p. 98), a fraqueza de um movimento social está nos riscos da sua fragmentação, na facilidade da fuga expressiva. Quebraram-se assim as correntes de interação que mantinham acesa a chama da mobilização e dos respetivos vínculos agregativos. Como quer que seja, a manifestação de Maio de 1994 foi em certa medida um augúrio. É que há movimentos sociais que têm um carácter profético, anunciam o que está tomando forma antes de a ganhar, são um pronúncio de um mal-estar (MELUCCI, 1996). Esse mal-estar tornou-se evidente, alguns anos volvidos, com a manifestação da *geração à rasca*, em 12 de março de 2011.

Jovens à rasca

O rastilho próximo da manifestação foi uma cançoneta inédita de Ana Bacalhau, vocalista do grupo Deolinda. Cantada nos coliseus de Lisboa e do Porto, a letra da música abordava a situação de jovens diplomados sem emprego e nem esperança no futuro, saltando de estágio em estágio, mal pagos ou sem receberem um cêntimo: “Sou da geração sem remuneração (...)/Já é uma sorte eu poder estagiar/E fico a pensar que mundo tão parvo/onde para ser escravo é preciso estudar”.³⁹ A inédita canção teve um inesperado sucesso, de imediato começando a ser badalada entre os jovens. O clima de efervescência social animou-se ainda mais quando, no apuramento da canção que iria representar Portugal no festival da Eurovisão, os telespetadores votaram numa canção revolucionária que, divertidamente, revisitava a os ideais da revolução de 25 de abril. A interpretação estava a cargo de um grupo autoapelidado *Homens da Luta*,⁴⁰ trajando como os revolucionários dos anos de 1970 e empunhando cartazes com o *slogan* “A luta é alegria”. Numa situação de grande precariedade laboral, tudo se conjugou para o avivamento de uma consciência predisposta a uma ação coletiva que acabou por se concretizar na manifestação de 12 de março. O mote da canção dos *Homens da Luta*, (“A luta é alegria”) foi mobilizador. Como um jovem confessou: “Não precisamos de ir a chorar: ‘Ai o nosso futuro! Para onde vamos?!’ A luta é alegria” (*Público*, 12 de março de 2011). O espírito da canção de Deolinda e da revolução dos cravos estavam presentes na manifestação dos *jovens à rasca*. Em cartazes empunhados pelos manifestantes podia-se ler: “Que parvo que eu sou”; “Sou da geração ‘já não posso mais’/Esta situação dura há tempo de mais”; “Não sou parvo”; “Abril sempre”; “Revolução dos (es)cravos”; “Jovens com cravos”; “A rua é nossa”; “Igualdade, liberdade, fraternidade”.

Sabemos que a *efervescência coletiva* (DURKHEIM, 2003) é proporcional à densificação de aglomerados de corpos e tanto maior

39 Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=9DAXQZKA6_Y&feature=related>. Acesso em: 30 de out. 2011.

40 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=t3EMUJCn3il&feature=fvwrel>>. Acesso em: 30 out. 2011.

quanto mais estes se envolvem em ações de cooperação por danças, aplausos, aclamações ou protestos. A manifestação de 12 de Março provou que, na realidade, a “luta” pode ser “alegria”. Porém, embora de forma festiva, os manifestantes revelavam um claro mal-estar: a situação de precariedade vivida por muitos deles, em boa parte jovens diplomados sem emprego ou apenas com trabalhos precários. Vasco Pulido Valente, historiador e conceituado colunista do jornal *Público* (12 de março de 2011), admitia: “A tecnologia moderna convenceu infelizmente algumas pessoas de cabeça fraca que uma licenciatura (ou um grau académico superior) abria as portas para um emprego estável e para uma vida de classe média. Claro que a frequência de uma universidade é um bem em si mesmo. Só que já não é garantia de nada”. Cartazes empunhados por jovens manifestantes davam conta dessa realidade, a desvalorização das titulações académicas: “Qualificado e desempregado”; “Curso superior em escravatura”; “Licenciada = desempregada”; “Com licenciatura, com mestrado, com namorado/Sem emprego, sem casamento, sem futuro”.

A situação de precariedade perante o trabalho – afetando muitos outros jovens, que não apenas os universitários (CHAVES et al., 2009) – foi um dos principais fatores de mobilização dos manifestantes. Os cartazes empunhados entoavam sentimentos de revolta: “A minha crise é a precariedade”; “Quero o meu contrato”; “Precariedade não nos dá estabilidade”; “Abaixo a precariedade e toda a exploração”; “Precários não são otários”; “Precariedade não é futuro”; “Precários nos querem, rebeldes nos têm”; “Deixa passar, deixa passar, eu sou precário e o mundo vou mudar”. O reconhecimento da precariedade aparece associado, em alguns cartazes, a uma descrença em relação ao futuro. Está em jogo não apenas o futuro pessoal (“Quero ser feliz, porra!”; “Basta de sobreviver! Queremos viver”; “Assim não dá!!!”; “Não consigo viver”; “Por este andar só serei pai aos 40!”) mas também se questiona o futuro do país (“Queremos um futuro para as crianças e jovens”; “O país vai fechar para obras”; “Estamos de luto por Portugal”; “Este país não é para jovens”; “E o nosso futuro, pá?”). Em outros cartazes reivindicava-se o direito ao trabalho (“O povo quer trabalhar”),

criticando-se as propostas de flexibilização dos contratos de trabalho com segurança mínima (“Flexitanga, seguritreta”). A descrença em relação ao futuro do país coloca nos horizontes de possibilidade a imigração. Contudo, nalguns cartazes reclama-se o desejo de ficar no país: “Quero trabalhar sem precisar de emigrar”; “Portugal também é nosso. Não desistimos”; “Não nos mandem embora que este país também é nosso”; “Queremos gostar disto”; “Quero emprego. Gosto do meu país, não quero imigrar!”

Desemprego, trabalho precário e falta de esperança em relação ao futuro geram entre os jovens sentimentos de desalento, o reconhecimento de que se está numa situação à rasca. Daí que se reclama o epíteto de *geração à rasca* por contraposição à *geração rasca* (“Geração à rasca”; “Rasca é a precariedade”; “Estou à rasquinha”; “Estou à rasca, não quero o desenrasca”). O surpreende, para alguns analistas políticos, é que, embora convocada pelos jovens, a manifestação de 12 de março aglutinou manifestantes de outras gerações, todos reconhecendo estar à *rasca*. De fato, a manifestação aglutinou a decepção de várias gerações. Vejamos, mais uma vez, o que nos dizem os cartazes, bandeiras simbólicas que identificam causas alimentadas por cumplicidades: “A terceira idade está à rasca/Socorro/Vim apoiar os jovens/Força”; “Jovens à rasca, Pais super à rasca, Avós mega à rasca, Famílias à rasca”; “Várias gerações, uma só luta”; “A minha filha está à rasca”; “Pai à rasca de dois à rasca”; “Mãe à rasca de doutora em casa à rasca”; “Basta!!! Sou uma mãe à rasca”; “Novos e usados sempre à rasca”; “Um país à rasca”; “Acorda Portugal. Todas as gerações estão à rasca!”

O sentimento de insatisfação com a situação do país leva os manifestantes a procurarem culpados, responsáveis pelo estado a que o mesmo chegou. O então primeiro-ministro, Engenheiro Sócrates, é um dos principais alvos: “O Sócrates papa tudo”; “Sócrates é o rosto da geração 500 Euros”; “Sócrates, beija-me! Estou farto que me fodas”. Só há movimento social se a ação coletiva se opõe a uma dominação que se repudia (TOURAINÉ, 2005). Os “políticos” aparecem como símbolo dum poder corrompido: “Fora com toda a classe política”; “Go Out!”; “Políticos corruptos”; “Políticos gordos, povo magro”; “Políticos

servam, não se sirvam!”. Alguns cartazes são uma denúncia dos disfarces do poder instituído (GLEDHILL, 2000) alegadamente ao serviço de agentes de exploração identificados como “eles”: “Eles é que vivem acima das nossas possibilidades”; “Para eles há fartura, para nós sobra a fatura”; “O bolso é meu! Não roubar!”; “Basta! Os meus impostos não pagam o BPN” (Banco Português de Negócios, salvo da bancarota com dinheiro público). Enquanto em alguns cartazes reivindicam formas democráticas de representação e participação direta (“Sou uma pessoa”; “Não somos meninos mimados, lutamos por nós”; “Esta é a nossa moção de censura”; “Está na hora de aparecer gente séria para nos tirar deste buraco”), surgem também propostas extremistas contra o Estado, os partidos e o capitalismo: “Espalhem a anarquia”; *Fuck the System; The best system is the sound system*; “Capitalismo=escavidão consentida”; “FMI – Futuro mais instável”; “O povo unido não precisa de partido”; “Quando já não tiveres nada a perder o que serás capaz de fazer?” Propõem-se também projetos de reordenamento das relações entre a economia, o Estado e a sociedade: “Esta casa portuguesa precisa é de uma revolução islandesa”; “O Estado é pesado demais para que a juventude o possa carregar”; “Esta união europeia não serve. Temos de lhe dar uma volta”; “We can do it”. Enfim, entre os manifestantes encontramos um traço identificado por Blumer (1951) nas suas pioneiras reflexões sobre os movimentos sociais: uma inquietação ou frustração social perante as condições de vida mas, ao mesmo tempo, um desejo de mudança dessas mesmas condições: “Luta pela mudança”; “Tenho sonhos... quero ser feliz em Portugal”.

Indignados: no Rossio acampados

No rescaldo da manifestação de 12 de Março, e como réplica do acampamento dos indignados de Espanha (M15), os jovens portugueses decidem também fazer acampamentos em praças públicas das principais cidades do país, sendo a de Lisboa a mais participada, com um acampamento no Rossio que decorreu entre 21 de maio a 1 de Junho de 2011. A ocupação simbólica do espaço público acentuou o distanciamento em relação ao poder instalado, dando lugar à festa

na rua. Os estudantes predominavam, entre eles jovens espanhóis do programa Erasmus, e os do movimento dos indignados de Espanha. Não por acaso, a primeira concentração deu-se frente à Embaixada de Espanha, avançando depois para o Rossio. A disseminada presença de símbolos anarquistas entre os manifestantes, bem como as correlativas mensagens insurrecionais de alguns cartazes dão conta da ligação de alguns desses jovens a conhecidos ideários libertários. O acampamento do Rossio foi um espaço de experiências emocionais, afetivas, corpóreas e musicais. Ativaram-se redes comunicativas, produziram-se manifestos, criaram-se imaginários sociais, mobilizaram-se pessoas, tendo a rua como palco de ação. O movimento proliferou por um *agir comunicacional* (HABERMAS, 1981). As redes sociais desempenharam um papel relevante na convocação e mobilização de apoiantes, como acontecera em Madrid, no movimento de 15 de maio (M15).

Com efeito, o acampamento transformou-se num espaço de fluxos – de informação, de cooperação, de símbolos – próprios de uma sociedade de rede (CASTELLS, 2000 e 2009). Promoveram-se *workshops* e núcleos de incentivo e apoio aos manifestantes: o grupo da comunicação, o da divulgação e informação, o da logística, o da ação direta e cultura. Este último, saindo do acampamento, tentava mobilizar outros cidadãos, por arruadas e *flash mobs*. À primeira vista o movimento parecia autocentrado na situação vivida pelos jovens, nos seus interesses imediatos, enfim, no direito ao trabalho por eles reivindicado. Porém, reclamavam-se novas formas de cidadania (PAIS, 2010, p. 121-143; HAENFLER et al., 2012), apelando à solidariedade internacional (como o grupo das revoluções árabes que promovia debates sobre as revoltas do norte de África) ou à liberdade sexual (como o grupo de género ou o do amor e espiritualidade). Havia ainda o grupo antimilitarista e o grupo de Arte e Cultura. Enfim, geraram-se vínculos de interdependência (WASSERMAN; FAUST, 1994) em que os próprios manifestantes atuavam como canais de transferência de saberes e recursos.

As redes sociais estimularam a participação, a criatividade e a solidariedade, numa teia de *vínculos* (DABAS; NAJMANOVICH, 1995)

que se foram consolidando em práticas improvisadas de organização descentralizada e numa horizontalidade de decisões (RIECHMANN; FERNÁNDEZ, 1995), frequentemente sujeitas a votação. Os conflitos eram geridos na base de uma identidade grupal, tanto mais consistente quanto mais beneficiava da reflexividade de ação por parte dos manifestantes (MELUCCI, 1980; TOURAINÉ, 1981). Esses vínculos, afetivos e emocionais (JOHNSTON; KLANDERMANS, 1995), suscitavam uma comunhão de sentimentos efervescentes que se empojavam em cartazes e palavras de ordem, gerando um efeito agregativo, sendo certo que “a agregação não é possível se não existe uma certa coincidência entre objetivos coletivos e necessidades afetivas, comunicativas e de solidariedade de membros” (MELUCCI, 2001, p. 98). No acampamento do Rossio, a música desempenhou um papel relevante, criando-se mesmo um hino oficial.⁴¹ Em rodas de sociabilidade, vários estilos e instrumentos musicais se aproximaram, havendo *jam sessions* de flamengo, bossa nova, batucadas e canções de intervenção: “acampamos nem que esteja frio; não devemos nada, não tememos nada; êêêê-ôôôô praça do Rossio”. Para esse ambiente de efervescência social também contribuiu a recuperação de mitos revolucionários – com o retrato de Che Guevara estampado em camisetas de alguns manifestantes – ou de ídolos, heróis ou personagens carismáticos da cultura popular portuguesa, como Zeca Afonso, Vitorino ou os recém-aparecidos *Homens da Luta*. Toda uma “força do desejo” parecia emergir de um “fluxo de consciência” (SCHUTZ, 1964) como base constitutiva de um “nós” sobreposto a cada um de nós. Experiências emocionais e afetivas pareciam alimentar um universo simbólico de comunhão, uma espécie de “química fusional” (SCHMALENBACH, 1922, apud GINER, 1979, p. 20). Havia gestos dessa comunhão grupal com emotiva expressão corporal, como abraços dados a quem estava ao lado e que se propagavam, como uma onda, pelo acampamento. Também havia rodas, de mãos dadas, à volta da praça. As emoções pareciam contagiantes, por efeito de interações continuadas e de excitações afetivas e miméticas (SCHELER, 2004), ateando significados simbólicos compartilhados.

41 Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ICidFjcFeUM>>. Acesso em: 30 out. 2011.

De facto, o acampamento surgiu como um território de participação ritual. Os rituais têm um duplo efeito estratificador: discriminam entre incluídos e excluídos, arrastando também uma discriminação entre líderes e seguidores. Alguns transeuntes, de passagem pelo Rossio, quedavam-se uns momentos pelo acampamento experimentando a sensação de “estar lá”, no cenário dos acontecimentos.

Lá, no acampamento, combinavam-se “ações de luta” para fora dele. Os protestos fizeram finca-pé diante de alguns símbolos do poder económico, como aconteceu com uma concentração em frente do Banco de Portugal, à porta do qual se depositaram sacos de lixo, dando conta de que Portugal não era “lixo”, como o pretendiam alegados “especuladores financeiros” – esses sim, merecendo uma enérgica “vassourada”, na opinião dos manifestantes. Tudo servia de pretexto para a mobilização política. Houve também alinhamentos ideológicos que se afirmaram na assunção de valores contra preconceitos e estereótipos dirigidos aos manifestantes (TOURAINÉ, 1985). Assim aconteceu na Plaza del Sol, em Madrid, onde vários cartazes renegavam a associação dos manifestantes ao consumo de álcool ou de outras drogas (“¡¡¡Revolución ≠ Botellón!!! No queremos cerveza, gracias!!!”), às avessas de algumas teorias funcionalistas que caracterizam os movimentos sociais como ações produtoras de anomia social por grupos marginais e delinquentes (SMELSER, 1963).

Alguns sem-teto, pernoitando com os jovens acampados no Rossio, participavam nas ações de limpeza da praça. A aproximação dos sem-teto aos manifestantes parece dar razão às teorias que associam a exclusão social a uma apatia devida à debilidade de laços sociais (JELÍN, 1996). Como quer que seja, da fragilidade dos laços sociais deriva frequentemente a sua força. Granovetter (1973) mostra bem como as redes de relações sociais soltas ou os laços débeis permitem uma mais conseguida integração dos indivíduos numa ordem social fragilizada. Os cartazes eram produzidos em grupo. As canções de protesto e as palavras de ordem emergiam como vozes do movimento. Chegava a partilhar-se a comida confeccionada no próprio acampamento. Algumas pastelarias também presenteavam os acam-

pados com bolos e salgados. Como Simmel bem o sugeriu, a forma das relações sociais não deixa de interferir no conteúdo das mesmas (DEGENNE; FORSÉ, 1994). Essa *mística* criou oportunidades para se compartilharem valores, estabelecendo-se uma relação de confiança e cooperação entre os acampados, ou não fossem os movimentos sociais desafios coletivos, construídos numa base solidária (TARROW, 1994), permitindo a descoberta ou a confirmação do sentido do que se faz numa “ação coletiva” (MELUCCI, 1996). A mobilização social e política anda de braço dado com a participação (TILLY, 2005). Por isso é que a desmobilização é um entrave à participação. Logo que o acampamento foi desfeito, a mobilização desvaneceu-se.

Considerações finais

Comparando a apelidada *geração rasca* com a autodenominada *geração à rasca* podemos concluir que elas sinalizam distintas preocupações de jovens em diferentes conjunturas sociais e económicas. Em rigor da verdade, não estamos perante duas gerações, mas, antes, perante a geração de duas tendências socioculturais; num caso, emergem como dominantes valores *autocentrados* numa conquista, a certificação escolar; noutro caso, os manifestantes parecem mais orientados por valores *sociocentrados*, nos quais o desemprego é visto como um problema social, dessa perspetiva também emergindo uma crítica social mais consistente ao poder político. No caso da manifestação de Maio de 1994, estamos perante jovens que se preocupavam, fundamentalmente, em aceder ao ensino superior na crença de que a certificação escolar lhes iria proporcionar a obtenção de um emprego estável. Em contrapartida, na manifestação de Março de 2011 é colocada à prova a falácia dessa crença, dados os desequilíbrios entre a escola e o mercado de trabalho como evidências de uma *precariedade coercitiva* (MELUCCI, 2001, p. 101). Da crença passou-se à descrença. Para desvendar uma e outra, observaram-se os comportamentos dos jovens manifestantes e tomaram-se as palavras inscritas nos cartazes como unidades de análise. Assim se conseguiu uma aproximação às crenças e sentimentos que estiveram na origem de uma mobilização social como *poder em movimento* (TARROW, 1994).

No entanto, se em ambos os casos, os manifestantes desafiaram os limites da política institucional, foi na manifestação da chamada *geração à rasca* que se reclamou por uma cidadania participada, capaz de rasgar novos horizontes e rumos sociais (OFFE, 1985), ou seja, se ambas as ações coletivas podem ser interpretadas como resposta a tensões sociais (SMELSER, 1963). Foi na manifestação mais recente que mais claramente surgiram formas de mobilização social que pretendiam desafiar os marcos de participação política convencional e institucionalizada (JELÍN, 1989). Na “acampada” de Lisboa (Maio de 2011) organizaram-se grupos de trabalho, mobilizaram-se recursos, discutiram-se oportunidades, confrontaram-se estratégias, enfim, ganharam visibilidade variáveis contempladas pelas teorias da mobilização de recursos na análise dos movimentos sociais (MCCARTHY; ZALD, 1977; JENKINS, 1983). É certo que algumas das propostas dos manifestantes tinham evidentes traços utópicos, porém ancorados a um ideal de mudança social (TOURAINE, 1999). No acampamento de Lisboa, como no da Praça del Sol, em Madrid, ressurgiram propostas de comunitarismo (TOURAINE, 2007, p. 75) apontando para uma nova ordem social. Eram abundantes os apelos de desenvolvimento sustentável, com produtos naturais, hortas biológicas, materiais reciclados. Reclamava-se o “direito à semente”, o cuidar da terra, uma vida em comunidade. Mitos neorromânticos de comunitarismo coexistiam com a defesa de espaços de autonomia, pluralidade, e diferença – atributos dos movimentos sociais contemporâneos (COHEN, 1985, p. 669).

Tanto na concentração de Maio de 1994 como nas manifestações da chamada *geração à rasca* houve lugar ao êxtase, à participação e à integração, num contexto de performatividade festiva e ritualizada (WULF, 2008). Em qualquer das manifestações ressaltou um *esprit de corps*, uma aglutinação de sentimentos de revolta e de esperança, uma solidariedade excitada por sociabilidades festivas, uma participação em experiências compartilhadas, enfim, uma atmosfera de cooperação na ação (MELUCCI, 1996). Como Blumer (1951) pioneiramente o sugeriu, os movimentos sociais geram entusiasmo, fidelidade, solidariedade – atributos que incitam ritualidades festivas. Aliás, o sentimento de pertença é tanto mais consistente quanto mais os manifestantes se inscrevem em cadeias de rituais de interação (COLLINS, 2005).

Contudo, a conclusão para a qual caminhamos sugere que essa performatividade festiva foi objeto de diferentes ritualizações e mobilizações. É certo que em qualquer das manifestações analisadas houve uma mobilização social em torno de protestos e reivindicações, houve emoções compartilhadas que se reforçaram mutuamente, gerando-se uma consciência coletiva, sustentada por uma solidariedade grupal, expressa, por exemplo, em ondas de abraços ou em gestos de dedos da mão simulando cornos contra imaginados inimigos, pertencendo ao coletivo de “eles”. À medida que os participantes se centram em atividades compartilhadas e tomam consciência do que fazem e sentem como um coletivo social, gera-se uma intensidade emocional, expressa em aclamações, cânticos, gesticulações. Os símbolos ajudam à efervescência coletiva: ícones, palavras, gestos que os manifestantes valorizavam como expressão desse mesmo coletivo, qual “comunidade imaginada” (ANDERSON, 1991). No entanto, para os estudantes do ensino secundário que se manifestaram em Maio de 1994, essa comunidade imaginada circunscrevia-se ao mundo académico, ao sonho de a ele vir a pertencer. A afirmação ou aquisição, por socialização antecipada, do estatuto de universitário era o que mobilizava os jovens, num contexto de festa onde a desbunda se assemelhava a outros excessos presentes em rituais universitários: praxes, *latadas*, etc. Em contrapartida, na autodenominada *geração à rasca* a festa é muito mais vivida como *ação* do que como *tradição* ou busca dela. A ação vira-se para a luta (“A luta é festa”). Os protestos parecem não se orientar por interesses meramente individuais (entrar na universidade), tão pouco por uma capitalização de poder, mas, sobretudo, por uma denúncia dos atropelos por parte do poder político, tomado por “explorador”, “corrupto”. Daí a defesa das liberdades individuais contra o poder do Estado devasso. Porém, vimos que o *ator racional*, subjacente aos modelos teóricos da *mobilização de recursos*, coexiste com o ator festivo. A solidariedade grupal, manifestamente evidente na “acampada” do Rossio, não decorreu – apenas ou sobretudo – de uma racionalidade estratégica e instrumental de ação coletiva. Em ambas as manifestações sobressairam ações de natureza sociofílica (PAIS, 1994). Porém, enquanto na apelidada *geração rasca* há uma *busca de reconhecimento* (aquisição de um estatuto universitário), na

dita *geração rasca* há uma *perda de reconhecimento* (por desvalorização desse mesmo estatuto). Neste caso, estamos perante formas de reconhecimento recusado (HONNETH, 1996), expectativas denegadas que se podem transformar numa frustração coletiva. O sentimento de falta de reconhecimento vira-se, então, contra todos aqueles – “eles” – vistos como culpados ou empecilhos à realização de expectativas denegadas, ao mesmo tempo que, ilegitimamente, enriquecem à custa dos que desrespeitam. Os distúrbios pela falta de reconhecimento situam-se, neste caso, no campo da cidadania (ALEXANDER, 2006) e da justiça redistributiva. Daí que os cartazes das manifestações da *geração à rasca* coloquem em cena a ideia da equidade, de uma mais justa distribuição dos recursos económicos.

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, J. *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *O Amor Natural*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- BELLAH, R. et al. *Habits of the Hearth*. New York: Harper & Row, 1986.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre a Significação do Cómico*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- BLUMER, Herbert. Collective Behavior. In: ALFRED, Lee M. *New Outline of the Principles of Sociology*. New York: Barnes & Noble, 1951.
- BOUDON, Raymond. *L'Inégalité des Chances dans les Sociétés Industriels*. Paris: Armand Colin, 1973.
- BROWN, Richard Harvey. *Society as Text: Essays on Rhetoric, Reason and Reality*. Chicago: Chicago University Press, 1987.
- CASTELLS, Manuel. *The Rise of Network Society*. Malden: Blackwell, 2000.
- _____. *Communication Power*. New York: Oxford University Press, 2009.
- CHAVES, Miguel et al. Os diplomados do Ensino Superior perante o mercado de trabalho: velhas teses catastrofistas, aquisições recentes. *Fórum Sociológico*, n. 19, II série, p. 83-98, 2009.

- COHEN, Jean L. Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research*, v. 4, n. 52, p. 663-716, 1985.
- COLLINS, Randall. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- DABAS, E. e NAJMANOVICH, D. (Org.). *Redes: El Lenguaje de los Vínculos*. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- DEGENNE, A. e FORSÉ, M. *Les Réseaux Sociaux*. Paris: Ed. Armand Colin, 1994.
- DURKHEIM, Émile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- GIL, José. *Portugal, Hoje: O Medo de Existir*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2005.
- GLEDHILL, J. *El Poder y sus Disfraces: Perspectivas Antropológicas de la Política*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- GRANOVETTER, Mark. The Strength of Weak Ties. In: *American Journal of Sociology*, 78. ed. 1360-1380, 1973.
- HABERMAS, Jurgen. *The Theory of Communicative Action*. Cambridge: Polity, 1981.
- HAENFLER, Ross et al. Lifestyle Movements: Exploring the Intersection of Lifestyle and Social Movements. In: *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest*, n. 11, p. 1-20, 2012.
- HONNETH, Alex. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Massachusetts: The Mit Press, 1996.
- JENKINS, J. Craig. Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements. In: *Annual Review of Sociology*, n. 9, p. 527-553, 1983.
- JOHNSTON, Hank e KLANDERMANS, Bert (Org.). *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- JELÍN, Elizabeth (Org.). *Los Nuevos Movimientos Sociales*. Buenos Aires: CEAL, 1989.
- _____. (Org.) Ciudadanías emergente o exclusión? Movimientos sociales y ONG en América Latina en los Años 90. In: *Revista Sociedad*, n. 8, p. 57-81, 1996.

MCCARTHY, John D. e ZALD, Mayer N. Resource Mobilization and Social Movements: a Partial Theory. In: *American Journal of Sociology*, n. 82, may, 1977.

MAFFESOLI, Michel. *Le Temps des Tribus*. Paris. Méridiens Klincksieck, 1998.

MELUCCI, Alberto. The New Social Movements: a Theoretical Approach. *Social Science Information*, n. 19, p. 199-226, 1980.

_____. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *A Invenção do Presente: Movimentos Sociais nas Sociedades Complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

OFFE, Clauss. New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. *Social Research*, n. 52, p. 817-68, 1985.

PAIS, José Machado. Autour de la théorie de l'action sociale. *Sociétés – Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n. 44, p. 163-169, 1994.

_____. (Coord.) *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: SEJ/ICS, 1998.

_____. *Lufa-lufa quotidiana: Ensaio sobre Cidade, Cultura e Vida Urbana*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

PAZ, Octavio. *Conjunções e Disjunções*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

POTTER, Jonathan. *La Representación de la Realidad: Discurso, Retórica y Construcción Social*, Barcelona, Paidós, 1988.

RIECHMANN, J. e FERNÁNDEZ, F.J. *Redes que don Libertad: Introducción a los Nuevos Movimientos Sociales*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

SCHELER, M. *Nature et Forme de la Sympathie: Contribution à l'Étude des Lois de la Vie Affective*. Paris: Payot, 2004.

SCHMALENBACH, Hermann. Die Sociologische Kategorie des Bundes. *Die Dioskuren*. apud, GINER; SALVADOR; FLAQUER, Lluís [1979], em introdução à obra de Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ediciones Península, 1979.

SCHUTZ, Alfred. *Collected Papers II, Studies in Social Theory*. The Hague: Nijhoff, 1964.

SEIXAS, Ana Maria. Aprender a democracia: Jovens e protesto no ensino secundário em Portugal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, p. 187-209, out. 2005.

SMELSER, J. Neil. *Theory of Collective Behavior*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.

TARROW, S. *Power in Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

TILLY, Charles. *Identities, Boundaries and Social Ties*. London: Paradigm Publish, 2005.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ediciones Península, 1979.

TOURAINÉ, Alain. *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. An Introduction to the Study of Social Movements. *Social Research*, n. 52, 749-787, 1985.

_____. *Comment Sortir du Liberalism?* Paris: Fayard, 1999.

_____. *Un Nouveau Paradigme: Pour Comprendre le Monde d'Aujourd'hui*. Paris: Fayard, 2005.

_____. *Penser Autrement*. Paris: Fayard, 2007.

USEEM, B. Solidarity Model, Breakdown Model, and the Boston Anti-Busing Movement. *American Sociological Review*, 1980.

WASSERMAN, S. e FAUST, K. *Social Networks Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WULF, Ch. *Une Anthropologie Historique et Culturelle: Rituels, Mimésis Sociale et Performativité*. Paris: Téraèdre, 2008.

Que Parva Que Eu Sou DEOLINDA. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=9DAXQZKA6_Y&feature=related>. Acesso em: 30 out 2011.

HD Eurovision 2011 Portugal: Homens Da Luta - Luta É Alegria (Semi-Final 1)

Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=t3EMUJc3iI&feature=fwrel>>. Acesso em: 30 out. 2011.

Canción "oficiosa" de la #acampadalisboa

Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=ICidFjcFeUM>>. Acesso em: 30 out 2011.