

AS CULTURAS JUVENIS COMO CAMPO DE DISTINÇÃO SOCIAL E DE DISPUTAS SIMBÓLICAS

Prof. Dr. Aldimar Jacinto Duarte.
Professor no Programa de Pós Graduação em Educação da Pontifícia Universidade
Católica de Goiás.
aldimarjd@hotmail.com

Resumo

Este trabalho sistematiza resultados de uma pesquisa sobre jovens de camadas populares em relação às redes de sociabilidades e aos processos de formação a que estão referidos como agentes que se movimentam em espaços urbanos marcados pela exclusão. Os jovens pesquisados são moradores da Região Leste de Goiânia (Goiás, Brasil), estudantes ou evadidos da escola, oriundos de famílias que possuem uma experiência recente de escolarização e de pais que exercem ocupações profissionais de natureza manual. Considera-se que a questão dos jovens nas sociedades contemporâneas tem assumido significativa relevância em estudos e pesquisas recentes, sobretudo porque os processos sócio-econômicos-culturais em curso nessas sociedades apresentam novos desafios para esse grupo etário e, por conseguinte para as instituições formadoras que trabalham com esse agentes. Fundamentando-se na perspectiva teórica de Bourdieu, Raymond Williams e Paul Willis, entende-se que a constituição dos universos socioculturais juvenis realiza-se por um amplo leque de diversidades diante das condições materiais e simbólicas vividas: de agrupamento e organização, classes sociais, diferenças étnicas e religiosas, peculiaridades regionais e de gênero.

Palavras chave: culturas juvenis, periferias urbanas, segregação socioespacial.

Introdução.

Quando nos colocamos a analisar a realidade na qual os jovens dos setores populares estão inseridos, realidade essa que se caracteriza pela pobreza e por uma diversificada gama de manifestações, continuamente nos deparamos com a categoria “culturas juvenis”. Quando nos propomos analisar os processos de sociabilidade dos jovens essa categoria se torna central.

Os jovens pobres das periferias, comumente, são rotulados como apáticos, adeptos incondicionais ao apelo da indústria cultural, violentos e transgressores frente aos ambientes sociais mais próximos como a família, a escola e o bairro. Em grande medida, as instituições formadoras de jovens ignoram a realidade vivenciada por esses sujeitos, tanto em seus aspectos materiais como simbólicos. Dificilmente se considera as manifestações desses sujeitos como legítimas, dignas de estudo, de compreensão ou de apropriação educativa.

Essas culturas compõem o rico e fatigante cotidiano dos jovens pobres das diversas regiões do Brasil, principalmente aqueles inseridos em uma realidade urbana, industrial ou pretensamente industrial, que faz com que a maioria dos jovens dos setores populares não tenham acesso ao conjunto dos bens materiais e simbólicos produzidos pela humanidade.

Para desenvolver essa temática o presente estudo dividi-se em três unidades. Na primeira, busca-se discutir alguns dos aspectos teóricos que compõem a teoria do *habitus* em Bourdieu. Na segunda unidade pretende-se apresentar algumas ideias de Raymond Williams e Paul Willis sobre cultura, ambos da Escola de Birmingham, que consideramos como centrais. Na terceira unidade trazemos os resultados da pesquisa por meio dos depoimentos de um grupo de jovens acerca de sua realidade sociocultural. Por fim são tecidas algumas considerações que não têm a pretensão de ser finais, mas de uma reflexão sobre o tema proposto.

1. O *habitus* enquanto princípio gerador das distintas práticas sociais

De acordo com Bourdieu, “os agentes são eles próprios, em sua prática comum, os sujeitos de atos de construção desse mundo” (2008, p. 435), mediados por estruturas cognitivas, por estruturas sociais incorporadas, ou seja, por *habitus*, que se constituem em esquemas de classificação, estruturas mentais, formas simbólicas, de percepção e apreciação, que são o produto da divisão objetiva em classes e que funcionam aquém da consciência e do discurso.

Nesse sentido, o *habitus* é um componente fundamental da constituição da cultura. É o princípio gerador das diferentes práticas sociais objetivamente classificáveis inerentes aos campos. Por meio dele, todo agente social aprende também a

diferenciar e apreciar o mundo sociocultural. *O conjunto de habitus* expressa um estilo de vida unívoco, isto é, um conjunto de escolhas de pessoas, de bens e de práticas relacionadas a grupos e classes distintas.

Assim como as posições das quais são o produto, os *habitus* são diferenciados; mas são também diferenciadores. Distintos, distinguidos, eles são também operadores de distinções: põem em prática princípios de diferenciação diferentes ou utilizam diferenciadamente os princípios de diferenciação comuns. (BOURDIEU, 1996 p.22).

O habitus se relaciona aos modos de dominação, tendo em vista que esta é mantida por meio da existência de um universo simbólico que redefine categorias de *distinção* e, por meio delas, mistifica as relações de poder subjacente. Também, incorporado enquanto senso prático, é capacidade adquirida do agente social para jogar o jogo e, ao aprender o sentido desse jogo, produzir estratégias de distinção e inovação da vida social, ou seja, por intermédio de disposições acumuladas e internalizadas a partir de estruturas sociais prévias, os agentes inovam na recriação do *habitus*. As práticas das diferentes classes ou frações de classes distribuem-se ao longo de um campo infinito de possibilidades, de modo que o número de espaços e de preferências se vincula ao universo das possibilidades objetivas. Mas não se trata de escolha sem vínculo histórico e social: ela é delimitada pela estrutura social, pelas condições objetivas postas.

A distinção social não é compreendida apenas em seu aspecto econômico. Para que exista, de acordo com Bourdieu (2008), é necessária uma distinção no campo simbólico. Mesmo a luta de classes não se dá apenas no campo econômico, das propriedades, mas também e simultaneamente no campo cultural, que é ele que expressa ou não a legitimidade das distinções, o que faz com que os agentes se mobilizem ou não numa disputa social. Quando os agentes não consideram como legítimos os seus próprios *habitus*, dificilmente se mobilizam para uma ação transformadora, pois não trarão uma luta por *classificação* (BURAWOY, 2010).

O capital cultural objetivado, enquanto produto da história acumulada sob a forma de livros, artigos, documentos, instrumentos, entre outros, só se realiza “como capital cultural, do ponto de vista material e simbólico nas e pelas lutas travadas nos campos da produção cultural - campo artístico, campo científico, etc. – e, acima disso, no campo de classes sociais” (2008, p. 214). Ou seja, o capital cultural se dá na e pela luta dos agentes que, por meio da distinção social, se apropriam do prestígio, dos lucros

e do controle social por ele proporcionado, principalmente na medida em que tal capital se converte em capital incorporado, ou seja, em *habitus* de classe. Tal afirmação demonstra que o *habitus* não se propõe, na leitura de Bourdieu, um conceito imobilizante e imobilizador das relações sociais. Pelo contrário, ele se faz na luta por distinção social, que se realiza na disputa das classes e suas frações.

2. A cultura enquanto movimento da totalidade histórico-social

A cultura se constitui como o objeto central de estudo dos autores do *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) ou Escola de Birmingham, principalmente Raymond Williams, E.P Thompson e Paul Willis. Embora epistemologicamente distintos de Bourdieu, esses teóricos defendem uma concepção de cultura em sentido amplo, antropológico, passando de uma reflexão centrada sobre o vínculo cultura/nação para uma abordagem da cultura dos grupos sociais enquanto prática dos sujeitos na sociedade, com o propósito de compreender em que a cultura de um grupo funciona como contestação da ordem social ou, contrariamente, como modo de adesão às relações de poder. Privilegiam instrumentos capazes de apreender, o mais adequadamente possível, as vidas comuns. Não buscam simplesmente mapear culturas, captar sua coerência, mostrar a maneira com que os sujeitos frequentam os espaços públicos, mas as atividades culturais das classes populares são analisadas para interrogar as funções que elas assumem perante a dominação social, seus sistemas de valores e seus universos de sentido. Investigam ainda como as identidades individuais se articulam às identidades coletivas dos grupos dominados, às dimensões da resistência e da aceitação, resignada ou aflita, da subordinação.

Raymond Williams (1988) desenvolve a idéia de um “*materialismo cultural*”, por meio do qual realiza um confronto com os fatos culturais, ao levar em conta todas as culturas, e não apenas a dos letrados, e ao pensar a cultura como universo de sentido, mas também submetida a processos de produção e de circulação, capazes de exercer efeitos nas relações de forças sociais. Nessa perspectiva, tal como em Bourdieu, a cultura não é mais compreendida como objeto de devoção ou de erudição, mas questionada em suas articulações com o poder.

Raymond Williams (1988) argumenta que o mais importante progresso intelectual do pensamento social moderno foi a superação da dicotomia entre

“sociedade” e “natureza” e a descoberta das novas relações constitutivas entre “sociedade” e “economia”. Nesse sentido, *cultura* constitui uma totalidade em movimento, um corpo de práticas e expectativas em relação com a totalidade da vida enquanto prática social. Trata-se de um vívido sistema de significados e valores que, como práticas, parecem confirmar-se reciprocamente. Vinculado à tradição marxista, compreende que o trabalho e a cultura não se compõem de uma infra e superestrutura, pois as tradições e práticas culturais são mais que expressões superestruturais. Pelo contrário, a cultura se encontra entre os processos básicos da própria formação. As práticas de uma sociedade e de sua produção cultural podem ser compreendidas tal como são, sem serem reduzidas a outras categorias deterministas. Nesse sentido incorpora em sua formulação teórica a categoria “hegemonia” na perspectiva do italiano Antônio Gramsci

Paul Willis (2011), identificado com a segunda geração da Escola de Birmingham, também contribui para a inovação no campo das pesquisas relacionadas à cultura e, em específico, às culturas juvenis, ao pensar as relações culturais levando em conta tanto a importância das estruturas sociais e a autonomia da cultura como sua incorporação por parte dos indivíduos. Questiona, em especial, os modelos marxistas de análise, que dicotomizam a relação entre infra-estrutura e superestrutura. Para ele, há um “nível material da cultura e um nível cultural do material” (p. 07). Em seu livro *Learning to labour (Aprendendo a ser trabalhador, na tradução portuguesa.)* – no qual investiga a transição da escola para o trabalho de jovens operários do sexo masculino que cursavam um currículo secundário não acadêmico, entre 1972 e 1975 na Inglaterra –, parte da premissa de que a cultura de classe não se efetiva em um padrão neutro, uma categoria mental, um conjunto de variáveis impostas sobre a escola a partir de fora, mas por meio de

experiências, relações e conjuntos de tipos sistemáticos de relações que determinam não apenas “escolhas” específicas e “decisões” e períodos específicos, mas também estrutura, real e experiencialmente, a forma como essas “escolhas” surgem e são definidas (WILLIS, 1991, p.12).

O processo de condenação ao fracasso de jovens ingleses de classe operária tem sua explicação na cultura de classe, ou seja, “é sua própria cultura que mais eficazmente prepara rapazes da classe operária para a oferta manual de sua força de trabalho” (id. *ibid.* p.13).

Mas, para ele, tal condenação se dá paradoxalmente, como aprendizado, afirmação, apropriação e forma de resistência dos jovens da classe operária. Tal resistência se efetiva também através do consumo de determinados produtos (fumo, bebida, estilos etc.) que os *distinguem* daqueles que consideram como conformistas e de seus professores. A análise do autor acerca da cultura dos jovens operários ingleses não se realiza a partir da discussão de temas clássicos, como sindicatos, cooperação, mutualidade etc., mas em torno do consumo que os jovens praticavam no seu período de estudo. Procurou ainda analisar como os *boys* contrapunham o trabalho manual às posições intelectuais, mesmo que essas fossem reconhecidamente superiores e melhor recompensadas. Willis buscou entender como a prática cultural desses jovens se relaciona com a subjetividade e com a questão da reprodução, como eles vivem e aceitam seu destino de trabalhadores reproduzindo a realidade social de seus pais.

Raymon Williams e Paul Willis, ao partirem da concepção gramsciana de hegemonia, concebem as relações de dominação como espaço de disputa no campo social, no qual nem toda assimilação do hegemônico pelo subalterno é signo de submissão, assim como a mera recusa não o é de resistência.

Se, por um lado, há diferenças epistemológicas entre Bourdieu e a Escola de Birmingham, por outro há pontos em comum que nos proporcionam a sua articulação neste estudo, ao lançarmos os olhos para a realidade dos jovens pobres da periferia. O primeiro é a superação das visões idealistas e abstratas ou, economicistas e mecanicistas que ainda se fazem presentes na interpretação das culturas e, em específico, das culturas juvenis. O segundo é a compreensão da cultura enquanto campo de disputa de poder na sociedade e, o terceiro é a compreensão da cultura enquanto uma prática dos sujeitos na sociedade.

Os autores citados compreendem a cultura no movimento da totalidade histórico-social, envolvendo os processos de produção material e o conjunto da elaboração simbólica produzida. Não há, então, como separar as práticas econômicas, os meios de sobrevivência dos sujeitos de sua produção simbólica, de sua realidade história, de sua memória, dos seus modos de ver e compreender o mundo. A cultura conforma um conjunto de heranças, de valores e objetos compartilhados, expressos em modos de ser, viver, pensar e falar de uma dada formação social. A cultura orienta os sujeitos em sua prática, conduta e costumes, é compreendida como processo de

construção de símbolos, de representações sociais, de significados, ao mesmo tempo que prática constituinte e constituída do mundo social e historicamente situado.

3. As culturas juvenis enquanto práticas sociais e *lugar* de formação

Uma afirmação que nos parece inicialmente pertinente é que, se os jovens não podem ser compreendidos como a-históricos e a-sociais, também não há a cidade em abstrato e os jovens não vivem esse espaço abstratamente. Essas relações são construídas de acordo com o *lugar* social que os agentes ocupam. O contexto histórico da cidade de Goiânia, a forma como foi construída e as relações que se estabeleceram entre centro/periferia interferem diretamente no uso que os agentes fazem do espaço urbano.

A periferia, desde os planos originais de Goiânia¹ se definiu como um espaço de segregação social. Podemos perceber que as periferias em Goiânia são zonas de segregação e de estigmatização, fruto da negligência do Estado frente ao seu papel de proporcionar a infra-estrutura organizacional indispensável ao funcionamento de toda a sociedade urbana. Constata-se ainda a adoção de uma política de deteriorização do público em benefício dos setores privados, representados por famílias e/ou pelo mercado imobiliário, que levou à contínua precarização das condições de vida das populações de baixa renda por falta de infra-estrutura urbana adequada.

Essa constatação corrobora a tese de Castel (2008) quando afirma que as periferias, tipificadas pelos bairros populares e pelas vilas e áreas de posse, são espaço do mal-viver das populações, principalmente em relação à má qualidade e/ou insuficiência dos serviços públicos que lhe são prestados. As próprias políticas públicas contribuem para a visão estereotipada da periferia enquanto espaço e dos sujeitos que ocupam esse território. Se, por um lado, é inegável que o poder público está nas periferias, também é preciso localizar as insuficiências e disfunções do serviço disponibilizado para a maioria da população por meios dos serviços de saúde, educação, assistência social, segurança pública etc.

¹ Planejada para 50 mil pessoas em 1933, Goiânia possui hoje mais de 1,3 milhão de habitantes. Distante 209 quilômetros de Brasília (Capital Federal) e com área aproximada de 740 quilômetros quadrados, a cidade faz parte da Mesorregião do Centro-Oeste.

Os jovens da periferia, além dos problemas que já têm de enfrentar, como a falta de empregos, de espaços de lazer e de outros direitos que compõem a cidadania civil e social, ainda são estigmatizados socialmente e, em especial, pela força policial, como delinquentes em potencial, deparando-se, cotidianamente, com o que Castel (2008) chama de onipresença da polícia e da justiça:

a relação destes jovens com a polícia e com a justiça é vivida sob o signo de uma ameaça perpétua. Enquanto o Estado de direito tem o dever de proteger o conjunto dos cidadãos e de garantir a paz civil, estes jovens têm de seus representantes na periferia uma experiência geralmente negativa (p. 45).

Castel ainda afirma – e concordamos com ele -, na análise que faz da realidade francesa, que os jovens da periferia se vêem sobrecarregados por uma responsabilidade desmedida em relação à preocupação com a segurança, em sua conjunção entre insegurança civil e insegurança social, tendo como resposta do poder público e de parte da sociedade civil a esse processo ações estigmatizantes e repressivas.

Mas o bairro, a periferia não são espaços apenas de desencontros e de exclusões. São espaços também da realização pessoal e social. São o *lugar*, em seu sentido antropológico, no qual os jovens buscam se reconhecer enquanto sujeitos, identitariamente. De acordo com Augé (2001, p. 51):

Reservamos o termo “lugar antropológico” àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a quem ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja.

Os *lugares*, na definição desse autor, têm três características comuns: eles se pretendem identitários, relacionais e históricos, podendo, num mesmo lugar, coexistirem elementos distintos e singulares, mas, ao mesmo tempo, espaço de relações, de identidades partilhadas, que lhes confere a ocupação do lugar comum. Da mesma forma, é necessariamente histórico, pois conjuga identidades e relações, definindo-se por uma estabilidade mínima.

Em oposição ao *lugar antropológico*, Augé (2001) nos traz também a definição do *não-lugar*, estabelecendo que ambos constituem duas realidades complementares, porém distintas. O *não-lugar*, da mesma forma que é constituído em relação a certos fins, como lugar de transporte, comércio e lazer, entre outros, se constitui também na relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. Sendo assim, os *não-lugares*, ao contrário do lugar antropológico, criam uma tensão solitária.

É por isso que consideramos que o bairro é o *lugar* de construção de identidades dos jovens, é o espaço – com todas as suas vicissitudes – de construção de identidades, de relações histórica e socialmente construídas. Trata-se, portanto, de um espaço de sociabilidade.

A periferia, além de se caracterizar pela carência e pelas dificuldades, é também o espaço do reconhecimento, da exibição de laços de quem é desta ou daquela localidade. Mesmo a alusão ao perigo que caracteriza a “‘quebrada’ tem um caráter positivo, pois trata-se de uma condição especial para se aventurar nas ‘quebradas da vida’ ” (MAGNANI e SOUZA, 2007, p. 250).

A Região Leste de Goiânia, tipificada neste estudo pelo Jardim D. Fernando I, se configura então como *lugar* de formação de identidades, espaço de sociabilidade e de formação. O bairro é o espaço de encontros e desencontros dos jovens², que influi nas possibilidades que condicionam o encontro dos amigos e a construção das redes pessoais. No entanto, poucos são os jovens que atribuem sentido positivo ao bairro. Quando perguntados sobre o que mais gostam em seu bairro, as respostas são diversificadas, se confundindo os espaços públicos e privados. A diversidade de respostas pode expressar a falta de algo mais específico que atribua significado aos jovens, o que pode levá-los à dispersão e à falta de reconhecimento com o seu lugar social. Alguns jovens apontam que

[Do que você mais gosta no seu bairro?] O que mais gosto é a casa das minhas tias, minha mãe, meu pai, escola. (Jovem 1).

Gosto do lazer da minha rua. Eu gosto de ir pra festa. Meu bairro, o que eu mais gosto é o circo. Só que eu saí de lá. (Jovem 2).

[...] Aqui no setor tem dois lugar que todo mundo vai prá encontrar as pessoas, que é a rua 2, lá na Pedroso, e a ferinha. Na rua 2, tem o dia todo e a boate que fica até de madrugada. (Jovem 3).

[Do que você mais gosta do seu bairro?] Do que eu mais gosto é do “corgo”, é porque, tipo assim, nós vai pra lá em dia de calor, treina, toma banho, fica de boa. Mas lá é muito “queimado”, por causa dos “noiados”. E aí, qualquer pessoa que chega lá é suspeito. (Jovem 5).

² No conjunto da pesquisa foram aplicados 140 questionários, sendo 90 com os estudantes da Educação de Jovens e Adultos (EJA) em uma escola da rede pública municipal de ensino e, 50 questionários com jovens do projeto de Extensão da PUC Goiás denominado Escola de Formação da Juventude (EFJ). Desse conjunto, foram selecionados 54 jovens com idade entre 15 e 24 anos para as entrevistas e participação em grupos focais. Desse conjunto, 37 jovens eram estudantes da EJA e 17 participantes do grupo de Breakdance EFJ. Ambos os espaços educativos estão situados no Jardim Dom Fernando I, região leste de Goiânia.

Uma contradição se evidencia: se, de um lado, os jovens aqui retratados não se reconhecem em seus próprios bairros, podia-se supor que se encontram em outros espaços mais centrais da cidade, tendo-os como referência. Mas não é isso que acontece, pois eles não têm o hábito de frequentar o centro da cidade, a não ser enquanto espaço esporádico de consumo. Quando são perguntados se frequentam outros bairros, 81% dos jovens afirmam que sim. Apenas 5% afirmam frequentar o centro da cidade, enquanto 52% declaram frequentar os bairros da própria região. Os seus depoimentos são mais elucidativos em relação ao caráter comercial e esporádico desse circuito:

[Você gosta de ir ao centro da cidade? Onde você costuma ir?] Gosto. Ali, no centro? Na galeria que faz tatuagem. Que eu já furei a língua, já fiz tatuagem. (jovem 2).

[Você costuma ir ao centro da cidade?] Eu vou assim, mais... quando eu vou pra comprar roupa. É... vou à cidade às vezes, só pra fazer compras. (jovem 3).

[Qual lugar no centro de Goiânia você costuma frequentar?] Não, eu mesmo no centro, eu fui lá uma vez, lá, sozinha, fui comprar umas coisinhas e pronto. (...) Cinema, só quando a escola leva, quando a escola leva a gente no cinema. Agora, teatro, a gente já foi muito teatro de Goiânia. Cinema já fomos uma vez, que eu saiba, né? Sem a escola eu nunca fui. (Jovem 4).

Esses depoimentos demonstram que a realidade dos jovens entrevistados em relação às práticas espaciais não é nômade, permanecendo nos lugares disponíveis no bairro em que moram ou nas redondezas. O centro da cidade para eles não tem o caráter construído historicamente pelas classes médias e altas, onde se frequentam os monumentos que simbolizam a autoridade religiosa e a autoridade civil; como um lugar ativo, em que se divertem em bares, teatros, museus e galerias. O centro da cidade não é algo que faz parte de sua realidade, é o *não-lugar* (AUGÉ, 2001), ou o lugar do não direito (LEFEBVRE, 1991). Se, para as gerações anteriores, ir ao centro estava carregado de sentido cívico, sentido positivo de estar dentro, de participar, de ver e rever o que se designa por identidade coletiva, para os jovens pesquisados ir ao centro é uma mera ação comercial.

A relação que os jovens estabelecem com o espaço é melhor entendida quando observamos o que os entrevistados gostam de fazer em seu tempo livre. Novamente, aparece a diversidade de respostas, com destaque, no entanto, da opção em relação à visita aos amigos e familiares (33%) e à participação no Breakdance (11%). A diversidade fica mais evidente quando recolhemos os agrupamentos dos quais os jovens participam. Em primeiro lugar, temos os jovens que afirmam não participar de nenhum

agrupamento (30%); em segundo, estão aqueles que declaram participar do grupo de Breakdance (24%), seguidos por aqueles que afirmam participar de agrupamentos religiosos (13%).

Mas, além dos espaços religiosos, a família é outra instituição tradicional que aparece com frequência nos depoimentos. Entre aqueles que relatam que preferem a visita a amigos e familiares reforça-se a ideia do papel importante dado à família por esse segmento.

Assim, final de semana, assim, muito difícil eu sair no sábado. Eu vou mais pra casa da minha tia, fico lá com ela. Quando não tô na casa da minha tia, tô com minha mãe, aí fico (...) Agora, assim, eu gosto de ficar mais é com meu padrim, meus padrim, meu pai, parente mesmo, porque nós vai pra beira dum corgo assar carne, aí fica só entre família, né? Que esse negócio de sair com certas amizades aí.. Às vezes o cara nem é seu amigo, tá te levando pro buraco. (jovem 9).

Eu gosto de sair mais é em família, chácara, um passeio, nois vai, né? Casa de família mesmo. (jovem 10).

[Das coisas que você faz na sua vida, do que você mais gosta?] Eu gosto de ficar com a minha família, né? (jovem 8).

Esses depoimentos parecem contrapor-se à ideia corrente de que “ser jovem” é estar em constante conflito com as instituições socializadoras, entre elas a família. Tal ideia está permeada de uma noção generalizadora, de um ideal que se construiu em torno do que é ser família e de como se viver nesse espaço, com a tendência de sua naturalização. Pelos depoimentos, o que se percebe é a valorização das relações de parentesco, ou seja, como um conjunto de regras que presidem as relações dos sujeitos, o que se coloca de forma mais ampla do que a unidade familiar individualizada, que corresponde ao modelo tradicional de família (SARTI, 2004). Nesse sentido, as declarações dos jovens parecem reforçar outros estudos (MOREIRA *et alii*, 2009) em relação à importância da família enquanto referência em suas vidas, inclusive quando tratam dos seus projetos de futuro. Dados da pesquisa *Perfil da juventude brasileira* (ABRAMO *et alii*, 2005) demonstram que, em relação à confiança nas instituições, os jovens apontam que confiam totalmente na família (83%); outros confiam parcialmente (15%).

Os jovens entrevistados, embora vivenciem uma situação de indisposição da família em relação ao seu estilo de vida, consideram-na importante, pois acreditam que ela cumpre a função de ensinar certos valores fundamentais em suas vidas. Revelam

certa identificação com determinados valores familiares, muito embora não tenham uma vida pautada pela obediência às suas regras. Há, por parte dos entrevistados a aceitação, mas, ao mesmo tempo, a negação desses valores na busca da construção do seu espaço de autonomia.

Assim, embora atribuam um valor positivo à convivência familiar, buscam outros referenciais para construir suas identidades, o que muitas vezes os leva ao conflito nesse espaço. Buscam, então, outros espaços de sociabilidades, o que encontram principalmente na convivência com os amigos, que estão diretamente vinculados à idéia de festa, de passeio. No entanto, pela quantidade reduzida de espaços de lazer para esses jovens, limitando-se a algumas casas de shows, o *funk* e o som automotivo são as principais modalidades de festas que alguns jovens declaram frequentar.

O que eu mais gosto é de ficar conversando com minhas colegas [O que os jovens do bairro mais fazem?] Festa. [Que tipo de festa?] Carro de som. (...) É Dance, Eletrônica... [Quais os lugares das festas aqui no bairro?] Oliveira, no Aldeia. (Jovem 5).

Eu participo de tudo, das festas, das músicas... Eu gosto mais de baladas. Balada, uma festa que só tem jove, né?, E... som. É aqui e lá fora, no centro. Tem uma danceteria ali, o Capitólio, é, tem o Bear, só que o Bear eu nunca fui. Não, lá tem muita gente, diferente de outro lugar. Ah, sim, vai prá lá. Aqui e no João Rosa. João Rosa também dá muita gente, ainda mais domingo, que é de manhã, né?. [A que mais outro lugar o pessoal gosta de ir?] Eu quase não sei disso, assim, porque eu não saio. Agora é que vim sair. Eu fico mais é dentro de casa. Não, eu não tenho amigo, assim, não tenho amigo. Na escola é só “oi”, “oi” e pronto (Jovem 6).

As festas, segundo os entrevistados, dão motivos para os conflitos entre pais e filhos. Desde cedo, os jovens querem manifestar sua independência em relação aos pais por meio da liberdade de sair quando quiserem, o que acaba não acontecendo e, por conseguinte, estabelecendo uma relação de atrito entre pais e filhos, embora, para o grupo, tal ação de desrespeito aos mais velhos seja condenável.

Hoje, a maioria dos jovens não respeita os pais. Eles falam assim: “eu vou e vou mesmo, eu quero ir pra festa”. E tem que ir. Porque eu não fui, assim, criada dessa forma. Eu tenho vinte e um, mas eu fui começar a sair agora. Aí, né, eu fui começar sair agora, porque, se eu falasse assim pro meu pai que ia pra uma festa, por exemplo, uma balada dessa, meu pai não ia aceitar. (...) Eu sou completamente diferente, porque eu não bebo, eu não sei o que é fumar, nem beber. Eu gosto, eu vou pra festa, assim, eu gosto de participar da festa só pra dançar. Eu sou completamente diferente. Eu uso uma roupinha curta de vez em quando, mostro a barriga, mas (Jovem 2).

[Os jovens] estão desrespeitando os pais, num dá atenção, briga com o pai por qualquer coisinha. Se pede pra ir numa festa, não deixa, vai, e os conflitos aí que acontece, né? Sei lá. (Jovem 3).

As festas ou como preferem os jovens *a balada* também são espaço de sociabilidade, pois proporcionam o circuito dos agentes pela cidade e a construção e/ou o reforço de estilos específicos, de identidades. De acordo com Toledo (2007), a *balada* representa uma forma de festividade instituída no plano ritual. De acordo com esse autor, a festa pode ser compreendida a partir de duas abordagens: uma antropológica, segundo a qual é uma atividade que joga o seu ator numa temporalidade fora do cotidiano. Nessa perspectiva, “a festa seria uma suspensão da vida cotidiana, inversão e confirmação, num outro plano, de certos papéis sociais engendrados nas suas historicidades” (p. 263), o que acarretaria uma ruptura simbólica e performática com a dimensão temporal propriamente dita, em relação à vida ordinária; e uma histórica, segundo a qual seria um momento onde se vive uma história temporalmente curta, porém densa de situações e significados.

Em uma ou outra abordagem, as festas cumprem um papel importante no processo de socialização dos jovens e na formação de identidades. São, então, consideradas atividades de lazer que os jovens realizam em seu tempo livre. Mas também são atividade social e historicamente mediada pelas condições de vida material e pelo capital cultural que constituem sujeitos e coletividades. Nos tempos livres, nos lazeres, de acordo com Brenner *et alii* (2005), o jovens constroem suas próprias normas e expressões culturais, ritos, simbologias e modos de ser que os diferem do denominado mundo adulto. Nessa perspectiva, os espaços de lazer são produtores de sociabilidade. Neles, os jovens podem encontrar as possibilidades de experimentar sua individualidade e as múltiplas identidades necessárias ao convívio cidadão nas suas várias esferas de inserção social.

Os relatos se encontram com as constatações de Carrano (2002), que identifica os espaços de lazer como espaços de sociabilidade e formação subjetiva dos jovens. No entanto, segundo o autor, há um senso comum, inclusive acadêmico, que considera os lazeres juvenis como espaços de simples diversão ou entretenimento. Embora existam aspectos de diversão, o mais importante são os processos sociais de formação das subjetividades juvenis desenvolvidos nesses contextos. Trata-se de jogos de

sociabilidade que expressam os variados contextos culturais da *corporeidade* juvenil. Ao analisar o movimento dos *skatistas*, Carrano afirma tratar-se de divertimento e prática de lazer elevada ao estatuto de princípio filosófico e existencial para muitos jovens envolvidos em tais movimentos.

Quando analisamos os depoimentos dos jovens do Breakdance, percebemos a dança para esses jovens tem o papel de distingui-los dos demais, de proporcionar-lhes uma identidade enquanto agrupamento, seja nas vestimentas, seja na sua rotina, em seu cotidiano. No contexto urbano, os jovens se aglutinam não apenas por incorporarem um conjunto de expressões e estilos de vida (música, roupa, adereços, postura, comportamento), mas por buscarem, principalmente, se diferenciar dos demais, afirmando certos padrões e valores sociais. Trata-se de uma forma particular de filiação social, nos termos de Castel (1998), e também de garantia de reconhecimento e de dignidade

Isso aqui [a dança] é um estilo, cada um tem um estilo. Igual: nós usamos essa, meia preta com branca, é marca registrada do grupo. Onde a gente chega, o povo fala “chegou o Gyn Extreme”! (...). Todo mundo conhece, por isso, usar um brinco só (...). No começo, quando nós começô a dançá, era engraçado, nós passava nas rua, o povo falava: “olha os doido que gosta de ficá rolando no chão aí ó, olha aí, só tem doido”. (Jovem 6).

O *break*, ele é respeitado porque traz uma história. Então, os malas e as pessoas sociais do setor respeita (...). O povo hoje defende, igual uma vez: eu caí num baculejo, mais tava com a camiseta do grupo. Aí, o cara falô assim: “que significa esse nome aí nessa camiseta?” Falei: “é o nome do meu grupo de dança”. Aí ele pediu pra mim: “conta a história, um pouco da história do *break*”. E falô pra mim fazê um movimento. Aí eu fiz. Ele falou: “é, esse tá respeito”. E falô: “você pode saí.” Aí eu fui saindo, ele falô assim: “cê tá de parabéns! Eu prefiro que vocês fique dançando do que fique entrando na marginalidade ou mexendo com droga”. Então, o policial, só por vê a camiseta, sabia o que eu tava fazendo, já livrou, entendeu? Então tem esse respeito. (Jovem 7).

Esses depoimentos vão ao encontro do que Dayrell (2010) já havia percebido em sua pesquisa com jovens do *break* e do *funk*. Segundo ele, os jovens atribuem uma centralidade às relações que estabelecem com seus pares. O grupo contribui para que os indivíduos busquem um sentido para sua existência individual, procurando romper com os aspectos que os prendem ao mundo infantil. Além disso, é no grupo que os jovens buscam outros referenciais para a construção da sua identidade fora da família. Nessa perspectiva, o grupo é o espaço no qual os jovens podem falar de si mesmos, estabelecer relações, vivenciar conflitos de idéias, exercitar a vivência coletiva.

É um momento próprio de experimentações, de descoberta e teste das próprias potencialidades, de demandas de autonomia que se efetivam no exercício de escolhas. Nesse processo, a turma de amigos parece cumprir um papel fundamental. É com quem fazem os programas, "trocam idéias", buscam formas de se afirmar diante do mundo adulto, criando um "nós" distintivo (p. 12).

Esses jovens, em sua prática cultural, consideram usufruir de um momento no qual podem se expressar livremente, sem se preocupar se os adultos vão gostar ou não. Configura-se em uma esfera de liberdade frente a determinadas instituições sociais que marcam os seus cotidianos com regras e orientações. Os estudos de Dayrell (2010) também corroboram a ideia de que esse tempo e espaço dos jovens do Breakdance têm por finalidade estabelecer relações que objetivam a satisfação da própria relação. Embora se organizem interiormente a partir de uma hierarquia, esses espaços apontam para a natureza democrática da sociabilidade. De acordo com esse autor, trata-se de um 'jogar junto', de uma interação em que o que vale é a relação, cada qual deve oferecer o máximo de si para também receber o máximo do outro. É a dimensão do compromisso e da confiança que cimentam tais relações" (DAYRELL, 2010, p. 10).

Além disso, o que se percebe é que esses jovens, diferente daqueles entrevistados que não participam do Breakdanc, circulam mais pela cidade motivados pelos encontros promovidos pelos grupos juvenis vinculados ao Breakdance. Esses agentes se reúnem constantemente para se apresentar em diversos espaços da cidade, como escolas da região, universidades, organizações não governamentais, praças, avenidas no centro da cidade, onde regularmente acontecem os rachas.

De vez em quando, nós participa do racha. Aí todo racha que tem, nós tá indo pra conseguir ganhar. Domingo passado, nós ganhamos de um grupo aí, grupo de Aparecida de Goiânia. Nós foi ali na zona norte rachá contra eles, eles foi também. (Jovem 7).

Os depoimentos também se contrapõem à ideia corrente de que os jovens, principalmente os dos anos pós-1980 (ou seja, a geração dos sujeitos desta pesquisa), são apáticos, alienados e sem expectativas de futuro. O que se observa é que, na verdade, eles têm os seus próprios sonhos, suas expectativas e desejos que expressam a realidade objetiva de uma geração. O que talvez acabe por confundir alguns segmentos da sociedade em relação à sua representação do futuro seja o fato de que seus sonhos e desejos estejam, em sua maioria, no campo do real - não fantasiam, não criam falsas expectativas -, o que os faz, muitas vezes, serem mais conscientes dos limites de sua

condição de classe do que os profissionais de instituições socializadoras, que ainda alimentam a ideologia da ascensão social.

Entre os sonhos que os alimentam está o da casa própria, que repete os sonhos das gerações anteriores que se encontram na mesma condição social. Passados 22 anos desde o processo de ocupação do Jardim D. Fernando I e 30 anos de outros bairros da região, o sonho da casa própria continua perseguindo essa geração de jovens, tal como se deu com seus pais. Afirmam que anseiam pela realização desse sonho não meramente numa perspectiva individualista, mas para dar conforto às suas famílias, principalmente às suas mães, que aparecem com maior incidência. Querem um trabalho que consideram como digno, “terminar os estudos”, viver com saúde.

[Como você pensa o seu futuro?] Ter um serviço mais digno, né?. Um serviço que ganharia mais pra ajudar minha família e só isso mesmo. (...) Eu gostaria de fazer o curso e formar como juiz. [Quais são os seus planos para o futuro?] Eu planejo ter minha casa, ter minha família e meus pais juntos comigo. (Jovem 5).

Uma casinha própria, um servicinho bacana. Aquele serviço, sem muito esforço. (...) Sonho básico. Igual, to te falando, ter uma casinha assim, para morar com meus pais. A casa que eu moro é muito apertada, básica. Lá onde eu moro, a água não é encanada, como na rua. Tem a mangueira. (Jovem 8).

As expectativas e as projeções do futuro demonstram o quanto a demanda efetiva encontra seus limites no poder efetivo (BORDIEU, 2001). O projeto de pensar e dominar o futuro, de atingir racionalmente os objetivos esperados depende, na verdade, do poder efetivo de dominar o próprio presente. O tempo futuro está contido no presente imediato, na rotina do cotidiano, de diferentes maneiras. O universo de práticas socioculturais em que os agentes se situam faz sinalizações, orienta e estimula as ações na vida social. Os depoimentos dos jovens são ilustrativos desse sentido.

Considerações

Buscamos compreender os jovens enquanto agentes sociais que desenvolvem práticas culturais construindo um determinado modo de ser. Evidenciamos a força e a persistência desses agentes na busca de participação na vida da cidade através das diversas atividades que desenvolvem e na *labuta* que caracteriza seu espaço social, seu sonho de melhoria de qualidade de vida. As culturas juvenis se expressam nesse

conjunto de fatores que constitui o seu cotidiano, mediadas pelas relações de classe, pelos fatores geracionais e pelos espaços que ocupam na cidade.

As culturas dos jovens pesquisados se instituem de forma dialética, expressam valores de uma tradição herdada das instituições tradicionais, como a família, a religião e a escola, mas, ao mesmo tempo, expressam valores de transgressão, por meio do ritmo dos circuitos pelas ruas e praças, das relações de autonomia que estabelecem com o mundo adulto, na experimentação das coisas do mundo, na busca constante de uma identidade própria.

Os jovens pesquisados reconhecem a importância das instituições tradicionais em sua formação, embora confrontem o seu cotidiano e suas normas, estabelecendo com elas uma relação tensa em vários momentos. Não negam explicitamente os valores e tradições herdadas das gerações adultas, mas articulam um importante processo de reprodução/inação que cede um novo sentido ao seu cotidiano através de novos estilos de vida. Essa relação dialética de reprodução/inação se desenha por práticas realizadas pelos próprios jovens no bairro e na região, caracterizadas pela diversidade, em que diferentes sujeitos, com histórias distintas, se encontram e circulam por esses espaços, construindo novas formas de se relacionar com o mundo.

Os circuitos dos jovens nas ruas do bairro e da região, com os seus prazeres e perigos, formam esses agentes por meio de experiências relativamente autônomas. Nas ruas, nas praças e nas baladas, os jovens se encontram para enfrentar cotidianamente um estado de coisas construído antes mesmo de eles nascerem. É no bairro como *lugar* de existência que eles buscam o reconhecimento dos vizinhos e dos outros jovens, mas o bairro é também o *lugar* em que buscam se distinguir dos demais, tanto do mundo adulto como de outros grupos de jovens. A rua é, então, como espaço público, o lugar de exposição – positiva e/ou negativa –, lugar de reconhecimento e de distinção.

Esses jovens vivem o seu universo cultural no plural, em seu sentido total, envolvendo todas as suas práticas, suas vivências e as relações de troca entre as diversas culturas, ajudando a superar as visões e categorias que tendem a simplificar a complexidade das práticas de jovens que vivem em espaços sociais caracterizados pela segregação e discriminação. O seu cotidiano constitui-se como a matéria-prima de sua existência, se efetivando a partir dos aspectos físicos, simbólicos e imaginários, não havendo divisão, separação ou mecanicismo entre o material e o simbólico, mas uma relação dialética que se expressa em um movimento caracterizado pela diversidade e complexidade, pela complementariedade e pela contraposição.

Idade, sexo, renda familiar, número de pessoas por domicílio, práticas de lazer, religião etc. são um conjunto de variáveis que dão uma dimensão mais próxima da condição de vida dos jovens pesquisados, levando-nos a perceber os seus *habitus de classe* e, por conseguinte, o que se pode caracterizar como aspectos de distinção social. O que se constata é que as condições de existência desses agentes são mediadas por esse conjunto de fatores, que se materializam no conjunto do capital global (capital econômico, capital cultural e capital social) que detêm e que produz a sua distinção sociocultural frente às outras classes ou frações de classes.

Todavia, as suas condições de existência são mediadas também pela negação ao direito de viverem a juventude com dignidade, pela falta de acesso ao trabalho, à saúde, à educação, à segurança, ao lazer e ao transporte público, reforçando o ciclo de discriminação. Esses agentes são rotulados não apenas por ocuparem um determinado espaço que, historicamente, é de segregação, mas também por conviverem cotidianamente com as *faltas* que lhes impõe a exclusão ao direito. Tais condições os levam à atribuição negativa de seu bairro e de sua região, convertendo-se em uma forma de não reconhecimento e de não identificação sociocultural, de não pertencimento, o que amplia o ciclo de discriminação e auto-discriminação, reduzindo as possibilidades de luta por transformações no campo social.

Bibliografia

ABRAMO, Helena Wendel. Condição Juvenil no Brasil Contemporâneo. In: ABRAMO, Helena Wendel e BRANCO, Pedro Paulo Martoni. **Retratos da Juventude Brasileira: Análise de uma pesquisa nacional**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, SP: Editora Papyrus, 1994. (BORDIEU, 2001)

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

_____. **A distinção. Crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouc, 2008.

BRENNER, Ana Karina *et all* . Culturas do lazer e do tempo livre dos jovens brasileiros. In: ABRAMO, Helena Wendel e BRANCO, Pedro Paulo Martoni. **Retratos**

da Juventude Brasileira: Análise de uma pesquisa nacional. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2005.

BURAWOY, Michael. **O Marxismo Encontra Bourdieu.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

CARRANO, Paulo César Rodrigues. **Os jovens e a cidade: Identidades e práticas culturais em Angra de tantos reis e rainhas.** Rio de Janeiro: Relume Dumará/FAPERJ, 2002.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário.** Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes 1998.

_____. **A discriminação negativa: cidadãos ou autóctones?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DAIRELL, Juarez.. **Juventude, grupos culturais e sociabilidade.** Disponível em: <<http://www.fae.ufmg.br/objuventude/textos/ABA2004.pdf>>. Acesso em: 12/03/2010.

LEFEBVRE, Henri. **O Direito à Cidade.** São Paulo: Editora Moraes, 1991.

MAGNANI, José Guilherme e SOUZA, Bruna Mantese (org). **Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade.** São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

MOREIRA , Maria Ignez Costa et all, Relações intergeracionais entre pais e filhos jovens universitários. In: GUIMARAES, Maria Teresa Canezin e SOUZA, Sônia M. Gomes (org.). **Juventude e Contemporaneidade: desafios e perspectivas.** Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos; Goiânia: Editora UFG: Canône Editorial, 2009.

WILLIS, Paul. **Aprendendo a Ser Trabalhador: Escola, Resistência e Reprodução Social.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

WILLIAMS, Raymond. **Literatura y Marxismo.** Barcelona: Ediciones Península, 1988.

SARTI, Cintia Andersen. O Jovem na família: o outro necessário. In: NOVAES, Regina e VANNUCHI, Paulo(Org.) **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

TOLEDO, Luiz Henrique de. Corporalidade e festa na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme e SOUZA, Bruna Mantese (org). **Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade.** São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.