

## Seção Estudos

### **SOBRE A INCONSTÂNCIA DA ALMA JOVEM OU POR QUE A JUVENTUDE NÃO ESTÁ EM CRISE?**

### **ON THE INCONSTANCY OF THE YOUNG “SOUL” OR WHY THE YOUTH IS NOT IN CRISIS?**

*João Batista de Menezes Bittencourt*<sup>12</sup>

#### **RESUMO**

O presente artigo de conotação ensaística se propõe a refletir sobre o fenômeno da transgressão juvenil na contemporaneidade. A ideia central é questionar as inúmeras abordagens construídas por algumas vertentes da sociologia e da psicologia, que continuam pautadas na afirmação de que a juventude está em crise, seja pela saturação do imaginário moderno ou pelo desaparecimento da autoridade simbólica. Buscamos apresentar a transgressão como um movimento de ordem subjetiva, aqui apresentada sobre uma perspectiva relacional, ou seja, algo produzido num intenso embate de forças entre os mecanismos socializadores e a capacidade “desejante” dos indivíduos. A partir do aporte teórico construído pela chamada antropologia simétrica Latour, Strathern, Ingold, Viveiros de Castro, propomos uma interpretação diferenciada desse fenômeno, levando em consideração a complexidade que reside nas manifestações juvenis; um convite a uma *antropologia da juventude* que possibilite a compreensão daquilo que foge do nosso olhar adulto-normativo. Não se trata de fazer uma apologia à transgressão juvenil como algo benéfico, liberador, mas sim de compreendê-la como parte da multiplicidade que caracteriza as culturas jovens. Para isso, é preciso que deixemos de lado o velho modelo das representações de viés platônico, que subordina a diferença às semelhanças, e que busca, através das identidades, descartar o indizível, o inaudível e o invisível, por estes provocarem ruídos desestabilizadores.

**Palavras-chave:** Juventude; Transgressão; Resistência.

## INTRODUÇÃO

*“Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante”. (NIETZSCHE em Assim falou Zaratustra - Prólogo, § 5)*

Nas últimas décadas, a preocupação com os “rumos da juventude” se tornou um dos temas de maior destaque na sociedade brasileira. Educadores, psicólogos, sociólogos, antropólogos, todos empenhados em encontrar uma resposta satisfatória que possa, de alguma maneira, permitir uma leitura coerente das práticas juvenis “desordenadoras”. O esforço em construir um discurso sistemático sobre as manifestações encabeçadas por esses indivíduos configura uma das estratégias mais eficazes de controle (micro)político de nossa época, permitindo, através de conceitos totalizantes e taxonomias diversas, um possível esquadramento do jovem e conseqüentemente de sua subjetividade. Da mesma forma que no início do século XIX, Foucault (1987) observou a busca desenfreada por uma “pedagogização” do corpo da criança, verificando-se contemporaneamente um dispositivo de poder semelhante incidindo sobre as subjetividades juvenis. Podemos exemplificar essa tentativa de esquadramento através da noção de “crise identitária”, que de tão comentada por psicólogos e pedagogos (e por que não dizer por cientistas sociais) tornou-se parte do léxico de pais e mães aflitos com as mudanças de comportamento de seus filhos. Diante da falta de explicação frente ao novo, criou-se um conceito para assim ser possível colocar um molde sobre a revolta, e, dessa forma, apontar procedimentos adequados para contê-la. Coube à ciência dá as coordenadas.

Neste artigo em tom ensaístico, vislumbramos a possibilidade de uma “positivação” desse velho jargão “psicologizante”, percebendo a mesma como possibilidade de resistência, uma forma de dizer não ao aprisionamento trazido pelas identidades pré-fixadas. Na contramão das análises que insistem em classificar as práticas juvenis contemporâneas como resultado do desaparecimento da autoridade simbólica, representada pelo declínio das instituições socializadoras (família, estado, escola), buscamos perceber essas

manifestações como resultado de algo mais complexo encontrado no apetite insaciável pela vida; potência jovem que não se deixa aprisionar. Em meio a um período turbulento de inúmeras transformações políticas, hibridizações culturais, aumento do consumo, vemos emergir uma nova *cartografia* juvenil, traduzida na “erotização” do encontro por intermédio dos agrupamentos urbanos, nas mutações corporais, nas práticas de risco. Diante desse contexto, faz-se necessário a reivindicação de uma “espontaneidade metodológica”, semelhante àquela desenvolvida por Massimo Canevacci em “Culturas Extremas” (2005), que interpela “toda e qualquer moral holística e toda e qualquer implacável estatística”.

Percebemos atualmente nas ciências sociais – especialmente na antropologia – um movimento nesse sentido, que visa à construção de análises mais “sensíveis”, destituindo o encantamento exercido pela autoridade etnográfica e buscando uma aproximação daquilo que escapa aos esquemas conceituais totalizantes. Dentre aqueles que vêm repensando esses conceitos, entre eles, a própria ideia de sociedade, privilegio os nomes de quatro pensadores: Tim Ingold, Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro e Marilyn Strathern. Apoiado em suas análises, me disponho a refletir sobre as noções usuais de *juventude* e *jovem*, pois, penso que essas categorias precisam ser repensadas levando em consideração a multiplicidade que caracteriza as manifestações juvenis contemporâneas. Um convite a uma *antropologia da juventude* que possibilite a compreensão daquilo que foge do nosso olhar adulto-normativo. Não se trata de fazer uma apologia à transgressão juvenil como algo benéfico, liberador, mas sim de compreendê-la como parte da multiplicidade que caracteriza as culturas jovens. Para isso, é preciso que deixemos de lado o velho modelo das representações de viés platônico, que subordina a diferença às semelhanças, e que busca através das identidades, descartar o indizível, o inaudível e o invisível, por estes provocarem ruídos desestabilizadores.

Segundo Nietzsche [1998-(1886)], toda a filosofia a partir de Platão se desenvolve nos quadros de uma oposição entre aparência sensível e essência

inteligível. Dessa maneira seria impossível construir um pensamento verdadeiro a partir do sensível, este, ao contrário, só seria atingido mediante acesso ao mundo das ideias. Para Gilles Deleuze (1969), a separação entre o mundo das essências e o mundo das aparências não é a principal distinção operada por Platão; existe uma outra que o autor considera mais fundamental, designada como “latente”. Esta seria uma divisão entre boas cópias e os simulacros. Constrói-se duas aparências uma de caráter apolíneo e outra de caráter maléfico, selecionando uma linhagem pura através de um material impuro. Vemos grande semelhança entre o modelo platônico das representações com o modelo das ciências sociais ditas modernas, no que diz respeito à tentativa de abolir a todo custo as cópias, os simulacros. Também vemos na filosofia nietzscheana e deleuziana a possibilidade de reconhecer no “banal”, no “superficial”, no “simulacro” uma potência positiva, dionisíaca, capaz de subverter as noções de original, de modelo, portanto, o germe de uma *antropologia da diferença*.

A glorificação deleuziana dos simulacros, que define seu antiplatonismo, consiste em considerá-los não como simples imitações, como uma cópia de cópia, uma semelhança infinitamente diminuída, um ícone degradado, mas como uma maquinaria, uma máquina dionisíaca, uma potência positiva, “potência primeira” que, quando não é mais recalcada pela idéia, é a própria coisa; pois se no platonismo a idéia é a coisa, na subversão do platonismo cada coisa é elevada ao estado de simulacro. (MACHADO, 1990, p. 34).

## **1 LATOUR, INGOLD, STRATHERN E VIVEIROS DE CASTRO: ESBOÇO DE UMA ANTROPOLOGIA DA DIFERENÇA**

Antes de entrar nos pormenores desta reflexão, fazemos um breve comentário sobre as análises de Bruno Latour, Tim Ingold, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro, pensadores que deram contribuições decisivas para a fundamentação dos argumentos que apresentaremos mais adiante. Ao invés de traçar uma espécie de biografia intelectual destes, consideramos mais

interessante apresentar em que sentido suas análises convergem para o que aqui definimos como *antropologia da diferença*. É possível dizer que um dos maiores embates travado no campo das ciências sociais desde o século XIX é aquele que opõe natureza e cultura. A primeira como herdeira do iluminismo, atrelada a uma idéia de homem universal, pré-determinado, portador de uma essência; e a segunda como o conjunto de padrões e condutas aos quais todos os seres humanos estão submetidos. Antes mesmo desse embate ecoar dentro das ciências sociais, ele foi traduzido na cisão que opôs de um lado as ditas “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Uns requerendo para si o status de legitimidade sobre o monopólio do conhecimento científico, e outros, afirmando que os fenômenos sociais não podem ser tratados como “coisas”, pois não estão submetidos a leis universais. A demarcação de fronteiras rígidas entre os pares natureza/cultura, animal/homem, biológico/social acabou por limitar as possibilidades do ser, gerando as especializações, recusando a complexidade inerente à própria vida. Nas últimas décadas, temos acompanhado o desenvolvimento de uma outra proposta, que busca, na complexidade e na desordem, a possibilidade da produção de um conhecimento-outro, para além dos “falsos binarismos” e dos discursos de poder que constituem a episteme científica-moderna.

O sociólogo e filósofo Bruno Latour é um dos grandes responsáveis pela produção desse conhecimento que aqui designamos de “mais sensível” ou mais “acessível”, se posto em relação aos modelos teóricos dominantes. Latour faz duras críticas ao *modus operandi* das ciências, que produz dentre outras coisas, discursos de verdade sobre os indivíduos, assemelhando-se, dessa maneira, à estratégia de *biopoder* - aqui empregado no sentido foucaultiano de gestão dos corpos. No artigo *How to talk about the body: the normative dimension of science studies* (2004), o autor faz uma análise sobre o efeito da ciência sobre o corpo, mostrando que o discurso que incide sobre o mesmo, ainda está atrelado a uma concepção biologizante e essencialista. Em contraposição, Latour indica que o corpo não pode ser pensado simplesmente

enquanto corpo (objeto), pois ele é produzido numa relação que envolve influências internas e externas. O corpo dessa maneira é sempre uma possibilidade, um vir-a-ser.

The body is thus not a provisional residence of something superior – an immortal soul, the universal, or thought— but what leaves a dynamic trajectory by which we learn to register and become sensitive to what the world is made of<sup>13</sup>. (LATOURE, 2004, p. 206).

Além das críticas à normatização exercida pelo discurso científico, Latour também confronta alguns conceitos que estão na base do pensamento social clássico, como os de sociedade e modernidade. Para ele, estes conceitos nunca existiram, a não ser na imaginação de alguns ideólogos que estão atrelados a uma “cosmologia do grande divisor”.

O par natureza/cultura que ajudou a fundar o pensamento antropológico, instituindo a divisão entre “nós” (ocidentais) e “outros” (demais sociedades humanas), pouco a pouco vai perdendo sua força, e junto com ela os conceitos herdeiros desse binarismo. Em contraposição a uma noção de sociedade de caráter essencialista e teleológico, dotada de objetividade, aparece a noção de *socialidade*<sup>14</sup>, que coloca as relações intersubjetivas entre os indivíduos, como a força motriz da vida social.

A modernidade é uma outra concepção que vem sofrendo inúmeras críticas por parte da “nova” antropologia, sendo apresentada como mais uma tentativa de marcar distinção entre os “humanos” e os “não-humanos”. De acordo com Latour (1994), a noção de modernidade promove duas rupturas: uma que se dá na passagem regular do tempo, e outra de caráter “purificador”

---

<sup>13</sup> O corpo não é portanto uma residência provisória de algo superior, uma alma imortal, o universal, ou o pensamento, mas o que deixa uma dinâmica trajetória pela qual nós aprendemos a registrar e tornar sensível o mundo (tradução livre).

<sup>14</sup> A ideia de socialidade tem como eixo central a premissa de que a constituição do social se dá mediante as interações dos indivíduos. É possível aproximar esse conceito da ideia simmeliana de sociação, que compreende a forma pela qual os indivíduos se agrupam para satisfazer seus interesses, e que pode possuir diferentes motivações. Para além da partilha de códigos comuns, mediada pelos símbolos culturais, existe uma força primeira que nos leva de encontro ao outro, *élan* vital de todas as formas de relacionamento.

separando os “vencedores” dos “vencidos”. O autor tem como hipótese a ideia de que nunca houve modernidade, pelo menos no que diz respeito a um período histórico *sui generis* marcado pela total desvinculação com um período supostamente arcaico. Os hibridismos são a prova de que a separação entre natureza e cultura nunca funcionou de fato, a não ser enquanto construção ideológica dos ocidentais.

Semelhante indicação teórico-metodológica pode ser encontrada também nas análises de Tim Ingold e Marilyn Strathern. Ambos podem ser considerados formalistas no sentido simmeliano da expressão, pois privilegiam as formas pelas quais os indivíduos se agregam, em detrimento dos conteúdos, ou seja, os indivíduos em si produzindo sentido sobre o mundo. Apesar das críticas de Strathern a Ingold, no que diz respeito a uma suposta “sentimentalização das noção da relacionalidade” (1999), entendemos que existem mais convergências do que divergências entre os respectivos pensamentos. Podemos perceber isso claramente, através da preocupação que ambos possuem em salientar a importância das interações humanas, privilegiando o caráter vitalista que as prescreve, e também por intermédio das críticas ao modelo cartesiano do pensamento, onde o indivíduo dotado de razão define o sentido do mundo, se afastando do mesmo. Outro ponto em comum é a crítica da oposição entre natureza e cultura, que produziu dentre outras coisas, a divisão entre “os que pensam” e os que “são pensados”, sob uma perspectiva estritamente desigual. Tim Ingold foi buscar, na fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty e na Psicologia ecológica de James Gibson, as bases de sua antropologia relacional. Já Strathern tem como referencial teórico, as diferentes escolas da Antropologia americana e britânica.

De maneira semelhante aos pensadores supracitados, Eduardo Viveiros de Castro também vem repensando os rumos da antropologia e da etnologia, tecendo críticas contundentes a autoridade do discurso científico que preexiste na prática etnográfica. Das importantes contribuições trazidas pelo autor, destacamos o esforço constante de pensar a produção de um discurso antropológico que estabeleça uma relação de simbiose com o discurso do

nativo, fazendo com que nativo e antropólogo sejam pensados enquanto relação, e não como sujeito e objeto, com papéis definidos.

A alteridade discursiva se apóia, está claro, em um pressuposto de semelhança. O antropólogo e o nativo são entidades da mesma espécie e condição: são ambos humanos, e estão ambos instalados em suas culturas respectivas, que podem eventualmente ser a mesma. Mas é aqui que o jogo começa a ficar interessante, ou melhor, estranho. Ainda quando antropólogo e nativo compartilham a mesma cultura, a relação de sentido entre os dois discursos diferencia tal comunidade: a relação do antropólogo com sua cultura e a do nativo com a dele não é exatamente a mesma. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 114)

Vemos, a partir dessa citação, que a diferença entre antropólogo e nativo já está dada a priori, como um princípio estruturante da realidade. Viveiros de Castro tenta implodir com esse modelo dicotômico, propondo a recusa da vantagem estratégica do discurso do antropólogo sobre o do nativo. Não se trata de uma inversão de papéis, ou seja, colocar o nativo como produtor do conhecimento tido como legítimo, mas sim perceber que não existe antropólogo e nativo como sujeito e objeto dados de antemão. Assim como Latour, Ingold e Strathern, Viveiros de Castro entende que a “pretensão do conhecimento antropológico é epistemológica, isto é política”. Está intrinsecamente ligada a legitimidade transcendental que perpassa os discursos que entram nessa relação de conhecimento. A crítica feita às categorias “ocidentalizantes” produzidas pela dissociação do par natureza/cultura também possui destaque nas análises do autor. No ensaio *O conceito de sociedade em antropologia* (2002), Viveiros de Castro propõe a crítica da noção de sociedade que foi construída em oposição ao conceito de indivíduo, defendendo a ideia de socialidade como a “matéria privilegiada da antropologia”.

Admitamos, pois se há de começar por algum lugar, que a matéria privilegiada da antropologia seja a socialidade humana, isto é, o que

vamos chamando de 'relações sociais'; e aceitemos a ponderação de que a 'cultura', por exemplo, não tem existência independente de sua atualização nessas relações (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 120).

O autor indica que o pensamento ocidental repousa sobre as imagens de duas sociedades que se opõem e se combinam em diferentes momentos históricos, e que podem ser apresentadas pela distinção popularizadas entre concepções “individualista” e “holista” do social. Essas duas concepções serviram de modelo para todo pensamento social, se desdobrando em outras antinomias, como “sociedade” e “cultura”, “natureza” e “cultura”, “bárbaros” e “civilizados”, e aquela que definiu o próprio objeto da antropologia: a distinção entre “sociedades modernas” e “sociedades primitivas”.

Com a crise da representação antropológica, vemos a recusa constante da noção de sociedade como uma agência que transcende aos indivíduos, e a propagação de inúmeras abordagens que colocam o sujeito no centro das atenções. As várias “teorias da prática” e do “agenciamento”, assim como o retorno das abordagens fenomenológicas mostram que há um movimento intenso em prol da liberdade dos sujeitos em detrimento da coercitividade das estruturas, sejam elas conscientes ou inconscientes. Viveiros de Castro é enfático quando afirma que “a crise antropológica atinge a noção de sociedade por todos os lados”, seja a ideia de sociedade primitiva, como algo real ou como um objeto empiricamente dado. Para o autor, a crise histórica que estamos vivenciando explicitou o caráter ideológico de alguns conceitos que até então eram tidos como fundamentais para a manutenção desse saber. O mais surpreendente é que a falência da ideia de sociedade primitiva não se deu simplesmente pelo fato de essas populações terem sido esmagadas pelo “rolo compressor do progresso”, mas principalmente pela desestruturação da própria noção de modernidade. Se não somos tão modernos quanto imaginamos, se sempre fomos seres híbridos, não faz sentido escorar nossa representação através da negação de uma imagem arcaica da sociedade.

Feita a exposição dos pontos convergentes entre as análises dos quatro autores, resta agora indicar, porque classificamos suas abordagens como

“esboços de uma antropologia da diferença”. É preciso esclarecer inicialmente que quando utilizamos a expressão “esboço” não significa que estamos nos referindo a essas análises como superficiais. Ela foi usada para mostrar a nossa percepção sobre as mesmas, já que nenhum dos autores indicados define sua proposta como “antropologia da diferença”, e sim como simétrica e/ou relacional.

A *diferença*, do ponto de vista nietzscheano e deleuziano, é entendida como o inesperado que escapa às representações, e que não se deixa conformar com as figuras do pensamento. Nietzsche reconhece que toda oposição de valores é metafísica. É a natureza grosseira da linguagem que condena a fala em termos de oposição. A crítica aos binarismos que estruturam o pensamento, assim como a percepção dos sujeitos enquanto constante devir produzido nas relações, fazem parte das abordagens de Latour, Ingold, Strathern e Viveiros de Castro. Assim, nos sentimos autorizados a pensar suas respectivas análises como versões antropológicas do pensamento da diferença. Após algumas considerações sobre o pensamento da diferença e sua relação com a antropologia contemporânea, nos debruçamos sobre o fenômeno das culturas juvenis, partindo da hipótese de que o conceito de juventude, assim como o de sociedade, está em crise. O modelo binário das representações não dividiu somente o jovem e o adulto em dois mundos distintos; ele operou, acima de tudo, uma cisão no próprio jovem, separando a “boa cópia” do “simulacro”.

## 2 JUVENTUDE: UM CONCEITO EM CRISE

Na contramão do discurso vigente, entendemos que não é a juventude que está em crise, mas sim o nosso conceito de juventude. Apesar de não sabermos onde começa e onde termina a fronteira entre o jovem e o adulto, acabamos encontrando uma maneira eficaz de efetuar essa divisão arbitrária entre as idades, por intermédio de uma leitura diferenciada sobre as condutas.

Pierre Bourdieu (1983) nos mostrou que em todas as épocas houve a necessidade de traçarmos um limite rígido entre o mundo dos jovens e o mundo dos adultos. Da antiguidade a modernidade, é possível perceber a construção de estereótipos que visam relacionar os jovens a tudo que é banal, superficial, irresponsável, etc. Todas as formas de classificação, segundo Bourdieu, (seja ela por idade, sexo, classe) acabam sempre por impor limites e produzir uma ordem onde cada um deve se manter em seu lugar. Desse modo, percebemos que existe um interesse político na definição do conceito de juventude, no que diz respeito a uma divisão de poderes entre indivíduos situados em diferentes polos. Nesse jogo de forças, “a idade aparece como um dado biológico socialmente manipulado e manipulável”, e, nesse sentido, falar de jovem como uma unidade social que possui interesses específicos já se define como uma estratégia de dominação. Apesar de propor argumentos interessantes, no que diz respeito à desconstrução de uma noção de “jovem” perpassada por um viés biologizante ou moralista, a análise de Bourdieu possui um recorte bastante diferente do que estamos propondo neste artigo, pois sua preocupação se volta para a relação entre jovens e adultos como disputa de poder e privilégio entre as gerações. Argumentamos que os jovens de nossa época preferem ficar de fora dessa disputa de posições, se mantendo aquém dos conflitos geracionais.

As práticas juvenis contemporâneas são comumente definidas de “rebeldia sem sentido”, porque já não é mais possível situá-las em oposição a algo. O antropólogo Massimo Canevacci (2005) comenta que a expressão *contracultura* nasce em meados dos anos 1960 e morre no início dos anos 1980. O termo foi cunhado para definir as formas de contestação juvenil que se espalharam pela Europa ocidental em meados dos anos 1960, tendo maior concentração na França, e que tinha como finalidade o combate à “cultura dominante”, de caráter massificador e “castrador”. Um movimento abraçado por estudantes, filósofos, artistas, com o intuito de propor uma alternativa revolucionária, para além das ortodoxias partidárias. A revolta desses jovens era dirigida, de forma mais intensa ao conjunto de valores disseminados pelas

instituições socializadoras que colocavam barreiras sobre a condição desejante dos indivíduos. Mesmo assumindo um caráter inovador, pois o que se privilegiava era uma dimensão supostamente individual em detrimento da revolução das massas, não se pode deixar de perceber que se tratava de um movimento contra a “cultura do poder”, ou seja aquela mantida pela “classe burguesa”, tida como a falsa consciência.

Todo esse modelo não funciona mais já faz tempo. Um processo irresistível, culminando nos anos 1990, dissolveu qualquer possibilidade de uma cultura dominante. A clássica dicotomia cultura hegemônica/culturas subalternas (que fez com que antropólogos gramscianos empenhados em contrastar qualquer inovação conflitiva nascida nos anos 1960, escrevessem uma infinidade de textos) exauriu-se definitivamente. Fruto cultural da dialética de todo século XX, essa dicotomia afunda como um Titanic com o fim de toda cultura, quando se apresenta como universal, quando se transfigura em ideologia (CANEVACCI, 2005, p.15).

Entendemos que esse fenômeno não é uma particularidade dos países ricos, e ele está mais próximo de nós do que imaginamos, apesar de muitos preferirem fazer “vista grossa”. Mesmo que possa parecer doloroso para os mais saudosistas, é inegável que atualmente estamos assistindo à saturação do imaginário moderno, e junto com ele, assistimos a uma *transfiguração da condição política* (MAFFESOLI, 2005). Sem querer construir generalizações, é possível dizer que nossos jovens já não mais “engrossam” as fileiras de partidos, sindicatos, e/ou movimentos sociais, não se preocupam com a revolução, e muito menos leem Marx, Lênin ou Trotsky, salvo alguns poucos resistentes. Eles estão engajados em práticas cotidianas, e em situações que os permitem experimentar de forma intensa o prazer em todos os seus aspectos, seja através do sexo descompromissado, do consumo de drogas, do êxtase musical, dos jogos de risco.

Consideramos um equívoco a afirmação de que a juventude brasileira de uma maneira genérica tem em mente um projeto de transformação social mediante uma grande revolução. Essa foi a tese do cientista político Hermes

Zaneti em seu livro *Juventude e Revolução*. Para Zaneti (2001), a atitude revolucionária<sup>15</sup> é uma disposição que tem relação direta com a faixa etária dos indivíduos, e que ela se faz presente de forma mais intensa na juventude do que nos “maduros”. Contrariando os argumentos de que a juventude não pode ser definida por uma faixa etária específica, Zaneti considera razoável a indicação de que o indivíduo pode ser considerado jovem dos 16 aos 25 anos, a partir da seguinte reflexão:

A partir dos 16 anos os jovens já podem votar, podem inscrever-se para filiação em partido político, podem incluir-se nas forças armadas em caso de guerra, etc. Aos 25 anos o jovem, no geral, já concluiu seus estudos de formação, tem condições de obter um emprego com profissão mais definida e mesmo de casar e/ou constituir sua família. Pode, portanto, constituir-se em cidadão autônomo. Por essas razões parece razoável fixar essa faixa etária como *jovem* (ZANETI, 2001, p. 28).

Pensamos que Zaneti cometeu dois grandes deslizes de ordem teórico-metodológica: o primeiro foi definir o *jovem* através de determinadas “atribuições” concedidas pelo Estado aos indivíduos que se encontram em uma faixa etária específica, ou seja, o jovem seria exclusivamente o “cidadão portador de direitos e deveres”. O segundo deslize foi legitimar a tese de que a atitude revolucionária preexiste nos jovens brasileiros, tendo como referência a utilização de questionários que supostamente confirmariam a hipótese de que este jovem “anseia por mudanças sociais por intermédio de instrumentos democráticos”. O autor ainda afirma ter podido “medir a intensidade” da atitude revolucionária entre os jovens das diversas regiões do país, como se possuísse um termômetro que precisasse com justeza em que grau a subjetividade de um sujeito passa a ser reconhecida como revolucionária. Para além das deficiências encontradas nessa análise em específico, entendemos que existe uma maior que subsiste as demais, e que se apresenta através da ideia de revolução como o grande projeto mobilizador da juventude brasileira. Não

---

15 Zaneti define atitude revolucionária como a “disposição de adotar a revolução como saída para os problemas políticos e sociais” (2001:28).

estamos querendo afirmar que todos esses indivíduos deixaram bruscamente de sonhar com a possibilidade de uma sociedade “justa”, “humana” e “igualitária”, como prescreve a utopia socialista, mas sim indicar que em nosso imaginário contemporâneo, a política em sua concepção macro (*molar*) perdeu sua primazia em detrimento daquela de conotação micro (*molecular*).

Pesquisadores angustiados com o fenômeno de “despolitização acelerada” da juventude trataram de diagnosticar esse processo como mais uma artimanha do “inimigo” (o capital), visando à dominação desse segmento. O consumismo exacerbado passa então a ser o responsável pela degradação do sujeito contemporâneo, que se encontra ofuscado pelo brilho intenso que emana das inúmeras mercadorias, que trazem consigo a promessa de uma vida mais feliz para aqueles que as adquirem.

O problema das análises sociológicas que se propõem a fazer uma leitura do universo juvenil, situa-se numa redução explicativa que tende a prescrever somente duas possibilidades de análise: ou o jovem é considerado problema – como atesta os trabalhos implementados sob a marca da *deviance theory*<sup>16</sup> – ou o jovem é a solução de todos os males, como indica Karl Manhein em seu texto clássico “*O problema da juventude na sociedade moderna*” de 1952.

### **3 MICRORREBELDIAS: A TRANSGRESSÃO COMO FORMA DE RESISTÊNCIA JUVENIL**

No início do capítulo *O mármore e a murta*, Eduardo Viveiros de Castro (2002) cita um comentário do Padre José de Anchieta acerca da dificuldade encontrada pelos jesuítas em “catequizar os selvagens”. Em sua fala, os índios são apresentados como estátuas de murta, que mesmo podadas a todo instante pelo jardineiro, no menor descuido, se desgarram e voltam ao seu

---

<sup>16</sup> Um trabalho clássico nessa perspectiva é o estudo sobre a participação de jovens em gangues de Frederik Thrasher, chamado *The Gang*, de 1927. Desde o lançamento desse livro, viu-se inúmeros trabalhos publicados sobre juventude tendo sempre como enfoque a marginalidade e a delinquência. A insistência em relacionar o desvio a essa “fase da vida” em específico, foi o fio condutor daquilo que mais adiante viria a ser chamado de *deviance theory* ou “teoria do desvio comportamental”

estado natural. E conclui, que as estátuas de mármore, apesar de serem mais difíceis de fazer, conservam-se intactas. Os índios aceitavam os dogmas com a mesma facilidade que os negavam. De acordo com Viveiros de Castro, o inimigo dos padres não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma. A inconstância nesse sentido é apresentada como a potência imanente que subsiste na “alma” dos selvagens. Diferente de muitos antropólogos, o autor não percebe essa inconstância, como algo produzido pela cultura, batendo de frente com as concepções teológicas que apresentam a mesma como “um sistema de crenças a que os indivíduos aderem de maneira religiosa”. E conclui:

Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p.195).

Apesar de o antropólogo discorrer sobre fenômenos que caracterizam sociedades tradicionalmente percebidas como distintas, vejamos relevância na aproximação entre a “inconstância da alma selvagem” e a “inconstância da alma jovem”. A inconstância não é uma característica exclusiva do “selvagem ameríndio”, mas algo que preexiste em todos os sujeitos como desejo de resistir. A metáfora da estátua de murta, utilizada pelo Padre José de Anchieta, serve perfeitamente para caracterizar a rebeldia jovem contemporânea, que mesmo sendo alvo de discursos inquisidores, elabora a todo instante táticas de subversão. Ao discorrer sobre as culturas juvenis, Machado Pais (2006), na esteira de Gilles Deleuze, nos apresenta duas formas de percebê-las: uma através dos mecanismos socializadores que prescrevem suas práticas e condutas, e outra tendo como referência as *performances* cotidianas. A dualidade primordial deleuziana, definida pela separação entre *espaço estriado* e *espaço liso*, é resgatada pelo autor para mostrar a distinção entre dois

movimentos que se encontram em tensão no universo jovem: poder e resistência. Dentro dessa perspectiva, o espaço estriado é definido pelo controle e pela ordem, e tem relação com os discursos que têm por objetivo construir um molde sobre a rebeldia juvenil. Já o espaço liso se abre para o devir, para o nomadismo, ou, nas palavras do próprio Deleuze (1997), “é o espaço onde se desenvolve a máquina de guerra”.

Quando usamos a expressão *resistência*, não estamos nos referindo a formas de luta encabeçadas por sujeitos organizados em grupos políticos, como partidos ou movimentos sociais, mas sim, a capacidade que todos nós possuímos de subverter (e reinventar) pensamentos e ações que ponham em risco nossa autonomia. As inúmeras formas de transgressão não podem ser entendidas exclusivamente como um subproduto dos “tempos difíceis”, pois elas são resultados dos processos de desterritorialização juvenil comuns à nossa época. Certamente, não podemos descartar a hipótese de que a deterioração dos padrões de conduta que definiam a condição juvenil fez com que surgisse uma nova sensibilidade entre esses sujeitos, pautada cada vez mais pelo risco. Grande parte dos jovens de nossa época buscam, através de experiências diversas, transgredir determinadas condutas tidas como aprisionadoras de suas expressividades. Dessa forma, elaboram estratégias que possibilitem a fuga de uma realidade tida como indesejável, buscando o sentido para as suas vidas, muitas vezes na desvalorização das mesmas. O risco aparece como a mola propulsora das socialidades juvenis contemporâneas.

A origem etimológica do termo risco provém do latim *riscum* ou *risicum*, expressão associada às incertezas das antigas expedições marítimas. Hoje em dia, a passagem de alguns jovens para a vida adulta é um verdadeiro dobrar de “cabos das tormentas” (via de *riscum*). Aventura por aventura, envolvem-se então com os amigos, em cada esquina da vida, nas excitações do cotidiano: os excessos de velocidade com as motos, os esportes radicais, as festas *rave*, as aventuras sexuais, o consumo de drogas etc. Nestas “esquinas da vida” celebram-se muitas das novas sensibilidades das culturas jovens (PAIS, 2006, p.11, grifo no original).

É importante esclarecer que o fato de considerar as diferentes formas de transgressão juvenil como expressão de subjetividades cada vez mais *desterritorializadas*, não anula a ideia de que estas podem trazer consequências nefastas para a existência desses indivíduos. É nesse paradoxo que reside a contradição desse microcosmo. Pois ao mesmo tempo que eles elaboram um repertório de práticas antinormativas do ponto de vista da subjetividade, podem construir simultaneamente tentativas de autodestruição. O êxtase acaba se convertendo numa espécie de regra que substitui o controle por parte das instituições socializadoras, e dessa maneira há uma conversão do espaço liso em espaço estriado. Práticas de risco mais “tradicionais” como os famosos “pegas<sup>17</sup>” ou brigas de torcidas, ou mesmo aquelas mais recentes como o *bare-backing*<sup>18</sup>, revelam que mais importante do que viver é saber situar-se sempre no limite.

O que nos interessa não é construir uma imagem positiva das condutas transgressoras juvenis, mas sim contextualizar o fenômeno enquanto produto *sui generis* de nossos tempos. Mais importante do que as práticas, é o movimento que está na origem destas: o sair de si. É a vontade de estar sempre em circulação, sem se deixar aprisionar, que faz da transgressão uma espécie de rebelião contra toda forma de enclausuramento. Só compreenderemos as nuances do mundo juvenil se voltarmos nosso olhar para aquilo que não se deixa enquadrar tão facilmente: o perseverar jovem.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. A juventude é apenas uma palavra. *In*: \_\_\_\_\_. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983.

---

17 Corridas de carros que geralmente ocorrem em vias expressas públicas. Trata-se de uma disputa para saber qual dos motoristas possui o melhor desempenho no volante e/ou qual possui o mais veloz automóvel. Os “pegas” são ilegais, porém é uma prática comum entre os jovens, principalmente os de classe média.

18 O *bare-backing* é uma prática recente, mas já possui alguns adeptos no país. Consiste numa relação sexual anal sem preservativo com portadores de HIV, ou seja, um suicídio praticamente anunciado. Uma vez contaminado, o indivíduo diz ser portador de um presente (gift). É importante apresentar que a relação é praticada conscientemente, não se trata de um descuido.

CANEVACCI, Massimo. **Culturas extremas**: mutações juvenis nos corpos das metrópoles. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

DELEUZE, G & GUATTARI. "O liso e o estriado". In:\_\_\_\_\_, **Mil Platôs**: Capitalismo e Esquizofrenia, Vol. 5. São Paulo, 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1969.

\_\_\_\_\_. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE FILHO, João. **Reinvenções da resistência juvenil**: os estudos culturais e as micropolíticas do cotidiano. Rio de Janeiro: Mauá X: 2007.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002

INGOLD, Tim. The concept of society is theoretically obsolete". In:\_\_\_\_\_(org.). **Key Debates in Anthropology**. Londres: Routledge, 1996, p. 55-98.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro, Ed.34, 1994.

\_\_\_\_\_. How to talk about the Body in: *Body & Society*, v. 10, nº 2/3, pp. 205-229 2004.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos**. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. **A transfiguração do político**: a tribalização do mundo. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2005.

MACHADO, Roberto. **Deleuze e a Filosofia**, Rio de Janeiro, Graal, 1990.

MANNHEIN, Karl. "O problema da juventude na sociedade moderna." In: BRITTO, S. **Sociologia da Juventude**, v. 1, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1952.

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

PAIS, José Machado. "Busca de si: expressividades e identidades juvenis" *in*: **Culturas Jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

STRATHERN, Marilyn. "Entrevista: No limite de uma certa linguagem (Entrevista por Eduardo B. Viveiros de Castro)" *In*: **Mana** 5(2):157-75,1999.

VELHO, Otávio. *De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico*. **Mana**, 7(2) p.133-140.2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *In*: **Mana** 8(1):113-148, 2002.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

ZANETI, Hermes. **Juventude e Revolução**: uma investigação sobre a atitude revolucionária juvenil no Brasil. Brasília: Editora UNB, 2001.