

PESQUISA ACADÊMICA, VIDA COTIDIANA E JUVENTUDE: DESAFIOS SOCIOLÓGICOS

O poder das máscaras: ocultações e revelações

PAIS, José Machado¹ – Universidade de Lisboa

Alguns colegas meus, cujo ar circunspecto os distingue, manifestaram-me o seu espanto por, em período de Carnaval, ter ousado ir para uma sala de aula com uma máscara de papelão colada à cara². Acharam o comportamento insólito. Esbocei um sorriso irónico, pensando nas máscaras que se servem de um ar circunspecto para melhor representarem. Não há melhor representação do que aquela que é simulada com a maior das naturalidades. O «eu social», actuado em diferentes cenários da vida cotidiana, recorre frequentemente aos artificios da representação, a máscaras mais ou menos dissimuladas que garantam uma boa actuação nos relacionamentos cotidianos.

Qual o desafio da sociologia da vida cotidiana? O de desmascarar as actuações cotidianas, procurando descobrir o que elas revelam a partir do que ocultam. Se a realidade nos aparece mascarada é sensato não desprezar as suas máscaras, embora seja certo que elas, como os mitos, não podem explicar-se por si só, como nos ensinou Lévi-Strauss³. Para desvendar o que as máscaras ocultam é necessário decifrar os seus enigmas. De que forma? Pesquisando os usos que se fazem das máscaras. É esse o desafio que lanço, tomando como referenciais empíricos diferentes cenários de actuação das máscaras, a começar pelos actos de nomeação que mascaram a realidade a partir do momento em que a nomeiam. Darei depois atenção a alguns rituais que se servem das máscaras como formas de denúncia social: é o que acontece no ritual dos *caretas* e nas *chocalhadas* (em Trás-os-Montes, Portugal; e no Cairiri, Brasil). De seguida, a partir da representação teatralizada de um matrimónio, envolvendo mascarados (*carochos* e *belhas*), abordo a sobrevivência dos casamentos de fachada, tomada esta como uma máscara. Num cenário completamente diferente – o da escola – questiono a existência das máscaras, sugerindo que a violência protagonizada por alguns jovens rebeldes é

¹ Investigador Coordenador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e professor convidado do ISCTE (Página pessoal: <http://www.jose-machado-pais.net>). Comunicação apresentada na sessão especial «Pesquisa académica, vida cotidiana e juventude: desafios sociológicos», 3ª Reunião Anual da ANPED, Caxambu, 7 a 10 de Outubro de 2007.

² O episódio é relatado em meu livro, *Vida Cotidiana, Enigmas e Revelações*, São Paulo, Cortez, 2003. Em Portugal, no período do Carnaval as aulas são interrompidas apenas durante três dias.

³ Lévi-Strauss, *La Voie des Masques*, Paris, Plon, 1979 (1ª. edição: 1975).

também uma máscara por oculta formas subtis de violência a que esses jovens se encontram cotidianamente sujeitos. Finalmente, discorro sobre as máscaras que caracterizam os estilos juvenis, tentando vislumbrar o que elas mostram no que ocultam. Todos os estudos de caso carrilam no sentido de mostrar que a sociologia da vida cotidiana não pode deixar de ser uma sociologia do oculto na exacta medida em que o conhecimento é um acto de desocultação, de descobrimento.

As máscaras sob a capa dos nomes

As próprias realidades, pelo simples facto de serem nomeadas, são realidades mascaradas. Os nomes actuam como máscaras das realidades nomeadas. Com isto quero dizer que, por exemplo, quando falamos de *juventude* pensamos numa realidade nominal que, artificialmente, tende a esbater ou anular as distinções que de facto existem entre os jovens. À sociologia da juventude cabe desmascarar esta ilusória homogeneidade.

Não sem razão dizia Nietzsche: «todo o conceito deriva de igualarmos o que é desigual»⁴. Na verdade, nenhum jovem é integralmente igual a outro jovem. O conceito de jovem é formado por uma abstracção arbitrária de diferenças individuais. Essa abstracção dá origem à ideia de que para além de jovens existirá «o jovem» – suprema singularidade em que se filiarão todos os jovens, essencialismo de onde se desprenderia o conceito de *juventude*. Ora, sendo este conceito de «ordem superior», expressão que Locke utilizava para designar as «ideias compostas», o desafio que se impõe é o da sua decomposição em componentes mais elementares e significativos. Desconstruir o conceito de juventude para melhor o entender.

Quando falamos de «juventude» estamos profunda e comprometedoramente emaranhados numa complexa teia de representações sociais que se vão construindo e modificando no decurso do tempo e das circunstâncias históricas. Os escolásticos (em particular, São Tomás de Aquino) costumavam fazer uma distinção entre *definições reais* (*definitio rei*) e *definições verbais* (*definitio nominis*). Nas definições reais, o que

⁴ Friedrich Nietzsche, «On truth and lie in a extra-moral sense», in Walter Kaufmann (Org.), *The Portable Nietzsche*, New York, Vintage Books, 1980, p. 46.

está em causa é a essência do definido, da realidade que se nomeia. Em contrapartida, nas definições verbais o que importa é a significação dos nomes. Pois bem, quando falamos de juventude, no que mais pensamos é na significação ou representação do nome. É por esta razão que Pierre Bourdieu não hesita em propor que a «juventude não é mais que um nome» – ou seja, uma construção verbal ou representacional⁵.

Neste sentido, o primado da diferença entre os jovens – nomeadamente quando se confrontam as suas distintas origens e condições sociais – deve concorrer com o primado da sua pretensa unidade geracional. Se, como dizia Jorge Luís Borges (*Narraciones*), todo o substantivo se forma por acumulações de adjectivos, a decifração do conceito de juventude passa pelo desvendar das representações que, através de sucessivas adjectivações, fazem da juventude uma realidade mascarada, por vezes uma ficção ou até mesmo um mito.

Muitas das máscaras nominais sob as quais se ocultam as representações da juventude são fabricações do *senso comum* e dos *media*. *É o que acontece quando* alguns grupos de jovens são descritos como *tribos*. Este processo de etiquetagem origina realidades representacionais, discursivas, mitificadas. Há que questionar as máscaras que tais etiquetas representam⁶. Que jovens são esses que levam a etiqueta de *tribo*? Identificam-se eles com a etiqueta⁷? Que propósitos e efeitos se associam ao processo de etiquetagem? Questões deste tipo podem ajudar-nos a resistir a um efeito de contaminação conceptual que, no caso de algumas culturas juvenis, nos levaria a desenvolver uma sociologia acrítica de «bandos», «gangs» ou «tribos», confundindo conceitos com preconceitos⁸.

⁵ Pierre Bourdieu, «La jeunesse n'est qu'un mot», *Questions de Sociologie*, Paris, Ed. du Minuit, 1980, pp. 223-242.

⁶ Para um aprofundamento da questão ver José Machado Pais e Leila Maria Blass (Coordenação), *Tribos Urbanas*, São Paulo, Annablume, 2004 .

⁷ Numa visita que fiz a «barracões culturais de cidadania», em Itapecerica da Serra (São Paulo, Outubro de 2003), dois jovens, num debate informal, questionaram-me se na Europa também havia «jovens problemáticos», como se quisessem testar a hipótese da *globalização da etiqueta*.

⁸ Sobre a produção social da juventude, v. José Machado Pais, *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

Os jovens são o que são, mas também são (sem que o sejam) o que deles se pensa, os mitos que sobre eles se criam. Esses mitos não reflectem apenas a realidade, ajudam-na também a instituir-se como uma idealização ou ficção social. O importante é não nos deixarmos contagiar por equívocos conceptuais que confundem a realidade com as representações que a conformam ou dela emanam⁹. É que as palavras, por vezes, mascaram a realidade, ou melhor, constroem-na à imagem das máscaras que usam para a representar. Aliás, as fases de vida e a própria *idade* são construções sociais. Por exemplo, entre os Tuareg – uma tribo nómada da Nigéria – não se contam os anos de vida. Se um antropólogo se dirige a algum nativo da tribo questionando-lhe a idade, o nativo poderá responder: «30 anos». Se o antropólogo desconfia da veracidade da resposta, sugerindo que o nativo aparenta ter mais idade, este poderá responde-lhe para o satisfazer: «talvez tenha uns 100 anos». O que aqui está em causa não é uma incapacidade de contagem, por parte dos Tuareg, mas uma indiferença em relação ao cálculo dos anos de vida. Nunca me esquecerei da lição que, um dia, um *guia-mirim* de Olinda me deu. Quando o questioneei sobre a sua idade e manifestei a minha surpresa por um corpo tão franzino reivindicar dezassete anos, ele esclareceu-me: «Sabe, senhor? Nós aqui, em Olinda, apenas crescemos em idade».

Caretos e chocalhadas: a «festa dos rapazes»

Também as fases de vida se demarcam por ritos de passagem ou de iniciação nos trilhos das máscaras. No nordeste de Portugal, mais precisamente na região de Trás-os-Montes, as máscaras reinam na chamada *festa dos rapazes* que se desenrola em dois ciclos: o ciclo natalício, também designado dos Doze Dias, cobrindo o período do Natal ao dia de Reis; e o ciclo carnavalesco, correspondendo às antigas «bacanais» da época romana, em honra do deus Baco. São festas inverniais que decorrem entre o solstício de Inverno e o equinócio de Março.

Durante estas festas, os rapazes solteiros aparecem de trajes bizarros e coloridos, usando máscaras feitas de couro, madeira, cortiça ou folhetas de latão, pintadas com cores

⁹ Neste caso pode mesmo falar-se de um «racismo semântico», como sugere Manuel Delgado Ruíz, «Cultura y parodia. Las microculturas juveniles en Cataluña», in *Cuadernos de Realidades Sociales*, 45-46, Janeiro de 1995, p. 81.

garridas (vermelhas, pretas, amarelas ou verdes). Por andarem com máscaras são designados de *caretos* ou *caretas*. À cintura portam chocalhos tilintantes. Diabólicos e misteriosos, sempre que os caretos vislumbram um «rabo de saia» é a loucura. As moças são perseguidas em correrias desordenadas e, quando agarradas, são chocalhadas em simulações de acto sexual.

As festas dos rapazes podem interpretar-se como ritos de iniciação à virilidade, onde a identidade masculina é celebrada de forma festiva, transgressora e orgiástica. Alguns rapazes apanham as primeiras bebedeiras e viciam-se no tabaco. Os adultos incentivam as crianças a fumar, num rito de iniciação em que o limite de idade não para de baixar. Uma avó, em entrevista a um jornal, manifestou orgulho no seu neto de cinco anos: «Não é por ser meu neto, mas tem muito jeito para pegar no cigarro, nem imagina!» – e virando-se para ele: «Fuma lá, meu filho!»¹⁰

Quando as moças são perseguidas, num claro rito de assédio sexual, as máscaras garantem a sua clandestinidade, encobrendo a identidade dos transgressores. É neste reino de sociabilidades mascaradas que se vai construindo a identidade masculina, feita numa trama de cumplicidades que, mais tarde, se prolongarão nas tabernas, nos cafés ou nas casas de putas. Aliás, a festa dos rapazes é uma oportunidade para que, afastando-se das «saias das mães», se iniciem em vícios de homem. Esta afirmação de virilidade sugere, precisamente, a transição do mundo das «saias da mãe» para o mundo de outras saias, onde a sexualidade possa ser vivida.

Descobri as máscaras transmontanas por mero acaso. Na verdade, andava em Trás-os-Montes, atrás de um outro enigma. Queria desvendar o mistério de um movimento social, auto-denominado *Mães de Bragança*. O movimento eclodiu na cidade de Bragança, em 2003, contra jovens prostitutas brasileiras. Na opinião das ditas «mães de Bragança» as jovens brasileiras roubavam-lhes os maridos com drogas, feitiços, rezas, mezinhas, bruxarias, macumbas com pétalas de rosa e raízes de amor-perfeito. Uma delas, entrevistada pela revista *Time*, garantiu que as brasileiras davam drogas aos homens para os «amarrar». Outra aludiu a um estranho poder que elas usavam e que, irresistivelmente, dava a «volta à cabeça» dos maridos. A *Time* fez referência a essas

¹⁰ *Público*, 7 de Janeiro de 2007.

práticas mágicas: «Põem flores nos cruzamentos para conquistar os homens e os nomes dos inimigos nas solas dos sapatos». De modo que algumas das *mães de Bragança* tentaram o antídoto, procurando curandeiros para «limparem os maridos». O Brasil tem essa máscara, a de um país de macumba.

Um dia entrevistei o proprietário de uma das mais conhecidas discotecas de putas de Bragança, entrevista que decorreu em sua casa, pois se encontrava em prisão domiciliária (entretanto fugiu para o Brasil). Quando me revelou o segredo do misterioso poder fiquei desconcertado. Falou-me de um chá cujo nome nunca ouvira falar. Pensei tratar-se de um chá importado do Brasil, talvez alguma espécie exótica das muitas que o rei D. João VI mandou cultivar, em 1812, no Jardim Botânico do Rio de Janeiro.

Quando revelei o nome do chá a dois colegas brasileiros que me acompanharam no trabalho de campo – um antropólogo e uma socióloga – arregalaram os olhos, levando a mão à boca. E quando lhes sugeri abordar o tema numa próxima conferência a realizar no Brasil, a socióloga, assomada de pânico, advertiu-me: «Oi, Machado! Você não vai falar disso, não! Viu?! Por favor, Machado!». E o colega antropólogo, concordando, contou-me que na sua universidade, quando um estudante apresentou uma tese de mestrado que fazia uso do termo, foi convidado a eliminá-lo, sob pena de ele próprio poder vir a ser eliminado por tamanha ousadia e ofensa à dignidade dos membros da banca. Liberta do termo, a tese foi aprovada com distinção e louvor.

Para me livrar de um *Borogodó* – expressão que descobri no Brasil e que me disseram retratar uma situação tumultuosa – decidi não desvendar o nome do chá, muito menos em fóruns científicos. Aliás, a realidade cuja nomeação é tão problemática usa de variadíssimos nomes – isto é, disfarces – para encobrir a sua identidade. Neste momento estou a trabalhar uma base de com cerca de trezentos e trinta e quatro mil nomes. Os nomes actuando como máscaras. Todos esses nomes acabam por expressar as dificuldades da designação, a tal ponto que há quem que se refira a tão enigmática realidade como a *Inominável, Aquela, A Própria, A Que é, A Estranha, A Dita Cujá, Fulana, Ela, Elazinha, Toda-Toda, Não-Conta-Pra-Ninguém*, etc.

As metaforizações que giram em torno de realidades inomináveis, permitem dar visibilidade ao que é indizível. Além disso, definem não apenas um espaço poético da linguagem mas também cenários suspeitos da realidade nomeada. Desse modo criam realidades ilusórias, nos confins do mito. Ou seja, as realidades indizíveis são, sobretudo, realidades do imaginário. O mito, como nos sugere Durand¹¹, não é uma realidade traduzível ou decifrável. A sua realidade é-nos dada por uma presença semântica, uma vez que o mito é formado por símbolos que dão guarida aos seus próprios sentidos. O simbolismo estabiliza a virtualidade do imaginário através da linguagem. Uma outra questão é saber porque razão há que buscar no imaginário um complemento necessário da ordem social. De uma ordem que suscita também identidades imaginárias com roupagens simbólicas. Foi essa questão que me embaraçou quando, analisando o ritual dos *caretos*, me confrontei com um dos momentos altos do ritual, as chamadas *loas*.

As *loas* são declamações repletas de ditos picantes e satíricos que exploram as inquietações sociais dos habitantes das comunidades onde são apregoadas. Correntemente, as *loas* fabricam casamentos improváveis, baralhando hierarquias sociais, ricos a casarem com pobres, num ritual de inversão de status¹². Estamos perante uma paródia anarquizante da ordem que se reforça na justa medida em que a anarquia é só a brincar. Ninguém pode ficar sem casar – essa é a mensagem latente que se retira das *loas* e que ressoa em provérbios do tipo «não há panela sem testo, nem penico sem tampa».

Para melhor apreender o espírito das *loas*, deixemo-nos guiar pela sugestiva descrição de um dos mais conceituados escritores transmontanos contemporâneos:

«Dois grupos de rapazes, armados de embude (espécie de funil largo, para projectarem melhor a voz) colocavam-se estrategicamente em dois altos sobranceiros à aldeia [...] e em jeito de diálogo burlesco, recheado de oh-on-oh's e uh-uh-uh's chocarreiros e pausados, anunciavam os casamentos. É claro que à moça mais catita da povoação destinavam os meliantes o noivo mais mal-

¹¹ G. Durand, *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*, Madrid, Taurus, 1981, p. 340.

¹² Victor Turner, *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press, 1969.

amado, e vice-versa; à mais desempenada o mais cambado, e vice-versa; à mais rica o mais pobretanas, e vice-versa. Quanto maior o contraste, maior o escárnio. E havia casamentos que ofendiam, e desforços que se tiravam por via deles.

- Ó compadre. Com quem habemos de casar a Rosa do tio Américo? – perguntava, silabando bem, uma voz cava, tornada ainda mais cava pelo embude.

A resposta vinha lenta, amplificada também pelo embude e pelo silêncio da meia-noite:

- C'o Zé Parreira!

A desproporção era evidente, porque do lado de lá respondiam em coro:

- Oh-oh-oh-oh!

E o rosário de casamentos prosseguia por este teor, até não ficar rapariga solteira nem mulher viúva por casar»¹³.

Outrora, a mulher não tinha muitas mais opções para além do casamento. A condição de solteirona arrastava o estigma de uma desvalorização – ou como feia, pobre ou de moral duvidosa. Também o homem solteiro era motivo de murmúrios e fofocas. Se não casava ou tinha filhos tornava-se suspeito – como irresponsável, estroina ou maricas. O objectivo das loas é dar solução a um problema, o do casamento, envolvendo disputas familiares. Quem casa com quem? Quem está à altura do pretendente? Quem merece uma moça prendada? Desmascarando os arranjos patrimoniais que, na verdade, regulam os casamentos, as loas promovem arranjos caricaturais onde o contraste é a nota dominante e hilariante.

Que nos dizem as máscaras dos caretos? Elas desmascaram, jocosamente, as vivências da aldeia. Ao proporem casamentos insólitos, as loas provocam risadas gerais e exclamações de espanto entre os assistentes (*Oh-oh-oh-oh!*). Neste sentido, as loas originam sanções sociais – sob a forma de risadas e exclamações – na medida em que põem a descoberto o subentendido, isto é, as regras tácitas que orientam os casamentos feitos numa base interesseira. De facto, quando os jovens chegam à fase namoradeira, o senso-comum aconselha-os: «se queres bem casar teu igual vai procurar». Aliás, os pais

¹³ A. M. Pires Cabral, *Os Arredores do Paraíso (Crónicas de Grijó)*, Macedo de Cavaleiros, Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros, 1991, pp. 20-21.

dos jovens também são admoestados pela sabedoria proverbial: «casa teu filho com teu igual e de ti não dirão mal».

Ou seja, o mascarado detém o poder de desmascarar consensos hipócritas, baseados na inconveniência de acasalamentos marcados por disparidade de posses ou de feitios. As loas exploram sempre enlances jocosos, feitos à revelia das moças e respectivas famílias. Os caretos instauram uma ordem caótica, que de tão caótica só pode mesmo ser irreal e motivar risadas. Através de uma espécie de arbítrio, as loas procuram contornar o imprevisto do caos que elas próprias ajudam a criar. As risadas e exclamações sugerem a falta de sentido dos casamentos apregoados pelas loas. A indefinição em relação a quem casa com quem exige um ordenamento de acasalamento. Por isso surgem as «loas». Porém, a seta de Cupido não pode viajar desnorteadamente. Só nas loas, porque aí tudo é brincadeira. Porém, a brincar a mensagem é séria. Os casamentos devem obedecer a regras endoclassistas.

Mais recentemente as loas apontam para uma realidade em mudança. Por efeitos das migrações, enquanto que os rapazes abandonam os estudos para emigrar, as moças apostam no prolongamento das suas trajectórias escolares. Por tal razão, passam a rejeitar os rapazes pouco escolarizados preferindo ir casar fora das aldeias de origem. O desequilíbrio é de tal ordem, que algumas aldeias transmontanas já são conhecidas como «aldeias de solteirões». Um dos solteirões queixou-se, numa reportagem da televisão: «Há poucas mulheres. E as poucas que há fogem todas!». Um outro, já com mais de quarenta anos, corroborava: «A maior parte delas... vão-se embora! Vão procurar outra coisa... que aqui não há futuro». Como lá diz o ditado, «quem ao longe vai casar leva pulha ou vai buscar».

Esta desordem é sugerida pelos novos reportórios das loas que, aliás, se tornaram mais agressivos. Ou seja, há uma relação entre a agressividade verbal das loas e a fragilidade dos rapazes no mercado matrimonial: «De repente, o mercado matrimonial está a mudar. É nas loas que os homens se desforram»¹⁴. Ou seja, as loas aparecem como uma oportunidade de desforra, o avesso do forro de um novo tecido social marcado por mudanças que se repercutem a nível das relações de emparelhamento sexual e conjugal.

¹⁴ Luís Farinha, «Máscaras do Nordeste», *História*, 94, Fevereiro de 2007, pp. 18-19 (entrevista a Benjamim Pereira).

A deserção das raparigas da terra para os braços dos forasteiros é lamentada, subentendendo-se que elas fogem da terra para conquistar bons partidos que na terra não encontram. A lógica das uniões interesseiras parece predominar: «*Em casa do ti Zé Grande/Já me cheira a chouriço/A sua Manuela/ Vai casar com um suíço*»; «*A sua prima Mitó/ De elegante aspecto/ Tem o futuro nas mãos/ Namora um arquitecto*»; «*A sua prima Joca/ Não veio ao Natal/ Ela anda a namorar/ Um assistente social*»¹⁵.

O contraste entre os elevados índices de endogamia de outrora e as dificuldades que actualmente existem de aparelhar os casais segundo o princípio da isogamia dá conta do embaraço que rapazes pouco escolarizados têm – porque abandonaram a aldeia para trabalhar, muitos deles na construção civil – de se relacionar com raparigas bem mais escolarizadas e que, naturalmente também os rejeitam por não os verem como bons partidos¹⁶. Ou seja, não faltam mulheres, faltam sim mulheres que permitam a realização de casamentos isogâmicos.¹⁷ Não espanta que nas loas se acentue o caudal de críticas em relação a «quem namora fora da terra»¹⁸.

A indisponibilidade das raparigas aparece invertida nas loas, por incontrolada raiva dos rapazes. Elas são acusadas de se entregarem a qualquer um: «*A Graciete do Ti Noberto/ Já perdeu a cabeça/ Anda no tira e mete/ Com o primeiro que apareça*»¹⁹. Ao proporem uma inversão da ordem estabelecida, as loas que as máscaras apregoam mostram que o mundo parece ser outro quando visto de pernas para o ar, o mesmo é dizer, quando é desmascarado pelo poder das injúrias ou do sarcasmo. Porém, o mundo de pernas para o ar apenas sugere a necessidade de o assentar nos ordenamentos de que emana uma consciência colectiva, a que todos parecem subordinar-se, e cujas andas

¹⁵ As loas foram recenseadas por Paula Godinho, em Varge, no Natal de 2003. Quero agradecer-lhe a disponibilização de tão ricos achados etnográficos, com a simpatia que a caracteriza.

¹⁶ Esta tendência havia já sido assinalada em 1983, por Miguel Vale de Almeida, num trabalho que então fizera em Babe. Ver Miguel Vale de Almeida, «Quando a máscara esconde uma mulher», in Benjamim Pereira (Coordenação), *Rituais de Inverno com Máscaras*, s.l., Instituto Português de Museus, 2006, p.61-73.

¹⁷ Paula Godinho, «As ‘loas’ que contam uma festa: permanência e mudanças na Festa dos Rapazes», in Benjamim Pereira (Coordenação), *Rituais de Inverno com Máscaras*, s.l., Instituto Português de Museus, 2006, p.39-59.

¹⁸ Sentimento que emerge em outras regiões do país, como em Lazarim (Lamego). Ver Oriana Alves, «De Lazarim para o Mundo», in Helder Ferreira e António A. Pinelo Tiza, *Máscara Ibérica*, Vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006, p. 28.

¹⁹ Loas recenseadas e gentilmente cedidas por Paula Godinho.

determinam um *imperativo de casamento* («quando se faz uma panela faz-se logo um testo para ela»); um *imperativo endogâmico* («quem longe vai casar ou se engana ou vai enganar») e um *imperativo isogâmico* («casar e compadrear, cada um com seu igual»).

As máscaras mostram bem o poder que detêm. Que poder é esse? O de revelarem na medida em que ocultam. Também no Brasil, mais propriamente no sul do estado do Ceará (Cidade Jardim, Cairiri) as máscaras saltam para a rua entre o domingo de Ramos e o de Páscoa. É a festa dos *caretas*. Rapazes espalham as suas diabruras carnavalescas pela cidade, promovendo num espaço ritual de festa e fantasia a subversão da ordem. Como no nordeste de Portugal, também eles andam com chocalhos à cintura. Decorrendo de uma velha tradição – a *malhação do Judas* – com origem em práticas medievais da Inquisição, os caretas, empolgam de colorido e de zoadas a pacata cidade Jardim²⁰. Tudo começa com o carregamento do *pau de Judas*, um mastro de cerca de 15 metros de comprimento onde o boneco será pendurado. As moças alheiam-se do *pau de Judas*, ao contrário do que acontece com o *pau de Santo António* que é objecto de fervoroso culto em festejos realizados noutra região do Cairiri (Barbalha). O *pau de Santo António* é obviamente a metáfora de um poder oculto que, a um simples toque, desencadeia enlaces, prazeres, namoros e casamentos. À passagem do séquito, as mulheres solteiras aproximam-se do *pau* do santo para o acariciar, convictas de que desse modo arranjarão marido ou companheiro: «quem quiser casar venha no pau do santo pegar». Que nos diz o rito? Que ao chegarem perto do pau as moças despertam para a sexualidade.

No sábado de aleluia, o Judas é queimado, sendo lido um testamento. Antes, contudo, o jornal da caserna revela segredos escondidos de comportamentos duvidosos ou comprometedores que se passam na cidade: «A moça Pedrita, de beata não tem mais nada, depois de ter feito uma turnê em Fortaleza. A mãe de Pedrita pediu socorro ao Waltinho que quer casar a moça. O caso está complicado»; «O cartório de registros solicita, para conclusão de um registro de nascimento, o nome do pai do filho de Tanana»; «Cuidado com o Jorge Tadeu! Ele é brecheiro! Vive olhando em cima dos

²⁰ Há outra cidade nordestina, no sertão de Pajeú, a cerca de 450 quilómetros de Recife, onde os caretas marcam presença. Trata-se da cidade de Triunfo onde, durante os festejos de Carnaval, os caretas surgem munidos de uma espécie de chicote, com a designação de *relha*, fazendo-o estalar no chão ou no ar, com sonoridades singulares. Nas rondas pelas casas são presenteados com bebidas, frutas e mugunzá salgado.

muros as mulheres tomando banho ou trocando de roupa! Cuidado com ele!». Depois segue-se a leitura do testamento: «a minha fazenda deixo pró meu amigo Jonas Agostinho... o meu lenço dou para Damiana limpar as lágrimas do Joãozinho de Exu... a minha cachaça deixo pra Tiãozinho... a minha noiva eu deixo prós dois conquistadores de Jardim: Baú e António Lucena» ...²¹

Entrelaçando aspectos sagrados e profanos, a festa dos caretas possibilita uma crítica satirizada dos costumes políticos e sociais dos habitantes da cidade Jardim. O Judas denuncia as tramóias que, em sussurro, correm de boca em boca, sem que ninguém se atreva a publicitá-las ou delas dar testemunho. Por exemplo, a história daquele político que organizou um peditório para a construção de uma estátua em homenagem ao Padre Cícero e que se abotoou com o dinheiro, tendo a estátua acabado por ser construída por um ferreiro da cidade. Finalmente, no domingo de Páscoa há um almoço banquete em casa de Judas e, finda a festa, a teatralização do cotidiano segue o seu curso normal com o regresso das máscaras triviais do dia-a-dia.

A cidade Jardim é vista como uma cidade de duas faces, «cara de anjo e coração do diabo»²². Desta ambivalência da máscara – ser o que parece no que mostra e parecer o que é no que esconde – resulta o seu fascínio dado por um poder de metamorfose que joga com arquétipos, deuses, personagens míticas. Há a máscara cotidiana que oculta e protege. É uma máscara que promove convências e salvaguarda conveniências. Mas o avesso desta máscara é outra máscara que mostra a essência das pessoas ordinariamente mascaradas. Não por acaso o termo personalidade vem do grego *persona* cujo significado é precisamente o de *máscara*. Nesta ordem de ideias, todos nós somos *caretas*, visto mudarmos de máscara de acordo com as circunstâncias.

As loas e testamentos aparecem como uma violação catártica da ordem social. A máscara tem o poder de transformar em festa as dificuldades ou as safadices cotidianas, ou seja, a tragédia mascara-se de comédia. Porém, a comicidade da tragédia não assenta apenas na violação de uma ordem mas, sobretudo, na sua afirmação. Não é por acaso

²¹Cláudia Sousa Leitão, *Por uma Ética da Estética: uma Reflexão acerca de “Ética Armorial” Nordestina*, Fortaleza, Universidade Estadual do Ceará, 1997, p. 399-401.

²² *Id. Ibid.*, p. 209.

que as *chocalhadas* surgem em situações em que a moral dominante ou o *status quo* social é posto em causa. Em Trás-os-Montes, as *chocalhadas* faziam-se nas bodas de casamento das viúvas, estabelecendo uma ruptura ruidosa e censória do evento. Esta reprovação social recorria a outros meios como o toque dos sinos de finados. As *chocalhadas* também se badalavam junto da casa de alguma mulher apanhada em adultério. O objectivo era mesmo o de escandalizar, o despertar dos sentidos para realidades perversamente ocultas. Sentidos disputados pelas sonoridades dos chocalhos e pelos cheiros libertos de queimadas feitas à porta da adúltera, fazendo-se arder cornos e sapatos.

Neste contexto, as *chocalhadas* tinham uma clara função de «denúncia»²³. Pelo facto de os cornos e os sapatos serem adereços simbólicos do engano, as queimadas sinalizam uma morte simbólica de posses indesejáveis: cornos de quem não sabe por onde andam os sapatos. Assim sendo, a traição conjugal é alvo de uma censura social. Nas *chocalhadas* o cómico coloca em evidência a penalização do adultério, sendo certo que o enganado não se restringe ao cornudo. Toda a comunidade se sente enganada e, por essa razão, surge uma denúncia pública através das *chocalhadas*.

Carochos e belhas

O relacionamento conjugal é caricaturizado na performance que envolve *carochos* e *belhas*. *Carocho* é o nome que se dá a um bruxo ou diabo. *Belha* designa uma tranqueta, pequena tranca para fechar portas ou janelas do lado de dentro. O *carocho* traja de homem e tem atitudes viris, portando um chocalho entre as pernas; a *belha* aparece vestida de mulher, com lenço atado na cabeça. Ambas as personagens são representadas por rapazes.

A *belha*, suposta mulher do *carocho*, vai apregoando lamúrias, queixumes e lamentos culpabilizando o seu «malvado» *carocho* pela má vida que leva. De que se queixa em concreto? Dos «maus-tratos» a que o *carocho* a submete e do «número exorbitante de

²³ Fernando Manuel Alves, *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, IX, Bragança, Museu do Abade de Baçal, 1982, p. 32.

filhos que a forçou a gerar e criar».²⁴ E qual a reacção do *carocho*? Nem mais, «palavras e gestos ostensivamente provocatórios e convidativos ao acto procriador»²⁵. Depois de uma procissão que termina no adro da igreja, lá aparece o *carocho* e a *belha* protagonizando o que se pode interpretar como um desfecho de dádiva divina: a simulação de uma copulação, num gesto de apelo à fecundidade.

O ritual do *carocho* e da *belha* dá-nos a fachada de um matrimónio vulgar onde tudo parece correr bem mas, na realidade assim não acontece. A mulher aparece queixosa e submetida a funções de procriação. Este destino é socialmente pressentido como uma inevitabilidade. Na verdade, como é que a vida de casada é representada nas loas? Como uma vida de enclausuramento, trabalho e tristeza: «Já te bais moça pimpona/ Para a vida de casados/ Para a vida da tristeza / P'ra sorte dos desgraçados»²⁶.

A sorte dos *carochos* é o azar das *belhas*. Pesquisas etnográficas realizadas em Trás-os-Montes enfatizam a distintividade de carácter entre homens e mulheres, embora a *cara do carácter* seja uma máscara que encobre as socializações que trabalham esse mesmo carácter – que nada tem de inato. Que dizem as máscaras? Muito simplesmente, elas sugerem que os homens «gostam de comer e de beber, assim como jogos de força». Em contrapartida, as mulheres «gostam menos do esforço constante», «a sua vida reduz-se praticamente aos afazeres domésticos e a pequenas ajudas na horta ou em alguns trabalhos agrícolas, quando não há homens suficientes em casa»²⁷. O futuro das meninas é induzido pelo que aprendem das mães – mulheres atarefadas com «laradas» de filhos à volta. Desde o ritual do primeiro banho dos recém-nascidos era habitual jogar-se a água do banho para o quintal, no caso dos rapazes; e para a lareira no caso das meninas. Desse modo, o ritual demarcava, logo à nascença, distintas espacialidades de género – a rua e a casa – consagrando o adágio: «Do homem a praça, da mulher a casa».

²⁴ António A. Pinelo Tiza, «Permanência e Funções dos ‘Caretos’, Máscaras e Mascarados», in Helder Ferreira e Teresa Perdigão, *Máscaras em Portugal*, Lisboa, Mediatexto, 2003, p. 23.

²⁵ António A. Pinelo Tiza, «O Mascarado. Ritos do Inverno Transmontano», in Helder Ferreira e António A. Pinelo Tiza, *Máscara Ibérica*, Vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006, p. 80.

²⁶ *Id. Ibid.*, p. 183. No Norte de Portugal as palavras com “v” são ditas com “b”.

²⁷ Jorge Dias, *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoral*, Lisboa, Editorial Presença, 1984 (3ª edição), pp. 313- 318.

Uma vez, na cidade de Bragança, vi um carro estacionado em cujo espelho retrovisor se dependurava uma miniatura de *T-shirt* com os seguintes dizeres: «Quem manda no carro e na cama sou eu». Na verdade, o slogan poderia adornar qualquer carro de qualquer cidade portuguesa. O que está em causa é uma ideologia machista que para sobreviver reclama a submissão da mulher, seja no carro ou na cama, pois, como diz o ditado, «mal vai a casa em que a roca manda mais que a espada». Andar no carro com o anúncio escarrapachado dessa dominação é uma forma de dar visibilidade a esse domínio. Porém, é intrigante a necessidade de exibição pública desse poder. Pura fanfarronice? Ou será que a exteriorização desse poder mascara fragilidades ou dissabores no leito conjugal que os cortinados dos casamentos de fachada não deixam ver? Como descortinar o que está para além das fachadas?

Aquando do movimento das *Mães de Bragança*, uma jovem prostituta, de nacionalidade brasileira, opinou sobre elas: «andam na horta, conduzem o tractor, cuidam da casa e dos filhos». E quanto à propagada falta de *sex appeal* das mulheres do campo, ripostou que muitos homens não lhes ficavam atrás. Eram «porcos», «rudes», «analfabetos» a «tresandar a vinho»: «Só querem saber de futebol, amigos e bebedeiras [...] Quem tem vontade de lhes satisfazer os apetites sexuais?». Algumas loas, mais recentemente apregoadas pelas moças, corroboram as avaliações da jovem brasileira, não poupando os rapazes de severas críticas: «Quando encheis a cabeça/ É só de fumo e de pinga/ Afastais a raparigas/ Só cheirais a catanga»²⁸.

Curiosamente, na pesquisa que venho desenvolvendo sobre as *Mães de Bragança* a fuga dos maridos aparece como consequência de maleitas conjugais, indiciadas por uma prova indesmentível: «esses gajos cheiram a putas e vinho», expressão equivalente a «fachada num casamento desfeito». O cheiro «a putas e vinho» aparece aqui como sintoma de um problema cuja solução mais o complica. Alguém sustentou: «Infelizmente é verdade. As “meninas” de Bragança não vão a casa das “senhoras” roubar-lhes os maridos, não vão lá chamá-los, não vão lá buscá-los. Eles vão de livre vontade. E se vão, é certamente à procura de algo que há muito deixou de existir em casa». Mas os casamentos persistem porque as fachadas os salvam.

²⁸ Oriana Alves, «De Lazarim para o Mundo», in Helder Ferreira e António A. Pinelo Tiza, *Máscara Ibérica*, Vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006, p. 32 (loa collhida em Lazarim, 2003).

Escolas do diabo: quem veste a pele do mafarrico?

E nas escolas, haverá também lugar para as máscaras? Em Portugal temos algumas escolas do «diabo» – assim são chamadas tal a imagem de violência que lhes aparece associada. As *escolas do diabo*, que em linguagem tecnocrática são classificadas como «escolas de risco», revelam uma particularidade digna de registo. A maioria é frequentada por jovens provenientes de bairros degradados. Como corre a ideia, bem apressada, de que há nestes bairros uma predominância de famílias de origem africana e cigana, ocorrem duas outras particularidades não menos dignas de registo: uma delas vinca a associação da violência aos jovens de origem africana e cigana; a outra faz com que, de um modo geral, os professores fujam dessas escolas como o diabo da cruz.

Porque razão muitos professores recusam leccionar nestas escolas do «diabo»? Evidentemente – a razão salta à vista – porque elas não são nada fáceis, como não são fáceis de lidar alguns dos alunos que as frequentam. Mas não é apenas sobre evidências que «saltam à vista» que vale a pena reflectir. Importa também questionar o modo como essas evidências saltam à vista e aquelas outras realidades que, por menos evidentes ou visíveis, não deixam de se constituir em realidades sociologicamente problemáticas. De facto, nas escolas do «diabo», a realidade da violência não se restringe à que é contabilizada nas estatísticas policiais. A recusa de alguns professores em leccionar nelas remete-nos para outro género de violência: uma *violência de encher a cabeça*. Há professores – não todos, evidentemente – que metem na cabeça uma ideia fixa: escola que tenha «pretos» e «ciganos» é uma escola dos «diabos». Como a cabeça é usada não apenas para acolher ideias fixas mas também para, a partir delas, gerar corolários e deduções compatíveis, surge a possibilidade de alguns professores racionalizarem a escolha das escolas, optando por ambientes sossegados, isto é, livres de pretos e ciganos. Quando algum aparece, há logo a tendência para o olhar como «fonte de problemas», deste modo se originando outra forma de violência, a da *presunção*.

Quando nos questionamos sobre as origens da violência juvenil, não é invulgar encontrarmos na imprensa ou na literatura sociológica noções como: desequilíbrios afectivos, distúrbios emocionais, orgulho perverso, etc., ou seja, noções que instituem os actos de violência como traços de individualidade. Frequentemente, dos «actos»

passa-se às «maneiras de ser» e estas são mostradas como não sendo outra coisa do que os próprios «actos de violência». Implicitamente, surge o reconhecimento de que um acto de violência cometido por um jovem negro ou cigano resulta da «maneira de ser» das suas etnias de pertença. Neste julgamento, o que se pune não é o acto de violência em si mas a imagem preconcebida do jovem delincente: ou porque usa brinco na orelha, ou porque tem um corte de cabelo exótico, ou porque exhibe uma tatuagem, ou pela simples cor da pele²⁹.

Esta *violência da presunção*, manifestação típica da *violência de encher a cabeça*, frequentemente resulta da tendência em amarrar as condutas indisciplinadas dos jovens às suas pertenças étnicas – o mesmo acontecendo com o insucesso escolar³⁰. Deste modo, os professores podem eximir-se de responsabilidades próprias, descartando a incapacidade do sistema escolar em contornar o insucesso escolar desses jovens. Esta etnicização da violência e do fracasso escolar alimenta e é alimentada por representações sociais de natureza metonímica, uma vez que a parte é confundida com o todo e vice-versa. O falso pressuposto é o de todos os jovens «ciganos» ou «negros» serem vistos como violentos ou inadaptados, enquanto que os «brancos» não o são. A hipótese que aqui se levanta é a de esta representação social se ir empolando à medida que se vai projectando, embora, em abono da verdade, nem todos os professores alinhem por esta cindida *color-line*.

Outra manifestação da *violência da presunção* resulta da *imputação da burrice* feita na base das aparências ou da intuição. Manifestações desta violência encontram-se em atitudes de pais e professores que vaticinam futuros sombrios para alguns jovens: «este não vai chegar longe!». Facilmente, muitos destes jovens conformam-se com a *predição* que os leva à *perdição*. Interiorizam o estatuto que lhes é atribuído e os resultados escolares não tardam em materializar ou ratificar as profecias: tornam-se tal qual os descrevem. A máscara de «burro» com que os pintam é tomada por esses jovens como

²⁹ Da mesma forma, Foucault sugere que os exames psiquiátricos, em matéria penal, mostram que os delinquentes já se assemelham aos crimes cometidos antes de os terem cometido. M. Foucault, *Os Anormais*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

³⁰ Algumas investigações não dão sustentabilidade a estes preconceitos. Ver, por exemplo, João Sebastião, *A Produção da Violência na Escola. Relatório Final de Investigação*, Lisboa, CIES, IIE, 2001 e Luís Batalha, «Contra a corrente dominante: histórias de sucesso entre cabo-verdianos da segunda geração», *Etnográfica*, vol. VIII (2), 2004, pp. 297-333.

real, ao mesmo tempo que desinvestem da escola, assumindo que não gostam mesmo dela.

Ao avaliarem os seus alunos em função das expectativas preconcebidas que sobre eles têm, tais professores convertem a avaliação escolar na confirmação das suas próprias profecias. Outros há que não dão mostras de atentarem nas carências dos seus alunos, embora essa ignorância raramente seja posta em causa. Por camuflar realidades que finge não ver, esta violência subtil – *da vista grossa* – dificilmente é reconhecida, embora seja sentida por muitos alunos e apercebida por alguns professores. Numa reportagem sobre violência escolar, uma professora confessou a um periódico: «muitas vezes não conseguimos chegar ao seu sofrimento»³¹. Possivelmente, há muros na comunicação entre professores e alunos «inadaptados», muros que colocam em risco as possibilidades educativas. Um professor de «terreno» – não dos muitos que falam de pedagogia sem qualquer experiência de ensino – sustenta: «Todas as escolas deveriam ser espaços [...] de múltiplas interações, comunicação, cooperação, partilha... Sabemos que não é bem assim. As escolas são, quase sempre, espaços de solidão»³².

A questão que deixo para debate é muito simples: não será um desafio para a sociologia desmascarar estas formas ocultas de violência que, de tão subtis, nos passam despercebidas, embora se teçam nas tramas do cotidiano escolar?

Máscaras e estilos juvenis

³¹ Depoimento de uma professora da Escola Básica 2/3 Pedro de Santarém, em Lisboa, sobre o problema da indisciplina escolar. *Diário de Notícias*, de 9 de Setembro de 2002.

³² José Pacheco, *Sozinhos na Escola*, Porto, Profedições, 2003, p. 10. Quando leccionei no ensino secundário, no início da minha carreira de professor, dei-me bem conta de como comportamentos agressivos e baixas de aproveitamento escolar, entre alguns alunos, eram reflexo de dramas familiares: alcoolismo, desemprego, violência familiar. Ao dar-me conta desses dramas descobri quão relevante é a «comunicação», a «cooperação», a «partilha entre professor e aluno». Não estou a sugerir que a escola seja a família que alguns jovens não têm. Apenas sugiro a possibilidade de circulação de afectos entre professores e alunos.

Embora os jovens rejeitem o estatuto de «caretas»³³ eles não deixam de investir em máscaras e representações. Os seus estilos visuais marcam presença pela diferença: são as poupinhas nos penteados (*vanguardistas*), os medalhões nos casacos de couro (*heavy metal*), os cabelos encaracolados e rebeldes (*surfistas*), etc. A cara é, neste contexto um instrumento de representação particularmente importante. É a preocupação com maquilhagens, batons, sombras, brincos, gel, colónias, *after-shaves*, borbulhas, barba, etc.

Como interpretar o significado dos estilos juvenis? É aqui que a perspectiva analítica do cotidiano nos pode ajudar a decifrar o significado, tantas vezes oculto, desses estilos. De que modo? Através da contextualização desses estilos e da relação de uso que os jovens têm com eles. Ao fornecer aproximações à realidade social que revelam a forma como esta é socialmente construída, a perspectiva do *cotidiano* toma por base de incidência os contextos vivenciais dos indivíduos que, por sua vez, iluminam ou *informam* os contextos sociológicos (analíticos, interpretativos, explicativos) usados pela teoria³⁴. Quando os primeiros não *informam* adequadamente os segundos, isto é, quando os *deformam*, o discurso sociológico corre riscos de se perder nos mares convulsos de tempestuosas teorias completamente desenraizadas, ou seja, com a «terra» (isto é, a realidade) à ilharga, perda de vista.

A forma como um jovem se veste reveste-se de um significado simbólico. Como sugere Spradley, todo o *símbolo* é qualquer objecto ou evento que se refere a alguma coisa ou, melhor ainda, todo o símbolo envolve três elementos: o símbolo em si mesmo, um ou mais referentes e a relação entre símbolo e referente (s). Esta tríade é a base de qualquer «significado simbólico»³⁵. A descoberta dos significados dos símbolos passa pela compreensão dos significados que esses símbolos têm para os jovens, mas vai mais longe do que isso: passa também pela compreensão do *uso* que eles fazem desses símbolos. Um exemplo ilustrativo: o negro do vestuário dos jovens *vanguardistas* ou

³³ José Machado Pais, «As múltiplas ‘caras’ da cidadania», in Lúcia Rabello de Castro e Jane Correa (Org.), *Juventude Contemporânea. Perspectivas Nacionais e Internacionais*, Rio de Janeiro, Nau Editora, 2005, pp. 107-133.

³⁴ José Machado Pais, *Vida Cotidiana, Enigmas e Revelações*, São Paulo, Cortez, 2003 (ver capítulo V: «A contextualização sociológica pela via do quotidiano», pp. 115-130.

³⁵ Esta tríade é o suporte da «teoria relacional do significado» proposta por J. P. Spradley, *The Ethnographic Interview*, New York, Rinehard and Winston, 1979.

góticos é um símbolo. Qual o significado que o negro tem para eles? Ao perguntar-lhes porque usavam roupa negra, responderam-me: «porque gosto». O símbolo refere-se, pois, ao gosto. Mas o referente «gosto» pode também converter-se em símbolo. O que representa? Qual o seu referente? Quando pedi a esses jovens que me justificassem o «gosto pelo negro» responderam-me, invariavelmente, com um evasivo encolher de ombros: «porque gosto». O que significava, entretanto, esse «encolher de ombros»? Aqui há que recorrer aos contextos analíticos, indirectamente informados pelos jovens mas não redutíveis, obviamente, ao que dizem.

Qualquer significado envolve, por conseguinte, *símbolos* e um emaranhado de outros *significados*. Por isso se costuma dizer que qualquer significado é *referencial* ou *denotativo*. Mas para além destes significados há também os *conotativos*, significados estes que incluem toda a sugestiva significância de símbolos que ultrapassa qualquer significado referencial imediato. O negro dos jovens vanguardistas ou góticos – para voltar ao exemplo referido – conota significâncias que se situam para além do significado referencial *gosto*. O negro é para esses jovens um símbolo que denota gosto. No entanto, este referente é conotável com outros referentes (analíticos) dos quais os jovens não têm consciência. Não basta perguntar a esses jovens o que para eles representa o «negro». Há que averiguar a relação que o símbolo (negro) tem com outros símbolos. Por exemplo, os que se referem ao meio social em que esses jovens vivem, à forma como outros jovens se vestem, etc. Só desse modo podemos descobrir que o uso do negro pode expressar um real desejo – embora não manifesto – de distinção e distanciação social³⁶.

O exemplo acabado de dar o que mostra? Que as modas ou estilos arrastam simbologias distintas. Porém, o significado dessas simbologias não é visível nem manifesto. Desse modo, não podemos cair na tentação de embarcar nas chamadas *falácias descritivas* que são identificadas pelo filósofo J. L. Austin quando questiona o papel dos «enunciados» circunscritos ao desempenho de uma única função: a de descrever ou anunciar algum facto. A «falácia descritiva»³⁷ consiste em tomar como enunciados fácticos expressões «sem sentido» ou expressões que se «disfarçam» (por exemplo: um «enunciado de

³⁶ Esta problemática foi aprofundada em: José Machado Pais, *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

³⁷ J. L. Austin, *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós, 1996 (1ª edição em Inglês: 1962).

direito» ser tomado como um «enunciado de facto»). Ao contrário dos enunciados fácticos que imitam, as expressões de aparente «sem sentido» não descrevem nem registam nada (e não são verdadeiras nem falsas); são expressões que se realizam em sua acção e, por isso, Austin designa-as de *expressões realizativas* (*performative utterances*³⁸). *Realizar* é o verbo usual que se antepõe ao substantivo *acção*. As expressões realizativas indicam precisamente a realização de uma acção que não se confunde com o mero acto de dizer algo.

O que Austin contesta é que as expressões emitidas tenham de ser necessariamente explicadas em termos dos significados das expressões emitidas (por exemplo: palavras, grafitos, imagens). Por isso nos propõe uma teoria fundamentada nas «forças ilocutórias»³⁹ para ultrapassar os problemas colocados pelo uso locutório. Essas forças ilocutórias integram o contexto em que se produz o acto locucionário. Para além dos actos locucionários (*locutionary acts*) e ilocutórios (*illocutionary acts*), Austin desenvolve ainda o conceito de actos perlocutórios (*perlocutionary acts*). Frequentemente – e mesmo normalmente – dizer algo, segundo Austin, produzirá certas consequências ou efeitos sobre os sentimentos e acções do auditório, ou de quem emite a expressão, ou de outras pessoas. E é possível que ao dizer algo o façamos com o propósito, intenção ou desígnio de produzir tais efeitos. Estamos, neste caso, perante actos perlocutórios.

Por exemplo, os *grafitos* são expressões que devem ler-se por referência às forças ilocutórias (de contexto) ou aos efeitos (perlocutórios). Entre os *writers* (grafiters) o que conta são os efeitos perlocutórios que provocam uma avaliação da expressão artística em função de efeitos estéticos. Entre os grafiters aparece muitas vezes embaralhado o que se diz com o que se mostra⁴⁰. O mesmo acontece com algumas expressões da cultura *punk*. Por exemplo, que representa a suástica usada frequentemente pelos punks? Representa uma negação: a negação de que o seu uso se liga ao discurso que ela representa; a ostentação de um símbolo (suástica) como negação da ideologia que lhe

³⁸ Na classificação de Austin de speech acts, o performativo é caracterizado por nada revelar no dizer (exemplo: *bom dia, como está?*).

³⁹ J. L. Austin, *Cómo Hacer Cosas con Palabras...*, p. 144.

⁴⁰ Ver José Machado Pais, *Ganchos, Tachos e Biscates. Jovens, Trabalho e Futuro*, Porto, Ambar, 2005 (1ª edição: 2001).

aparece associada. Mas a compreensão desse uso é impossível ao mero nível locutório. É aos níveis ilocutório e perlocutório que verificamos que o símbolo é desinvestido de sua significação. Da mesma forma, outras expressões da cultura *punk* que são símbolos de violência não legitimam a identificação da cultura *punk* com uma violência gratuita. Esses símbolos não são ostentados como uma bandeira. Eles são apenas usados como *actos locutórios*: botas, fuzis, capacetes, camuflagens, máscaras⁴¹...

Os estilos juvenis actuam frequentemente como máscaras, da mesma forma que as culturas juvenis podem representar «soluções» a problemas e contradições relativamente às circunstâncias que os jovens vivem. Hebdige mostrou⁴² como o vestuário adornado dos *teddy boys* não tinha, nos anos 70, o mesmo significado que tivera nos anos 50. E, não obstante, em ambas as épocas os jovens adulavam ídolos comuns (Elvis, Eddi Cochrane, James Dean), usavam os mesmos encaracolados de cabelo e detinham, aproximadamente, a mesma posição social. Os conceitos de *conjuntura* e *especificidade* – cada subcultura, argumenta Hebdige, representa um distintivo momento, uma particular resposta a um particular conjunto de circunstâncias – são portanto indispensáveis no estudo das culturas juvenis.

É neste sentido que os *teddy boys* aparecem nas décadas 50 e 70, respectivamente, como soluções ou respostas a diferentes conjunturas que os posicionaram diferenciadamente no que respeita a outras formas culturais de existência (culturas de emigrantes, culturas geracionais, culturas dominantes, etc.). Os *teds* dos anos 50 haviam marcado uma nova tendência e, embora minoritária, a sua cultura foi bastante difundida pela imprensa da época como sintomática do iminente declínio da Grã-Bretanha. Em contrapartida, o ressurgimento dos *teddy* na década 70 é publicamente visto como legítimo, como uma virtual instituição no meio da confusão marcada por uma série de modas juvenis, de entre as quais a mais chocante, talvez, tivesse sido a dos *punk*. Os novos *teddy boys* eram olhados com tolerância, com cumplicidade ou nostálgica afeição (alguns dos novos *teddy* terão tido pais *teddy*).

⁴¹ O exemplo dos *punk* inspira-se no livro de Janice Caiafa, *Movimento Punk na Cidade. A Invasão dos Bandos Sub*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1989.

⁴² Dick Hebdige, *Subcultures. The Meaning of Style*, London e New York, Methuen, 1979, p. 81.

O reaparecimento dos *teddy boys* nos anos 70, fez renascer entre alguns elementos das velhas gerações a lembrança de um tempo sentido como surpreendentemente remoto e de maior segurança (nomeadamente económica). Porém, paradoxalmente, os *teddy* que originariamente haviam fornecido «dramáticos» sinais de mudança acabaram, nos anos 70, por representar um «símbolo de continuidade». Em suma, os *teddy boys* representaram duas «soluções distintas» em diferentes condições históricas e atmosferas ideológicas. A própria pompa no trajar e a agressividade sexual tinham significados diferentes nos dois períodos. Nos anos 50, o alvo a abater era o mundo apático e cinzento onde os «meninos-bem» jogavam ping-pong. Nos anos 70, a pompa e os estereótipos exóticos herdados da velha geração dos *teddy* eram considerados reaccionários, nomeadamente pelos operários vivendo em situação pouco desafogada.

Como vemos, os estilos aparecem frequentemente como máscaras cujo significado depende dos contextos cotidianos de uso. Os mesmos símbolos culturais podem ter significados distintos. O que importa é decifrá-los, tendo presente que se são pouco transparentes para o investigador muito mais o são para os comuns portadores desses signos. Para Hebdige⁴³, o significado dos estilos culturais é amortalhado pelo senso comum que validaria e, simultaneamente, mistificaria as formas ideológicas que os incorporam. Nesta ordem de ideias, os estilos seriam tão opacos quanto as relações sociais que os produziram e que neles acabariam por se ver representadas. Em toda a «significação» encontraríamos, assim, uma dimensão ideológica e em todo o estilo, pela mesma ordem de ideias, uma distorção da realidade. Por um lado, pelo facto de a ideologia (nomeadamente na forma de senso comum) mascarar a realidade; por outro lado, por efeito de os estilos, sendo portadores de ideologia, aparecerem como refractores dessa mascarada.

Vejamos qual a metodologia proposta por Hebdige para descobrir ou decifrar a carga ideológica dos estilos. Prioritariamente, propõe a decifração dos códigos através dos quais o «significado» dos estilos se organiza. No caso das subculturas juvenis o significado desses estilos (roupas, maquilhagens, penteados, etc.) é por Hebdige interpretado como uma forma de resistência às culturas dominantes. Para Hebdige,

⁴³Dick Hebdige, *Subcultures...*

como para Barthes⁴⁴ – sua fonte de inspiração teórica cuja roupagem cintilante não tem apenas a ver com símbolos e mais símbolos – há uma espécie de ideologia anónima e dominante que penetra em todos os meandros da vida social e se inscreve nos mais mundanos rituais da vida cotidiana, enfim que enquadra todos os sistemas de interacção social. Nesta ordem de ideias, os estilos juvenis mais audaciosos funcionariam como uma forma de resistência às culturas dominantes e hegemónicas, contradizendo o mito do «consenso social» que a ideologia dominante, segundo Hebdige, procura sustentar.

Então, os estilos juvenis podem também ser interpretados como uma reacção dos jovens resultante da situação de marginalidade ou subalternidade em que vivem. À falta de protagonismo no mercado de trabalho sucede-se a sua afirmação no mercado de consumo. À perda de capitais sociais tradicionais respondem os jovens com investimentos em capitais sociabilísticos. À falta de identidades profissionais os jovens instrumentalizam identidades fabricadas em torno das mais diversificadas imagens e estilos. Nesta linha de argumentação, os estilos à *teddy boy* poderiam ser lidos como «rituais de resistência», violações simbólicas à ordem social dominante. Eles arrastariam uma função latente: a de expressarem ou «solucionarem» – embora mágica ou simbolicamente – contradições «ocultas» ou «indecifradas» da cultura operária⁴⁵. Mas porque razão os *mods* exploraram trajectórias ascensionais de mobilidade social, ao contrário, por exemplo, dos *skinheads*?

Questões deste género obrigam, como atrás se sugeriu, a que o questionamento sociológico se oriente para a descoberta dos diferentes contextos sociais que fazem com que os jovens (embora de semelhante condição social) respondam de maneira diferente às mudanças que afectam a sua vida cotidiana. Assim, o surgimento das culturas juvenis nos anos 50, em Inglaterra, não pode deixar de se associar a factores de natureza macroeconómica que afectaram as condições de vida do operariado no East End, subúrbio londrino de velhas tradições operárias. Mudanças, ocorridas nos anos 40, como a racionalização do trabalho nos estaleiros londrinos, desmantelaram um «modus vivendi» entre os operários da região, assente num conjunto de equilíbrios

⁴⁴R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Paladin, 1972.

⁴⁵P. Cohen, «Sub-cultural conflict and working class community», *Working Papers in Cultural Studies*, nº 2, CCCS, Birmingham, University of Birmingham, 1972 e John Clarke *et al.*, «Subcultures, cultures and class», in Stuart Hall & Tony Jefferson (Ed.), *Resistance Through Rituals*, London, Hutchinson, 1976.

historicamente viabilizados. A constituição, na região, de «ghetos» que começaram também a ser habitados por operários de raça negra e a fuga da aristocracia operária para zonas mais nobres da região originaram a constituição de novas redes de vizinhança, nem sempre edificadas na base de sociabilidades solidárias. Estas mudanças tiveram profundas repercussões sobre a estrutura interna das famílias. As relações pais-filhos alteraram-se. Os grupos de amigos adquiriram, entre os jovens, novas dimensões de convivialidade. A nível político, o envolvimento parlamentar do Partido Trabalhista e a infiltração dos sindicatos nos aparelhos de Estado terão também contribuído para o relativo «desarme» dos operários cujas condições de relativa – embora desigual – prosperidade terão também tido alguma influência no amortecimento de acções operárias colectivas (movimentos reivindicativos, greves, etc.).

Assim, a apropriação – levada ao exagero – por parte dos *teddy boys* do estilo de vestuário de classes elevadas, viabilizou a interpretação desse estilo como uma negação simbólica da condição operária de que esses jovens eram oriundos e, ao mesmo tempo, uma usurpação – também simbólica – de um estilo aristocrático. Subjacente à hipótese considerada temos a possibilidade de o vestuário poder adquirir sucessivas ressignificações. Originariamente (começos da década 50), a moda dos fatos «eduardinos» foi criada e difundida entre jovens da aristocracia citadina. Essencialmente, a moda consistia em compridas e cintadas jaquetas, de lapelas estreitas, coletes fantasiados, calças relativamente estreitas. As modificações introduzidas pelos *ted* consistiram, entre outras, no avivamento das cores, nas camisas de cetim com colarinhos compridos sobrepostos à gola de casaco, na ausência de gravata, no uso de sapatos de camurça ou crepe, calças afuniladas sem dobra na perna e, embora cintados, casacos mais folgados.

Os *ted* conseguiram «proletizar» o estilo aristocrático dessas vestimentas, expressando, simultaneamente, a «realidade» e as «aspirações» de grupo⁴⁶. Dadas as crescentes desigualdades económicas, a descodificação peculiar do estilo *ted* levou os sociólogos do *Center of Contemporary Cultural Studies* (CCCS), da Universidade de Birmingham, a olhar esse estilo como uma resposta cultural a um declínio de status, uma estratégia defensiva que garantisse, simbolicamente, uma marca identitária entre esses jovens. O

⁴⁶Tony Jefferson, «Cultural responses of the teds» in Stuart Hall & Tony Jefferson (Ed.), *Resistance Through Rituals*, London, Hutchinson, 1976, pp. 81-86.

«espírito de grupo» dos *ted* – como a solidariedade – foi interpretado como uma reafirmação de valores tradicionais da classe operária: espírito comunitário e solidarismo presente nas redes de vizinhança, abaladas pela mobilidade geográfica então experimentada. Por outro lado, as lutas em que os jovens *ted* se envolviam com outros jovens foram lidas como defesa de um status. A sua posição de jovens *lumpen* terá sido agravada pelo influxo de imigrantes em finais da década 40. Os *ted* terão então interiorizado a perda de status como consequência dessa invasão de imigrantes dirigindo contra eles, de forma violenta, as suas frustrações⁴⁷.

As hipóteses atrás descritas são extrapoláveis. Numa sociedade marcada pelo «marketing de imagens», as próprias imagens podem transformar-se em «armas de resistência»⁴⁸. Assim, os *jeans* remendados e gastos ou o vestuário em «segunda mão» podem representar uma rejeição do «ethos» dominante do moderno consumismo; os cortes de cabelo dos jovens africanos «rap» podem ser um símbolo de convivência étnica ou «soluções estéticas» a uma pluralidade de problemas criados por ideologias racistas⁴⁹; a apropriação por parte das mulheres de vestuário com corte masculino pode simbolizar um desejo de emancipação das mulheres.

As contradições de classe seriam, por conseguinte, exibidas através de «estilos» e magicamente solucionadas ao nível das aparências. E é por esta razão que os símbolos aparecem revestidos de uma capa *mitológica* (também aqui a presença de Barthes é notória...) cumprindo uma função vital de «naturalização» ou «normalização» do domínio hegemónico de determinadas culturas (dominantes). No trilho interpretativo que temos vindo a seguir, as «poupinhas» ou cortes de cabelo, os medalhões, ou as vestimentas exóticas juvenis transportam significados secretos que expressam, em código, uma forma subtil de resistência à ordem dominante que, aliás, não deixa de garantir a continuidade de formas de subordinação cultural.

Não me interessa aqui comprovar ou refutar as teses de Hebdige, Stuart Hall, P. Cohen, John Clarke, Tony Jefferson e outros sociólogos do CCCS – teses que, aliás, são

⁴⁷*Id. Ibid.*

⁴⁸Stuart Ewen, *All Consuming Images*, New York, Basic Books, 1988.

⁴⁹Kobena Mercer, «Black hair style politics», *New Formations*, 3, 1987.

discutíveis, na medida em que a tese da «resistência» pode ser um artefacto teórico que mascara o desejo da simples existência. Porém, os trabalhos desenvolvidos pelos sociólogos de Birmingham alertam-nos para um ponto essencial: os «estilos juvenis» encontram-se cheios de significação, embora esta apareça frequentemente oculta, resistindo à sua desvelação. Eis o desafio que se coloca à sociologia das culturas juvenis: o de, na linha teórica defendida por Barthes, em suas «Mitologias», procurar decifrar as mensagens ocultas e codificadas nas cintilantes aparências dos estilos, de modo a descobrir-se o que obscuramente representam ou o que ocultam, mesmo quando são chamados a solucionar, «magicamente», o que ocultam.

Concluindo, vimos que os estilos juvenis ajudam a construir fachadas corporais, aparências, imagens, identidades juvenis. No entanto, o significado desses estilos não é directamente acessível à observação desarmada. Os estilos mascaram frequentemente os significados que lhes dão razão de ser. A perspectiva do cotidiano pode ajudar-nos a desenterrar esses significados ocultos, escondidos sob máscaras estilizadas. Isto apesar de o próprio cotidiano pode usar a máscara da rotina para ocultar a sua capacidade de resistência e transformação.

BIBLIOGRAFIA

Almeida, Miguel Vale de (2006), «Quando a máscara esconde uma mulher», in Benjamim Pereira (Coordenação), *Rituais de Inverno com Máscaras*, s.l., Instituto Português de Museus, p.61-73.

Alves, Fernando Manuel (1982), *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*, IX, Bragança, Museu do Abade de Baçal.

Alves, Oriana (2006), «De Lazarim para o Mundo», in Helder Ferreira e António A. Pinelo Tiza, *Máscara Ibérica*, Vol. I, Porto, Edições Caixotim, 2006.

Austin, J. L. (1996), *Cómo Hacer Cosas con Palabras*, Barcelona, Paidós (1ª edição em Inglês: 1962).

Barthes, R. (1972), *Mythologies*, Paris, Paladin.

- Batalha, Luís (2004), «Contra a corrente dominante: histórias de sucesso entre caboverdianos da segunda geração», *Etnográfica*, vol. VIII (2), pp. 297-333.
- Bourdieu Pierre (1980), «La jeunesse n'est qu'un mot», *Questions de Sociologie*, Paris, Ed. du Minuit, pp. 223-242.
- Cabral, A. M. Pires (1991), *Os Arredores do Paraíso (Crónicas de Grijó)*, Macedo de Cavaleiros, Câmara Municipal de Macedo de Cavaleiros.
- Caiafa, Janice (1989), *Movimento Punk na Cidade. A Invasão dos Bandos Sub*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Clarke, John *et al.* (1976), «Subcultures, cultures and class», in Stuart Hall & Tony Jefferson (Ed.), *Resistance Through Rituals*, London, Hutchinson.
- Cohen, P. (1972), «Sub-cultural conflict and working class community», *Working Papers in Cultural Studies*, nº 2, CCCS, Birmingham, University of Birmingham.
- Dias, Jorge (1984), *Rio de Onor. Comunitarismo Agro-Pastoral*, Lisboa, Editorial Presença, (3ª edição).
- Durand, G. (1981), *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*, Madrid, Taurus.
- Lévi-Strauss, C. (1979), *La Voie des Masques*, Paris, Plon (1ª edição: 1975).
- Farinha, Luís (2007), «Máscaras do Nordeste», *História*, 94, Fevereiro, pp. 18-19 (entrevista a Benjamim Pereira).
- Ewen, Stuart (1988), *All Consuming Images*, New York, Basic Books.
- Foucault, M. (2001), *Os Anormais*, São Paulo, Martins Fontes.
- Godinho, Paula (2006), «As 'loas' que contam uma festa: permanência e mudanças na Festa dos Rapazes», in Benjamim Pereira (Coordenação), *Rituais de Inverno com Máscaras*, Instituto Português de Museus, s.l., p.39-59.
- Hebdige, Dick (1979), *Subcultures. The Meaning of Style*, London e New York, Methuen.
- Jefferson, Tony (1976), «Cultural responses of the teds» in Stuart Hall & Tony Jefferson (Ed.), *Resistance Through Rituals*, London, Hutchinson, pp. 81-86.
- Leitão, Cláudia Sousa (1997), *Por uma Ética da Estética: uma Reflexão acerca de "Ética Armorial" Nordestina*, Fortaleza, Universidade Estadual do Ceará.
- Mercer, Kobena (1987), «Black hair style politics», *New Formations*, 3.
- Nietzsch, Friedrich (1980), «On truth and lie in a extra-moral sense», in Walter Kaufmann (Org.), *The Portable Nietzsche*, New York, Vintage Books.
- Pacheco, José (2003), *Sozinhos na Escola*, Porto, Profedições.

Pais, José Machado (1993), *Culturas Juvenis*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Pais, José Machado (2003), *Vida Cotidiana, Enigmas e Revelações*, São Paulo, Cortez.

Pais, José Machado e Blass, Leila Maria (Coordenação) (2004), *Tribos Urbanas*, São Paulo, Annablume .

Pais, José Machado (2005), *Ganchos, Tachos e Biscates. Jovens, Trabalho e Futuro*, Porto, Ambar (1ª edição: 2001).

Pais, José Machado (2005), «As múltiplas ‘caras’ da cidadania», in Lúcia Rabello de Castro e Jane Correa (Org.), *Juventude Contemporânea. Perspectivas Nacionais e Internacionais*, Rio de Janeiro, Nau Editora, pp. 107-133.

Ruíz, Manuel Delgado (1995), «Cultura y parodia. Las microculturas juveniles en Cataluña», in *Cuadernos de Realidades Sociales*, 45-46, Janeiro.

Sebastião, João (2001), *A Produção da Violência na Escola. Relatório Final de Investigação*, Lisboa, CIES, IIE.

Spradley, J. P. (1979), *The Ethnographic Interview*, New York, Rinehard and Winston.

Tiza, António A. Pinelo (2003), «Permanência e Funções dos ‘Caretos’, Máscaras e Mascarados», in Helder Ferreira e Teresa Perdigão, *Máscaras em Portugal*, Lisboa, Mediatexto.

Tiza, António A. Pinelo (2006), «O Mascarado. Ritos do Inverno Transmontano», in Helder Ferreira e António A. Pinelo Tiza, *Máscara Ibérica*, Vol. I, Porto, Edições Caixotim.

Turner, Victor (1969), *The Ritual Process*, Ithaca, Cornell University Press.

Foram ainda usadas referências dos seguintes jornais portugueses: *Diário de Notícias* e *Público*.