

JOVENS E CIDADANIA

José Machado Pais

Introdução

O conhecimento do mundo faz-se de palavras. Elas dão-lhe sentido. Quando os habitantes de Macondo, num dia dos seus “cem anos de solidão”, foram subitamente atacados por uma espécie de amnésia, atemorizaram-se do risco de perderem o conhecimento do mundo (Márquez, 1995). Ante a ameaça de esquecimento do que representava uma árvore, uma casa, uma vaca, decidiram fazer rótulos e pendurá-los nas coisas cujo significado temiam perder: “isto é uma árvore”; “isto é uma casa”; “isto é uma vaca”... E assim as palavras acabam por nos dizer o que o mundo é quando acreditamos que o mundo é a realidade que as palavras nomeiam. Mas às vezes confundimos os nomes com a realidade por eles nomeada.¹ Isso acontece com muitos conceitos que se constituem em “realidades nominais”, como São Tomás de Aquino gostava de dizer. É o que ocorre com o conceito de *cidadania* e muitas outras definições nominais que lhe aparecem associadas, como as de “inclusão” ou “exclusão” (Martins, 2004a). Podemos fazer um rótulo com a palavra “cidadania”, mas não sabemos em que realidade o pendurar.

Com a Revolução Francesa, a ideia de *cidadania* apareceu associada à da expressão mais acabada do universalismo revolucionário. A luta pela emancipação foi feita em nome de direitos universais, em virtude de uma ideologia *assimilacionista* e, de modo algum, por respeito a uma pluralidade de culturas, cuja ideia, decerto, jamais passou pela cabeça de qualquer jacobino (Ferry, 1990; e Craith, 2004). Mas quando tratamos de ancorar o rótulo de “cidadania” à realidade presente, surgem inevitáveis problemas e interrogações. Por exemplo, como é que direitos universais podem conviver com direitos de segmentos de população que, como os jovens, abraçam modos de vida que reclamam pluralização, diferença, identidade, individualidade? Aí a estabilidade conceptual começa a esbater-se. Não por acaso, o conceito de cidadania se tem multiplicado por variados e contraditórios significados (Beiner, 1995; Bulmer e Rees, 1996). A pior coisa que podemos fazer, nestas situações, é capitularmos perante a instabilidade do rótulo. Ou ficarmos aprisionados às suas significações originais. Samuel Taylor Coleridge descrevia as *ideias* como pensamentos virados para o futuro — por contraposição aos *epigramas* que encapsulam pensamentos passados. Decididamente, o rumo a seguir é tomar-se o conceito de *cidadania* como uma ideia virada para o futuro, tendo em conta a realidade do presente. E o que a realidade do presente nos diz é que, se a ideia de cidadania continua associada à defesa de direitos universais, um dos mais relevantes

1 Comunicação apresentada na sessão inaugural do Simpósio Internacional sobre a Juventude, no Rio de Janeiro, UFRJ, Outubro de 2004.

desses direitos é, sem dúvida, o tão reclamado direito à *diferença*. Diferença que os jovens buscam, sobretudo, enquanto consumidores e produtores culturais (Rosaldo, 1994). Talvez com os jovens possamos aprender a melhor olhar as várias caras da cidadania.

Cara ou coroa?

Surpreende-me como, na linguagem corrente, os brasileiros se tratam entre si: por “caras”. Ao referirem-se a alguém como “cara” estão implicitamente a reconhecer uma individualidade, com sua inerente subjectividade, sua cara própria. Aliás, não por acaso, “cara” está etimologicamente presente no *carácter*. Entretanto, os jovens descobriram um outro termo cuja riqueza simbólica vale a pena explorar: “careta” — expressão que designa uma pessoa cheia de condicionamentos e preconceitos, intérprete de valores ultrapassados, fora de moda. Aos verdadeiros “caras” associa-se um estatuto de legitimidade (*cara legal!*). A outra face da moeda, “coroa”, designa uma pessoa de idade avançada e ideias retrógradas. Desse mundo consensual fazem parte os “caretas” — embora não seja certo que todo o consenso esteja incorporado em tal designação (Vianna, 1997: 14).

Contra o regime “careta” de estar na vida (dominado pelos “coroas”) há jovens que reivindicam novas experiências de vida, implicando ser “descarado” — isto é, actuar com atrevimento, com imprudência até, “metendo” ou “dando a cara”, “escancaradamente”. O lado “coroa” da política não lhes interessa. Num documento publicado recentemente pelo Conselho da Europa sobre a participação política dos jovens europeus (Lauritzen, Forbrig e Hoskins, 2004), o retrato que nos é dado é o de uma juventude desencantada com as instituições e os modos tradicionais de participação política. A confiança nas instituições políticas está em decréscimo, o que se reflecte num significativo abstencionismo eleitoral (Galland e Roudet, 2001). No Brasil, como em Portugal, o panorama não é diferente. Num recente inquérito abrangendo cerca de nove milhões de jovens brasileiros, dos 15 aos 24 anos, apenas 10% mostrava interesse pela política (Dayrell e Carrano, 2002). Para estes jovens, o poder *careta* procura enquadrá-los no regime dominado pelos caretas, não por acaso também designados de “quadrados”. Em contrapartida, os jovens sugerem ser por estes vistos como “desenquadrados”, “desalinhados”, “marginais”, termos que apontam para uma *exclusão* que muitos jovens transformam em oportunidade para reafirmarem, exacerbadamente, suas identidades.

Falar de cidadania implica falar de *caras*, de identidades. De identidades *individuais* (de uma pessoa, de uma voz, de uma posição, de uma subjectividade) e de identidades *grupais* (“nós”, que nos assemelhamos, em relação a “outros” que de nós se diferenciam). Ora a cidadania tem sido tradicionalmente referida a uma pessoa “universalizada”, a um “cara” impessoal. Haverá cidadania sem o reconhecimento da identidade de um “cara”? Em que medida os atributos universalistas geralmente associados à noção de cidadania dão guarida à reivindicação de subjectividades e identidades grupais? Será que o ideal de cidadania se cumpre apenas na defesa da igualdade ou, também, no reconhecimento da diferença (Benhabib,

1996). Esta cidadania que defende a autonomia do “cara”, implica o reconhecimento da afirmação de uma identidade, de uma vontade própria, de um poder de decisão (Franck, 1999). Por que razão os jovens investem tanto na sua imagem? Porque as identidades são uma construção que se logra no visual, na linguagem, nas formas de comunicação e de consumo, com recurso a múltiplas estratégias cénicas (Canclini, 1995). O corpo é palco de investimentos crescentes por parte dos jovens: tatuam-se, drogam-se, perfuram-se, adelgaçam-se, musculam-se, bronzem-se, depilam-se... As caras maquilham-se, perfumam-se, exibem-se com óculos originais, carregam penteados exóticos e coloridos (Pais e Cabral, 2004). Entre as duas Grandes Guerras a moda era governada por uma funcionalidade racional que a tornava uniforme, previsível, conformista. Hoje em dia, os jovens olham tais vigências como moda *careta*. O que conta é o cultivo da imagem de si, investida em toda a sua expressividade e sensibilidade (Negrin, 1999). O que hoje ressalta é um “ecletismo estilístico” (Connor, 1991) que efemeriza a própria moda e viabiliza a performativização de identidades construídas como marcas de uma pretensa individualidade. Não estamos apenas perante uma questão de modas (incorporadas) mas também ante a necessidade de afirmação de identidades (intervencionadas). De identidades que são socialmente ritualizadas e, nesse sentido, as tatuagens, *piercings* e outras intervenções corporais são marcas individuais, sem deixarem de ser grupais. Elas individualizam os corpos marcados mas também demarcam, originando uma diversidade de afiliações grupais (Haenfler, 2004), modos diversos de fazer falar o corpo, de multiplicar a sua capacidade linguareira. Elas reclamam formas de participação e disputa cívica baseadas na relevância do corpo e do controlo sobre o mesmo.

Num cenário de forte reivindicação de direito ao uso livre do corpo, a cidadania problematiza-se cada vez mais nos domínios do *self* e da sexualidade, reflectindo a individualização da cultura. Como sustenta Giddens (1997: 56), “os assuntos da política de vida fornecem a agenda central para o institucionalmente reprimido”. Os direitos mais apelativos são os que interferem no bem-estar individual, como é o caso dos direitos do consumidor ou dos que se centram em questões relacionadas com o género, a sexualidade, os estilos de vida, a qualidade da mesma. A possibilidade de a reprodução e a sexualidade se separarem abriu também caminho a uma variedade de vivências de afecto e de opções de vida. Assistimos cada vez mais a uma privatização dos dilemas do viver quotidiano. Dilemas que envolvem a afirmação de identidades individuais no plano da sexualidade, da expressão corporal, dos sentimentos, da realização pessoal. Os direitos sociais são mobilizadores na medida em que expressam direitos individuais. Muitos dos movimentos sociais contemporâneos são manifestações de rebeldia perante formas institucionais de repressão da individualidade (Muggleton, 2000). Realização pessoal e transformação social não são reivindicações mutuamente exclusivas (Calhoun, 1994).

Em suma, não devemos atentar apenas nos atributos (epigramas) que caracterizavam o modo tradicional e abstracto de encarar a cidadania (direitos, responsabilidades, obrigações, prerrogativas, etc.) fortemente ancorados a um “referencial adultocêntrico” (Castro, 2001: 13). Quando pensada por referência aos

jovens, a cidadania não deve estar apenas vinculada ao discurso da “integração”, passando ao lado do “reconhecimento da diversidade” (Moya, 2003: 10). Ou seja, importa também explorar os movimentos juvenis de expressão cultural, sem esquecer os *sentimentos de pertença* e as subjectividades que se investem nas relações de sociabilidade. Uma compreensão cultural desta “cidadania da intimidade” (Plummer, 2003), que contemple o universo dos sentimentos e das fantasias, ajudar-nos-á a perceber melhor a natureza dos investimentos emocionais dos jovens quando estão em jogo identidades (individuais e grupais) não determinadas por interesses racionais (Frosh, 2001).

O “mostrar a cara” tem evidentes vantagens — afirmação de uma vontade própria —, mas arrasta também a inevitabilidade de confronto com caras de ideias diferentes. Ao serem muitas vezes olhados de lado, os jovens acabam por devolver, em ricochete, as rejeições de que são alvo. Daí a contraposição do *cara* (legal) ao *coroa*, *careta* ou *quadrado*. A cidadania tem sido tradicionalmente pensada em forma de *quadratura*. Ela tem-se definido, em cada época, pelos limites que se impõe a si mesma. Daí os conceitos decorrentes de *inclusão* (dentro da quadratura) e de *exclusão* (fora da quadratura). Mas deve o exercício de cidadania ficar confinado a estratégias de encerramento — as que apenas apelam a um enquadramento cujas virtudes não se discutem? A hipótese que se debate é a do exercício da cidadania poder também expressar-se no poder inventivo das margens que se manifestam insurrectas em relação às estratégias de encerramento e que ganham todo o seu fulgor nos jogos de abertura.

As lógicas de *encerramento* e de *abertura* enfrentam-se em variadíssimos domínios da vida, como o da própria comunicação linguística (Deleuze e Guattari, 1994: 103-104). Veja-se como a língua portuguesa dos tempos coloniais se tentou impor — sem plenamente o ter conseguido — às culturas caipiras do Brasil (Martins, 2004b). A língua é uma realidade variável heterogénea, mas ela aparece normalmente subjugada por uma política de encerramento. Por isso ela vê-se homogeneizada, centralizada, estandardizada. A gramaticalidade de uma língua é um marcador de poder antes de ser um marcador sintáctico. A unidade de uma língua é fundamentalmente política. Mas, na sua vivência quotidiana, a língua participa em “jogos de abertura” — particularmente entre os que estão à margem do poder. Na fala dos jovens é comum o surgimento de uma linguagem que conota com seus próprios valores. Eles produzem uma relexicalização da linguagem; promovem um fluir de vozes que se renovam constantemente; criam palavras novas, deformam-nas ou dão novos significados às existentes. Podemos aqui invocar a dicotomia *saussureana* que opõe a língua à fala. A língua remete para um sistema de convenções e de normas que determinam como se deve falar. A fala, em contrapartida, diz respeito à prática do uso linguístico — a qual leva a que os falantes façam usos distintos da língua. A linguagem obscena de muitos jovens é de outra cena: inscreve-se num movimento polifónico que impugna ou ignora a lógica dos discursos codificados pelas gramáticas instituídas.

Sempre as gírias linguísticas se constituíram em linguagens de resistência quando se soltam nas margens sociais (Burke e Porter, 1996). A gíria dos jovens é disso prova quando contrapõem o “cara legal” ao “coroa” ou “careta”. A ironia é

muitas vezes usada para criar distâncias por parte de quem se sente olhado à distância. O cara legal pode até ser um bandido, mas não deixa de ser um cara legal. Pode falar legal, embora dominando mal a língua portuguesa. Pode ter um trabalho ilícito que é olhado como legal (prazenteiro), ou ter um trabalho que não é legal (no sentido de alienante) embora vinculado juridicamente a um contrato legal. A fala das margens recorre frequentemente a *antífrases*, isto é, expressões carregadas de ironia que exprimem o contrário do convencional. O cara legal pode exprimir uma legalidade na marginalidade, fiel aos códigos estabelecidos por esta, à margem da legalidade de outros mundos sociais.

Deleuze e Guattari (1994: 103-104) falam de línguas “altas” e “baixas”. As primeiras assentam no poder das constantes, as segundas na potência da variação. São estas possibilidades de variação que permitem os “jogos de abertura”. A chamada pobreza — seja ela linguística ou cultural — é uma restrição de constantes. Mas nada garante que a melhor forma do exercício da cidadania seja a do comprometimento cego com todo ou qualquer tipo de “constantes”, da mesma forma que nada nos garante que todo ou qualquer tipo de “variação” corresponde a uma efetiva emancipação social.

Tradicionalmente, o conceito de cidadania estabelece fronteiras e margens entre sociedades e grupos. Uns são enquadrados (os “incluídos”), outros desenquadrados (os excluídos, os marginais). Mas as margens são definidas a partir do centro, isto é, de valores que são próprios de “nós” (os enquadrados) por contraposição a “eles” (os excluídos). Evidentemente que há uma cidadania de *direitos estabelecidos* que, legitimamente, são olhados como estáveis, consensuais, constantes. O direito de voto (outrora conquistado) é um bom exemplo de direito estabelecido. Mas há também uma cidadania de novos *direitos conquistados*, cuja premência é justificada pelas circunstâncias ou necessidades mutáveis da vida. Neste caso podemos falar de uma cidadania inovadoramente participada.

Cidadania participada

Um modelo de *cidadania participada* é-nos dado por um jogo de computador que tem entusiasmado muitos jovens, ao verificarem que detêm o poder de participar na criação da sua cidade. Refiro-me ao *SimCity*, lançado em 1990, por Will Wright. O *SimCity* foi um dos primeiros jogos a explorar os fascinantes poderes da emergência *bottom up* (Johnson, 2001). Os sistemas *bottom up* contrapõem-se aos modelos deterministas *top down* que são característicos dos enquadramentos impositivos. Tanto a aprendizagem quanto o actuar *bottom up* dão-se no mundo da vida quotidiana — usando “informação local” que pode levar a um “saber global”. Nesse jogo, o mundo *bottom up* está presente pelas possibilidades de auto-organização de comportamentos emergentes. Ao contrário do que acontece com as cidades planejadas de modo *top down*, a vitalidade das cidades vem dos que informalmente circulam no espaço público da cidade: a rua. A magia da cidade vem de baixo e não dos arranha-céus onde a vida social parece estar enjaulada.

Recorrentemente, a rua é por jovens reivindicada como um palco de cultura

participativa. Vejamos o caso dos jovens *skaters*. Para eles, a rua é cenário de um compromisso com a cidade. De uma experiência sensorial da cidade feita através da escuta dos rolamentos, da visualização dos movimentos, do olfatar dos odores, da vibração corporal dos deslizamentos. Os jovens *skaters* produzem “espaços livres” no domínio das quadraturas formadas pelo “poder arquitectónico” das cidades (Menser, 1996). Que fazem os jovens *skaters* do espaço urbano da cidade? Eles reinventam-no, dando-lhe novos usos e, desse modo, produzem um novo espaço, distinto do original. O corpo do *skater* dialoga com a arquitectura do espaço por onde desliza, como se nesse “corpo a corpo” se produzisse uma nova discursividade urbana. O *skater* recusa aceitar o espaço como um dado pré-existente. Dá-lhe uma existência própria quando o desafia a usos diferentes dos previstos ou pré-estabelecidos.

As performances dos jovens *skaters* desafiam as hierarquias espaciais estabelecidas pela arquitectura convencional das cidades; promovem uma espécie de comunidade “translocal” (Willand, 1998) de contestação às fronteiras espaciais; apelam a uma reabilitação do usufruto de um “espaço total”, liberto dos constrangimentos decorrentes de planificações urbanísticas *top down*; redefinem o tecido urbano, criando-lhes novos significados, tomando o espaço numa concepção de “usos múltiplos”. A arquitectura das cidades segrega-as em espacialidades mutuamente exclusivas — de que são exemplo os condomínios fechados. Os *skaters* reivindicam uma vivência democratizada dos espaços públicos das cidades.

Os conceitos de *espacialidade* e *territorialidade* conotam com relações de poder e capacidades de inclusão e de exclusão. As cidades são aglomerações nodais espacializadas, construídas em torno de uma disponibilidade instrumental de poder social. Elas constituem-se em centros de controlo, sendo desenhadas para proteger e dominar, pondo em jogo uma subtil geografia de limites e confinamentos (Soja, 1989: 13). O que nelas verificamos é uma submissão dos espaços públicos — onde se deveria potenciar a cidadania — a fluxos tecnofinanceiros da economia. Os jovens *skaters* descobrem no espaço de regulação das cidades uma oportunidade de produção de outros fluxos: os da expressividade performativa. O espaço de regulação é um espaço pré-estabelecido, estruturado em ruas, calçadas, rotundas e semáforos que enquadram as apropriações espaciais. Mas os espaços de regulação podem também ser subvertidos. As ruas são transformadas pelos *skaters* em espaços que se afirmam por usos libertos de instâncias, movimentos que se expandem movidos por um desejo da expansão. É vê-los em rodopios de 180.º (rodando o corpo a “meia lua” e voltando a cair em cima do *skate*) ou em movimentos *flip* (rodando o skate debaixo dos pés) ou *ollie* (saltando com os *skates* nos pés). Eles usam frequentemente a expressão *drawing lines* (traçar de linhas) como se nos quisessem fazer ver que a cidade é uma folha de inscrição da sua criatividade. À sua maneira, escrevem a cidade, embora a uma escala micro-espacial, criando registos, traços, sinais reveladores, como também o fazem os jovens *graffiters*.

O espaço *estriado* (Deleuze e Guattari, 1994: 487) das cidades é recuperado pelos jovens *skaters* como um espaço *liso*. Com eles aprendemos que o espaço é muito mais do que a projecção de uma representação intelectual. É uma produção feita de movimentos, gestos, cumplicidades. O mesmo se pode pensar da cidadania. A

cidadania apenas se cumpre globalmente quando localmente é exercida. O *street-skate* sugere-nos que as cidades podem ser actuadas a partir dos seus micro-espacos, tanto quanto através de grandes projectos e planos urbanos. Os *skaters* mostram-nos que o urbano não é somente um produto, é, sobretudo, um modo de vida. A ocupação preferencial que eles fazem de espacos simbolicamente fortes, como lugares turísticos e praças históricas ou monumentais, tem uma razão de ser. É aí onde mais flagrantemente as relações sociais podem ser invertidas para criar *espacos heterotópicos* (Foucault, 1993: 422-3).

Nos movimentos dos *skaters* — também entre os *breakdancers* — é possível vislumbrar toda uma geometria operativa do fluxo e do movimento, orientada por uma pragmática da variação, oposta às invariantes geométricas euclidianas. Não por acaso esta geometria do fluido é reivindicada pelos jovens *surfistas* quando se referem à prática de *surf* com a designação “fazer fluido” (Rector, 1994). Também entre alguns *rappers* e *ravers* (nomeadamente nos géneros *jungle* e o *gangstadelic*) a forma de dançar parece sugerir uma luta feita de um fluxo de movimentos contra um inimigo ameaçador. Dançam como se fossem boxeadores ou intérpretes de artes marciais. Com gestos de quem se parece esquivar de um adversário tão temível quanto invisível.

Para os poderes hieráticos da ordem e da estabilidade toda a metamorfose é problemática, todo o pequeno intervalo de variação é diabólico. É essa mobilidade, característica do “espaço liso”, que alguns jovens procuram. Espaço de trânsitos, itinerantes, intersticiais, lugares de movimento e também de *cidadania* que se abrem a uma diversidade de usos, a uma multiplicidade de apropriações. Há uma analogia entre a dicotomia proposta por Deleuze e Guattari (1994: 487) entre “espaço liso” e “espaço estriado” e a que nos é proposta por Merleau-Ponty (1984) entre “espaço geométrico” e “antropológico”. O *espaço estriado* remete para uma espacialidade geométrica, homogénea, unívoca. O *espaço liso* sugere uma espacialidade antropológica, vivencial, fractal.

De um lado temos a *polis*, que remete para a ordem política, para a administração centralizada da cidade; de outro lado temos a *urbs*, que é o pulsar da cidade, esculpindo-se a si mesma, marcada por uma resistência ao controle da *polis* (Delgado, 1999). A *polis* é posterior à *cidade*, surgindo em finais do século XVIII, quando o *topos urbano* se vê aprisionado nas amarras engendradas por engenheiros, arquitectos e higienistas. A partir daí, dá-se um *estriamento* da cidade logo que passa a estar submetida a princípios de racionalização que se haviam concebido para instituições de enclausuramento, como as prisões, os internatos, os quartéis, as fábricas, os hospitais. Os planificadores da cidade procuravam então exorcizar as desordens, purificar as condutas, escrutinar as populações, perifizar a miséria. Instaura-se na cidade o “estado de peste”, para utilizar a consagrada expressão de Michel Foucault (1975), em *Vigiar e Punir*. A cidade transforma-se num espaço cerrado, cidade maqueta, com os cidadãos a verem os seus movimentos controlados e vigiados como agora também ocorre com as câmaras de vídeo que nos espiam em centros comerciais, edificios públicos e residenciais. É contra a cidade maqueta que se reclama uma cidade dos cidadãos, uma cidade humanizada, participada, insubmissa às modelagens de planificações deterministas e às realidades sociais (de

miséria crime ou violência) que as sustentam. A cidadania é, em certa medida, um movimento de rejeição da cidade planificada a favor da cidade praticada. De uma cidade que seja abrigo de manifestações culturais, não inevitavelmente institucionalizadas, que promovam novas expressões identitárias e inclusivas de quem a habita (Zukin, 1995). Desde que, evidentemente, não ponham em causa princípios básicos da convivência social.

A oposição *urbs/polis* é análoga à que Espinoza propôs entre *potência* e *poder*. A *urbs* é uma *potência espinoziana*, uma energia criativa. Os movimentos de *urbs* mostram quanto o poder da *polis* pode ser contestado. Esses movimentos podem ser massivos, como os que ocorrem em grandes manifestações sociais, ou constituir-se em micromovimentos que, à sua maneira, anunciam outros modos de vida. Quando a *polis* ganha consciência da *urbs* criam-se reais condições para o exercício da *cidadania participada*. É a *polis* que a tradição grega associava ao espaço público — um espaço pertencente a todos, cenário de um *logos* ao serviço da liberdade da palavra e do pensamento, espaço que remetia à praça pública —, o *ágora*, onde se defendia o direito à igualdade na diversidade das formas de falar, de pensar, de sentir e de fazer.

Sendo a cidade um espaço estriado, ela vê-se agitada por toda uma série de movimentos sociais que provocam abalos nesse fechamento que é próprio dos espaços estriados. Ao sedentarismo citadino contrapõem-se as tribos urbanas com sua filosofia nómada (Melucci, 1989; Marín e Muñoz, 2002; Almeida e Tracy, 2003; Pais e Blass, 2004). O espaço sedentário é estriado, fechado, enquanto que o espaço nómada é liso, aberto (Deleuze e Guattari, 1994: 385). O nómada circula pelo espaço liso, ocupa-o, habita-o, possui-o — esse é o seu princípio territorial. A variabilidade das direcções é uma das características essenciais dos espaços lisos, abertos a rizomas que modificam a sua cartografia. O espaço nómada é localizado, não limitado. Limitado é o espaço estriado que Deleuze e Guattari (1994: 386) denominam de “global relativo”: é um espaço *limitado* em suas partes, às que correspondem direcções constantes, separadas por fronteiras; é também um espaço limitador que restringe e exclui. A cidadania não é exclusiva do “global relativo”. Onde ela se vive em toda a sua plenitude é no *absoluto local* — um absoluto que tem sua manifestação no local. Para Deleuze e Guattari, o absoluto confunde-se com o lugar não limitado: não se trata de uma globalização ou universalização centradas em princípios abstractos ou em direitos de Estado; antes, trata-se de uma sucessão infinita de operações locais que dão lugar a uma cidadania participada.

Fluidez, empatia, trajectividades

Não esqueço os risos que provoquei quando, numa *gafieira* da cidade do Rio de Janeiro, ensaiei os meus primeiros passos de uma dança que se reclama de universal: “*for all*” ou *forró*. Na verdade, como “pé-de-elefante” que sou, limitei-me a reproduzir os passos elementares que esquematicamente me haviam ensinado: dois para a esquerda, dois para a direita. Mas toda a minha boa vontade não impediu que me cobrassem a forma *quadrada* como dançava. Só muito depois descobri que o

forró entrecruza movimentos fixos (dois para a esquerda, dois para a direita) com movimentos variáveis que não se circunscrevem ao chamado “arrasta-pé”. Foi quando me incitaram: “solta os quadris!”. Apercebi-me então que a alma do forró não está apenas nos pés mas no jeito de mover o corpo, ou melhor, na harmonia dos corpos dançantes, nas suas linhas melódicas e rítmicas que tipificam diferentes géneros: “bate-cocha”, “rala-bucho”, “pela-ovo”... De um modo geral, os jovens dançam de uma forma que explora muito mais a fluidez dos corpos. Por exemplo, o *funk* é uma variação contínua, é um contínuo desenvolvimento da forma, é a fusão da harmonia com a melodia em benefício de uma libertação dos valores rítmicos e dos constrangimentos de quadratura. Esta ideia de fluidez faz-nos pensar em duas possíveis caras da cidadania, ideia originalmente apresentada por Urry (2000), quando em cada um dos pratos da balança da sua análise coloca dois diferentes tipos de cidadania: “*citizenship of stasis*” e “*citizenship of flows*”. Da mesma forma que podemos contrapor um forró monótono (“arrasta-pé”) a um forró dinâmico e envolvente (emocional, malandro), também podemos enfrentar uma cidadania *abstracta e estática* a uma cidadania *fluida e empática*.

A ideia de fluidez é cara a muitas das culturas juvenis. É o que acontece com os jovens *skaters*, como vimos. As suas performances dão razão a Manuel Castells (1996), quando afirma que o “espaço dos fluxos” substitui o “espaço dos lugares”, ideia que não anda longe da que defende Guattari (1986) ao sugerir a proliferação, nas cidades do mundo moderno, de redes rizomáticas multidimensionais envolvendo processos técnicos, científicos e artísticos cuja principal decorrência seria a produção de subjectividades. Esta produção de subjectividades dá-se em muitas outras culturas juvenis que exploram novas formas de sensibilidade, a partir das margens (Gelder e Thornton, 1997). Tomemos o exemplo da cultura *rave*. O verbo *rave* é um verbo intransitivo que literalmente significa: delirar, tresvariar, estar fora de si, disparatar, falar como um louco, incoerentemente, com sonoridades furiosas... Não por acaso o verbo *rave* é intransitivo. Diz-se que um verbo é intransitivo quando exprime uma acção ou estado que não passa do sujeito (os verbos intransitivos não pedem complemento directo). De facto, a cultura *rave* é uma cultura de aceleração sem destino. Assenta na produção de sensações sem aparente referente. Numa festa *rave* apenas se celebra a celebração, num fervor sem objectivo.

Num certo sentido, a cultura diz-nos de onde viemos e para onde vamos. No caso da cultura *rave* não é assim, tudo parece resumir-se a sensações, perdem-se os referentes e os significados. Os signos não se concebem imobilizados em qualquer significado (signo-ficado). São livres de fluir com as sensações (não ficam, vão). Os aspectos intransitivos da cultura *rave* — o melhor dos caminhos é o que leva a lado nenhum — encontram-se presentes nos efeitos da química das drogas que lhes dão suporte. O *ecstasy* incita a uma espécie de fervor flutuante, a uma energia que se mobiliza para lado nenhum: ou melhor, para a depressão, a ressaca, a fragilidade mental, a melancolia. Por aqui vemos que nem sempre as culturas de fuga à banalidade da vida urbana se traduzem em emancipação. Muitas vezes, elas são manifestações alienantes de resistência a essa mesma banalização de vida (Wooden e Blazak, 2001).

De facto, o que caracteriza a música *rave* nos seus diferentes estilos

(*dark/side/hardcore, darkore, jungle*) é a imagem festivamente sinistra da paranóia, da confusão (Reynolds, 1998). O *ecstasy* tem um papel relevante na forma como a música é vivida nas *rave parties* (Saunders, 1995). Trata-se de uma droga que, como dizem os farmacólogos, exerce um *efeito de potenciação*. Não apenas ao nível da introspecção, mas também no da promoção de uma abertura empática em relação aos demais, que leva a um estado de *loved up* (capacidade amorosa). A música *rave*, com sua textura sinestésica, seus ritmos contagiosos, potencia os efeitos do *ecstasy*, ajudando à libertação do corpo, ao desprendimento da fala. Não é por acaso que a chamada “droga do amor” tem sido designada como uma droga “torrente”, já que em sua impetuosidade dissolve as rigidezes corporais e psicológicas, libertando sensações múltiplas de conexão. Dir-se-ia que o *ecstasy* é como que uma “cápsula de zen” que provoca um estado de receptividade e de entrega, um desejo de se deixar ir na fluidez de sonoridades confusas (e fusionantes) e de contactos pessoais (e sensoriais). Na dança *rave* o que sobressai são gestos corporais abertos, braços levantados, estendidos ao céu, como se fossem expressão de uma rendição mística. A cultura *rave* é um exemplo do que Deleuze e Guattari (1994) designaram de “máquina desejante”, ou seja, um sistema não centrado, não hierárquico, não significante, definido essencialmente pela ideia de circulação. De facto, o corpo do *jovem raver* converte-se numa região contínua e autovibradora de intensidades cujo fluir passa ao lado de qualquer orientação dirigida a uma culminação. O êxtase que se persegue é provocado por um desejo do inalcançável.

Não poderão todas estas subversões de margem ser convertidas ao *mainstream*? É certamente o que acontece quando são transformadas em “moda”. E também pode ocorrer que sejam usadas pelo poder dos cifrões. É nisso que pensamos quando falamos das redes de traficantes de droga que fazem das culturas juvenis suas coutadas de caça. Para Deleuze e Guattari (1994: 389), uma das características do Estado — mas também da especulação capitalista — é a de usar “espaços lisos como meio de comunicação ao serviço do espaço estriado”. O mesmo se passa quando as políticas de inclusão da cidadania se alimentam da exclusão: “Para qualquer Estado não é apenas vital vencer o nomadismo, como também controlar as migrações e, mais genericamente, reivindicar uma zona de direitos sobre todo o exterior” (*idem*). Essa é uma cidadania que inclui na base da exclusão; que controla os fluxos de população, bens e serviços para melhor os dirigir.

Sugerimos que as margens podem ser produtoras de resistência, de criatividade, de formas “re-activas” de cidadania cultural (Blackman e France, 2001) que se rebelam contra formas arcaicas de cidadania imposta. No entanto, se é certo que as margens culturais de onde emergem as mais criativas culturas juvenis se podem constituir em territórios de crítica aos poderes estabelecidos, também podem por estes ser absorvidas, como acontece com boa parte das criações musicais. Ou, então, converter-se em formas de pura alienação social. Vimos também que alguns jovens — como *skaters, graffitis, rappers*, etc. — fazem do urbano uma forma de vida dominada por sociabilidades minimalistas e expressivas. A expressão é uma forma de libertação: uma pressão que se exterioriza. Contramovimento de fuga à repressão. Vimos também que a rua é reivindicada como espaço de criatividade e de emancipação, onde as ritualidades juvenis aparecem como uma espécie de

celebração da diferença e da autonomia. As culturas juvenis não são apenas “culturas de resistência” (Haenfler, 2004), são formas de reivindicação de uma *existência* nem sempre objecto de reconhecimento social (Honneth, 1997).

Porque é que alguns jovens se envolvem em condutas de risco? Porque elas possibilitam pôr em acção dotes de ousadia e de habilidade, logrando uma efectividade da qual carecem em situações rotineiras. A excitação do risco alimenta-se de uma “coragem de existir” — coragem que se demonstra na exposição ao risco e na submissão à qualidade de prova. O que conta, para alguns jovens, parece ser a possibilidade que têm de, numa fase de vida em que a maioria dos discursos dominantes lhes outorgam um vazio de poder, se entregarem a actividades cuja visibilidade é incrementada pelos riscos (reais ou pressentidos) que lhes aparecem associados. Ao envolverem-se em condutas de risco (Pais e Cabral, 2004) os jovens exibem atributos de destemor, virilidade, etc.

Nenhuma cidadania pode ser reivindicada quando o acesso à autonomia é vedado. Embora os jovens sejam considerados dependentes de socializações de várias ordens, eles reclamam direitos de autonomia. Os estudos da juventude foram tradicionalmente dominados por paradigmas que reflectiam a forma como ideologicamente os jovens eram representados: isto é, dependentes, não autónomos. Hoje em dia, mesmo no espaço doméstico, os jovens encontram-se expostos ao exterior. No refúgio do espaço doméstico, a televisão e a internet são janelas abertas para um mundo ao qual todos acedem (Postman, 1983). Esta exposição aos *media* e às novas tecnologias deu aos jovens um poder de que outrora não desfrutavam. Enquanto que para se ser produtor se necessita de aprendizagens específicas, para se ser consumidor basta ter-se preferências.

O outrora, o protecționismo em relação às crianças e o enclausuramento destas em casa ou na escola levava a que, perante atitudes mais desprendidas, se dissesse que o petiz estava a “sair da casca”, como se o seu universo de vida fosse um ovo, um casulo familiar. Hoje em dia a casca do casulo quebrou-se por efeito, designadamente, das novas tecnologias (Hutchby e Moran-Ellis, 2001). A comunicação mediada pelas novas tecnologias cria condições para o desenvolvimento de uma “economia electrónica” (Lanham, 1993) que escapa aos constrangimentos que a espacialidade exerce sobre a comunicação. As clássicas democracias da Grécia e Roma eram participativas porque assentavam em relações interpessoais. Pesquisas recentes mostram que, mesmo em relação a alguns jogos violentos de computador, os jovens têm oportunidade de desenvolver um espírito cooperativo, de solidariedade e interajuda, permitindo que, por outro lado, se libertem de sentimentos de ansiedade e frustração que pautam uma boa parte dos seus quotidianos. Tais jogos podem ser lugar de expressão de emoções socialmente reprimidas (Nachez e Schmoll, 2003/4). Por outro lado, o uso dos telemóveis pode também associar-se a uma reinvenção da individualidade ou ser suporte de sociabilidades conspícuas. Quando os jovens se distinguem pelo uso que fazem de determinados objectos (um telemóvel, uma prancha de *skate*, uns ténis de marca...) é caso para falar da “vida social” desses mesmos objectos (Appadurai, 1986).

Tomando as ideias de comunicação, fluidez, espaços de abertura, “sair da casca”, etc., retomemos, então, as reflexões sobre cidadania. Se o conceito tradicional

de cidadania remete para a ideia de uma relação de pertença (a uma comunidade, a uma cultura, a uma nação), qual a capacidade heurística desse conceito numa sociedade onde as relações de pertença são múltiplas, fragmentadas, passageiras? Provavelmente, quando se diz que a cidadania está ligada ao solo e ao sangue, esquece-se o trajecto, isto é, as redes sociais que ligam os indivíduos (Irigaray, 2000). As ciências sociais exploram muito o “objectivo” e o “subjectivo” mas muito pouco o “trajectivo” — feito de contactos, aproximações, deambulações. Provavelmente, Paul Virilio não foi praticante de *skate*. Mas ele desperta-nos para a ideia de uma *cidadania trajectiva* (Virilio, 2000) porque, na medida em que foi urbanista, deu-se conta de que o urbano é um tecido de trajectos.

Políticas de juventude: “o chão que elas (não) pisam”

Fazendo uso alegórico do título de um romance de Salman Rushdie (*The Ground Beneath her Feet*), coloco agora em debate uma última questão: por que razão existem abundantes intervenções políticas dirigidas à juventude mas nem sempre elas resultam eficazes? Por outras palavras, que faz com que boas políticas no papel (em termos legislativos) não cumpram adequadamente o seu papel (em termos práticos)? Possivelmente, algumas políticas de juventude são planeadas desvalorizando os contextos reais de sua aplicação (“*a terra que elas pisam*”), onde o *trajectivo* ganha relevância.

O essencial é que os decisores políticos estejam em condições de *planear* adequadamente as suas intervenções. Com que instrumentos? As raízes etimológicas do verbo *planear* desprendem um outro termo, da mesma família, que é *explanar*, isto é, *explicar*. *Explanar* como condição necessária para *planear*. Quer isto dizer que os bons prognósticos (da acção política) devem assentar em bons diagnósticos (da investigação). As políticas de intervenção podem ser equívocas se não *ancorarem* em estudos rigorosos da realidade, se a deixam perder de vista. Daí que por analogia às *grounded theories* (teorias ancoradas à realidade) proponha agora o conceito de *grounded policies*: políticas de intervenção que tenham sempre por referência o chão que elas pisam.

As intervenções políticas caracterizam-se por mobilizarem instrumentos, medidas ou programas de acção. Aliás, normalmente, essas intervenções baseiam-se em *programas*, que mais não são do que princípios orientadores de acção. Mas como actuam os agentes que são objecto desses programas? De acordo com os contextos da acção. Na lógica da programação distinguem-se diferentes tipos de contextos (Russell e Norcig, 1995). Por exemplo, o jogo de xadrez é um contexto *acessível* (conhecemos todas as suas regras), *determinístico* (os movimentos das pedras têm efeitos determinados), *estático* (o contexto do jogo não muda enquanto o jogador está jogando) e *discreto* (há um número fixo de possíveis lances de jogo). Em contrapartida, os contextos da acção humana são tudo o contrário: frequentemente inacessíveis, não determinísticos, dinâmicos, não discretos. Ou seja, as políticas de juventude têm por objecto uma realidade complexa: não apenas porque as trajectórias dos jovens são complexas, mas porque elas decorrem em terrenos labirínticos (Pais, 2001).

Numa pesquisa etnográfica que realizei (Pais, 1993) numa ilha atlântica portuguesa (Santa Maria dos Açores), constatei que alguns jovens estudantes procuravam áreas de estudo que não existiam na ilha (em Portugal, quando finalizam a escolaridade obrigatória, os jovens são obrigados a escolher uma área de especialização de acordo com os cursos universitários que pretendem seguir). O Ministério da Educação, perante estes “dados”, aparentemente “objectivos”, decidiu satisfazer as supostas pretensões dos estudantes, numa lógica de “oferta-procura”; as escolas secundárias de Santa Maria passaram a fornecer especializações nas áreas até então mais procuradas. Surpreendentemente, os jovens passaram a preferir as áreas que tinham sido extintas por falta de procura.

Como interpretar este paradoxo? Desconfiando dos “dados” aparentemente “objectivos” e investigando os *contextos subjectivos* e *trajectivos* de opções tão inesperadas que nos apontam para objectividades ocultas. Santa Maria é uma pequena ilha perdida no Atlântico. O sonho de muitos dos seus habitantes é emigrarem: para o Brasil, Estados Unidos, Canadá ou Lisboa. Os jovens da ilha cresceram na teia destas idealizações trajectivas. O sonho que acalentam é também o de saírem da ilha. A qualquer pretexto. Por exemplo, a pretexto de seguirem áreas de estudo que não existam na ilha. Aliás, fora da ilha é também mais provável arranjar namorado(a) que facilite a evasão da ilha. Desta forma, as estratégias conjugais aparecem fortemente imbricadas com as estratégias escolares e profissionais.

O caso referido é sugestivo porque mostra que as políticas de intervenção (de emprego ou educacionais) podem ser equívocas se não se ancoram em estudos rigorosos da realidade. É por esta razão que sugiro o conceito de *grounded policies* — isto é, políticas de intervenção que tenham sempre por referência o chão que elas pisam, os *contextos de vida* (objectivos, subjectivos e trajectivos) daqueles a quem elas se dirigem. O “problema da participação juvenil” tem emergido como reflexo de uma conceptualização de carácter “instrumental” que se fundamenta numa “educação para o trabalho; trabalho para a consecução de uma cidadania normalizada; cidadania como categoria estável de direitos e obrigações” (Reguillo, 2004: 50). Raramente essa problematização questiona o sentido do sistema de educação que temos, a desigual estrutura de oportunidades do sistema de emprego, a crise de representatividade dos sistemas político-partidários.

E vamos ao cerne da questão. Vimos que alguns jovens reclamam, no fundo, uma cidadania diferente daquela que lhes é oferecida. Daí que as suas *performatividades* possam ser lidas como sinais de inquietação em relação a “sistemas cerrados” que lhes ensombream o futuro. Não é por acaso que estas performatividades se ritualizam em domínios da vida quotidiana mais libertos dos constrangimentos institucionais. Quais são esses domínios? Os do lazer, do lúdico, do cultural. Nestes termos, faz todo o sentido atrair o debate da cidadania e da participação social para o campo cultural (Stevenson, 2001 e 2003).

Nestas culturas performativas — tantas vezes incompreendidas — temos o fluir de uma energia injustamente desprezada. Temos um desejo de participação, de protagonismo. Temos possíveis rotas de abertura ao futuro, que pesquisadores e decisores políticos não poderão deixar de levar em linha de conta, quando pensam nos instrumentos para orientar as políticas de juventude. Muitas das

performatividades das culturas juvenis são também manifestações de uma “arte aberta”, como diria Eco (1968) ao caracterizar o barroco. Arte aberta ao futuro. Desenhar políticas de juventude é desenhar *mapas de futuro*. Mas não valeria a pena desenhá-los se não houvesse viajantes para os percorrer. Que sentido podem os jovens dar à política se se sentem fora dela?

Se o conceito de cidadania pressupõe uma efectiva participação e filiação numa dada comunidade (Marshall e Bottomore, 1992), pressupõe também um reconhecimento comunitário dessa pertença. Um cidadão é um “igual” cuja autonomia deve ser reconhecida, cujos projectos devem ser respeitados. Ora o que acontece com alguns jovens? Nem a sociedade os vê como iguais, nem os próprios se pretendem afirmar como “iguais”, embora travem aguerridas “lutas de reconhecimento” (Honneth, 1997). Há jovens que não podem nem querem viver com os padrões prevalecentes da sociedade. O conformismo assusta-os. Ou a possibilidade de serem engessados em “moldes de comportamento”. Negam-se a serem tomados como marionetas penderes de fios de aço de políticas de juventude que apenas os pretendem “enquadrar”.

Quer isto dizer que os “direitos” para serem reconhecidos têm de ser socialmente internalizados como viáveis na sua condição de possibilidade. Somos cidadãos na medida em que sejamos capazes de levar em conta a atitude do outro, num reconhecimento que pressupõe intersubjectividade, trajectividade. E nem sempre as preocupações e aspirações dos jovens são levadas em linha de conta. Por isso são críticos em relação a direitos que não os fazem passar da “cepa torta”. Em que se traduz essa cidadania da “cepa torta”? Em direitos civis de propriedade entre quem nada tem. Em direitos políticos de voto entre quem nunca é votado. Em direitos sociais como os de livre acesso à educação que por sistema têm o condão de repelir os que a ela acedem com mais dificuldade. É que a cidadania da “cepa torta” é regida por princípios universalistas que ignoram as necessidades particulares a que respeitam as diferentes identidades. É uma cidadania que tende a olhar os cidadãos como iguais quando, na realidade, eles são diferentes. Enfim, é uma cidadania que abraça os mitos homogeneizadores perante uma realidade heterogénea, de diferentes grupos culturais e sociais. O que não significa que a cidadania participada se tenha de transformar numa cidadania céptica, onde a glorificação da diferença levaria a uma *balcanização* de essenciais valores universais e cosmopolitas, sem os quais a vida em sociedade se tornaria insuportável.

Referências bibliográficas

- Almeida, Maria Isabel Mendes de, e Kátia Maria de Almeida Tracy (2003), *Noites Nómadas: Espaço e Subjetividade nas Culturas Jovens Contemporâneas*, Rio de Janeiro, Rocco.
- Appadurai, Arjun (org.) (1986), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Beiner, Ronald (org.) (1995), *Theorizing Citizenship*, Nova Iorque, Suny Press.

- Benhabib, Seyla (org.) (1996), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.
- Blackman, Shane, e Alan France (2001), "Youth marginality under 'postmodernism'", em Nick Stevenson (org.), *op. cit.*, pp. 180-197.
- Bulmer, Martin, e Anthony M. Rees (orgs.) (1996), *Citizenship Today: The Contemporary Relevance of T. H. Marshall*, Londres, UCL Press.
- Burke, Peter, e Roy Porter (orgs.) (1996), *Línguas e Jargões: Contribuição para uma História Social da Linguagem*, São Paulo, Unesp.
- Calhoun, Craig J. (1994), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell.
- Canclini, Néstor Garcia (1995), *Consumidores y Ciudadanos: Conflictos Multiculturales de la Globalización*, México, Grijalbo.
- Castells, Manuel (1996), *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 1 (The Rise of Network Society), Malden, Blackwell.
- Castro, Lúcia Rabello de (org.) (2001), *Subjetividade e Cidadania*, Rio de Janeiro, Editora Lidadador.
- Connor, Steven (1991), *Postmodernist Culture*, Oxford, Blackwell.
- Craith, M. Nic (2004), "Culture and citizenship in Europe: questions for Anthropologists", *Social Anthropology*, 12 (3), pp. 289-300.
- Dayrell, Juarez, e Paulo César Carrano (2002), "Jóvenes en Brasil: Dificultades de finales del siglo y promesas de un mundo diferente", *Jóvenes: Revista de Estudios sobre Juventud*, 6 (17), Julho-Dezembro, México, pp. 160-203.
- Deleuze, Gilles, e Félix Guattari (1994), *Mil Mesetas*, Valência, Pré-textos (1.ª edição em Francês, 1980).
- Delgado, Manuel (1999), *El Animal Público*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Eco, Umberto (1968), *Obra Aberta*, São Paulo, Editora Perspectiva.
- Ferry, Luc (1990), *Homo Aestheticus*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1993), "On other spaces: utopias and heterotopias", em Joan Ockman (org.), *Architecture Culture 1943-1968*, Nova Iorque, Rizzoli, pp. 422-423.
- Franck, Thomas M. (1999), *The Empowered Self: Law and Society in the Age of Individualism*, Oxford, Oxford University Press.
- Frosh, Stephen (2001), "Psychoanalysis, identity and citizenship", em Nick Stevenson (org.), *op. cit.*, pp. 62-73.
- Galland, Olivier, e Bernard Roudet (2001), *Les Valeurs des Jeunes*, Paris, L'Harmattan.
- Gelder, Ken, e Sarah Thornton (1997), *The Subcultures Reader*, Londres, Routledge.
- Giddens, Anthony (1997), *Modernidade e Identidade Pessoal*, Oeiras, Celta Editora.
- Guattari, Félix (1986), *Questionnaire: Answer*, Nova Iorque, Zone 1/2.
- Haenfler, Ross (2004), "Rethinking subcultural resistance", *Journal of Contemporary Ethnography*, 33 (4), pp. 406-436.
- Honneth, Axel (1997), *La Lucha por el Reconocimiento*, Barcelona, Crítica (1.ª edição em Alemão, 1992).
- Hutchby, Ian, e Jo Moran-Ellis (orgs.) (2001), *Children, Technology and Culture: The Impacts of Technologies in Children's Everyday Lives*, Londres, Routledge.
- Irigaray, Luce (2000), *Democracy Begins Between Two*, Londres, Athlone Press.

- Johnson, Steven (2001), *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities and Software*, Nova Iorque, Scribner. (Tradução em português: *Emergência: A Vida Integrada de Formigas, Cérebros, Cidades e Softwares*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003).
- Lanham, Richard A. (1993), *The Electronic World: Democracy, Technology and the Arts*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lauritzen, Peter, Joerg Forbrig, e Bryony Hoskins (2004), *What About Youth Political Participation?* Estrasburgo, Éditions du Conseil de l'Europe.
- Marín, Martha, e Germán Muñoz (2002), *Secretos de Mutantes*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Márquez, Gabriel García (1967, 1995), *Cem Anos de Solidão*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- Marshall, Thomas Humphrey, e Tom Bottomore (1950, 1992), *Citizenship and Social Class*, Londres, Pluto Press.
- Martins, José de Souza (2004a), "Para compreender e temer a exclusão social", *Vida Pastoral*, XLV (239), São Paulo, Editora Paulus, Novembro-Dezembro, pp. 3-9.
- Martins, José de Souza (2004b), "A dupla linguagem na cultura caipira", em José Machado Pais e outros (orgs.) (2004), *Sonoridades Luso-Afro-Brasileiras*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 189-226.
- Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Filadélfia, Temple University Press.
- Menser, Michael (1996), "Becoming-heterarch: on technocultural theory, minor science, and the production of space", em Aronowitz, Stanley e outros (orgs.) (1996), *Technoscience and Cyberculture*, Nova Iorque, Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984), *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Península.
- Moya, Juan Sandoval (2003), "Ciudadanía y juventud: el dilema entre la integración social y la diversidad cultural", *Última Década*, 19, Viña del Mar, Novembro.
- Muggleton, David (2000), *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style*, Oxford, Berg.
- Nachez, Michael, e Patrick Schmoll (2003/4), "Violence et sociabilité dans les jeux vidéo en ligne", *Sociétés*, 82, pp. 6-16.
- Negrin, Llewellyn (1999), "The self as image: a critical appraisal of postmodern theories of fashion", *Theory, Culture and Society*, 16 (3), pp. 99-118.
- Pais, José Machado (1993), "Aventuras, desventuras e amores na ilha de Santa Maria dos Açores", *Análise Social*, XXVIII (123-124), pp. 1011-1041.
- Pais, José Machado (2001), *Ganchos, Tachos e Biscates: Jovens, Trabalho e Futuro*, Porto, Âmbar.
- Pais, José Machado, e Manuel Villaverde Cabral (orgs.) (2004), *Condutas de Risco, Práticas Culturais e Atitudes Perante o Corpo: Inquérito aos Jovens Portugueses*, Oeiras, Celta Editora.
- Pais, José Machado, e Leila Maria da Silva Blass (orgs.) (2004), *Tribos Urbanas: Produção Artística e Identidades*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Plummer, Ken (2003), *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*, Seattle, University of Washington Press.
- Postman, Neil (1983), *The Disappearance of Childhood*, Londres, W. H. Allen.
- Rector, Mónica (1994), *A Fala dos Jovens*, Petrópolis, Vozes.

- Reguillo, Rossana (2004), "La performatividad de las culturas juveniles", *Revista de Estudios de Juventud*, 64, Madrid, pp. 49-56.
- Reynolds, Simon (1998), *Energy Flash: A Journey through Rave Music and Dance Culture*, Londres, Picador.
- Rosaldo, Rossana (1994), "Cultural citizenship and educational democracy", *Cultural Anthropology*, 9 (3), pp. 402-411.
- Russell, Stuart, e Peter Norcig (1995), *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, Nova Jérsea, Prentice Hall.
- Saunders, Nicholas (1995), *Ecstasy and the Dance Culture*, Nova Iorque, Saunders.
- Soja, Edward W. (1989), *Postmodern Geographies*, Londres, Verso.
- Stevenson, Nick (org.) (2001), *Culture & Citizenship*, Londres, Sage.
- Stevenson, Nick (org.) (2003), *Cultural Citizenship: Cosmopolitan Questions*, Glasgow, Open University Press.
- Urry, John (2000), "Global flows and global citizenship", em E. F. Isin (org.), *Democracy, Citizenship and the Global City*, Londres, Routledge.
- Vianna, Hermano (1997), *Galerias Cariocas: Territórios de Conflitos e Encontros Culturais*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Virilio, Paul (2000), *Cibermundo: A Política do Pior*, Lisboa, Teorema.
- Willand, Michael Nevin (1998), "Seance, trickknowlogy, skateboarding and space of youth", em Joe Austin e Michael Nevin Willard (orgs.), *Generations of Youth: Youth Cultures and History in Twentieth-Century America*, Nova Iorque, New York University Press, pp. 327-346.
- Wooden, Wayne S., e Randy Blazak (2001), *Renegade Kids, Suburban Outlaws: From Youth Culture to Delinquency*, Belmont (CA), Wadsworth.
- Zukin, Sharon (1995), *The Cultures of Cities*, Oxford, Blackwell.

José Machado Pais, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e ISCTE. *E-mail*: Machado.Pais@ics.ul.pt

Resumo/abstract/résumé/resumen

Jovens e cidadania

O conceito de "cidadania" presta-se a controversos problemas de operacionalidade sociológica. Por exemplo, como é que direitos universais podem conviver com direitos de segmentos de população que, como os jovens, abraçam modos de vida que reclamam pluralização, diferença, identidade, individualidade? Tendo presentes algumas manifestações de cultura juvenil, discute-se o significado sociológico de uma cidadania fluida e empática, feita de trajectividades, onde o desejo de participação, protagonismo e evasão pode aparecer associado a formas latentes de alienação ou emancipação.

Palavras-chave Jovens, cidadania, participação, identidades.

Youth and citizenship

The concept of 'citizenship' serves a useful purpose in controversial issues of sociological operationality. How, for instance, can universal rights co-exist with the rights of population segments that embrace life-styles demanding pluralism, difference, identity and individuality, as in the case of the youth? In the light of certain manifestations of youth culture, the discussion addresses the sociological meaning of a fluid and empathetic citizenship, made up of trajectivities, where the desire for participation, protagonism and evasion may appear associated with latent forms of alienation or emancipation.

Key-words Youth, citizenship, participation, identities.

Jeunes et citoyenneté

Le concept de "citoyenneté" suscite des problèmes controversés d'opérationnalité sociologique. Par exemple, comment concilier des droits universels avec des droits de segments de la population qui, comme les jeunes, embrassent des modes de vie qui exigent pluralisation, différence, identité, individualité ? À partir de certaines manifestations culturelles des jeunes, cet article se penche sur la signification sociologique d'une citoyenneté fluide et empathique, faite de trajectivités, où le désir de participation, de protagonisme et d'évasion peut s'exprimer associé à des formes latentes d'aliénation ou d'émancipation.

Mots-clés Jeunes, citoyenneté, participation, identités.

Jóvenes y ciudadanía

El concepto de ciudadanía se presta a controvertidos problemas de operatividad sociológica. Por ejemplo, ¿cómo pueden derechos universales convivir con derechos de segmentos de población que, como los jóvenes, abrazan modos de vida que reclaman pluralización, diferencia, identidad, individualidad? Teniendo presentes algunas manifestaciones de cultura juvenil, se discute el significado sociológico de una ciudadanía fluida y empática, hecha de trayectividades, en donde el deseo de participación, protagonismo y evasión puede aparecer asociado a formas latentes de alienación o emancipación.

Palabras-clave Jóvenes, ciudadanía, participación, identidades.